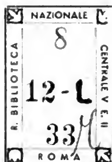

Digitized by Google



Ex Bibliotheca
majori Coll. Rom.
Societ. Jesu

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

3.12.L.33

SEGVNDA PARTE DE LA SVMMA; EN LA QVAL SE SVMMA Y CIFRA TODO LO MORAL, Y CASOS DE CONſciencia que no pertenecen a los Sacramentos, con todas las dudas con ſus razones breuemente pueſtas.

COMPVESTA POR EL MAESTRO Fray Pedro de Ledeſma, de la orden de Sancto Domingo, Cathedratico de Viſperas de la Vniuerſidad de Salamanca.



CON LICENCIA, Y PRIVILEGIO.

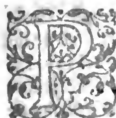
En Çaragoça, En caſa de Lucas Sanchez.

Año. M. DC. XI.

Digitized by Google

Digitized by Google

EL REY.



OR quanto por Fray Gaspar Rodriguez Procurador general de la orden de sancto Domingo, en nuestra Corte nos fue fecha relacion que el Maestro Fray Pedro de Ledesma de la dicha orden, Prior del conuento de san Esteuan de la ciudad de Salamanca, y Cathedratico de santo Thomas en la misma Vniuersidad, auia compuesto vn libro intitulado (segunda parte de la suma,) que con licencia nuestra tenia impressa: y nos suplico que atento que era libro de mucha erudicion le mandassemos dar licencia para poder imprimir, o como la nuestra merced fuesse. Lo qual visto por los del nuestro Consejo, por quanto en el dicho libro se hizo la diligencia que la pregmatica por nos sobre ello hecha dispone, fue acordado que deuiamos mandar dar esta nuestra cedula en la dicha razon, y nos tuuimoslo por biẽ. Por la qual damos licencia e facultad al dicho Maestro Fray Pedro de Ledesma, para que por tiempo y espacio de diez años cumplidos primeros siguientes, que corran y se quentẽ desde el dia de la fecha desta nuestra cedula en adelante, el o la persona que para ello su poder ouiere, y no otra alguna, pueda imprimir, e vender el dicho libro que de suso se haze mencion. Y por la presente damos licencia y facultad a qualquier impressor destos nuestros reynos que el nombrare, para que durante el dicho tiempo lo pueda imprimir por el original que en nuestro Consejo se vio, que va rubricado e firmado al fin de Alonso Vallejo nuestro escriuano de camara, y vno de los que en el nuestro consejo residen cõ que antes que se venda le traygan ante ellos, juntamente con el dicho original, para que se vea si la dicha impression esta conforme a el, o trayga fe en publica forma, como por corrector por nos nombrado se vio y corrigio la dicha impression por el dicho original, y mandamos al impressor que ansi imprimiere el dicho libro, no imprima el principio y primer pliego del, ni entregue mas de vn solo libro con el original al autor, o persona a cuya costa lo imprimiere, ni a otra alguna para efecto de la dicha correction y tassa, hasta que antes ẽ primero el dicho libro este corregido y tassado por los del nuestro consejo. Y estando hecho, y no de otra manera pueda imprimir el dicho principio y primer pliego, en el qual inmediatamente ponga esta nuestra licencia, y la aprouacion, tassa y erratas, y no lo pueda vender, ni venda el ni otra persona alguna, hasta que este el dicho libro en la forma susodicha, sopena de caer e incurrir en las penas contenidas en la dicha pragmatica y leyes de nuestros Reynos que sobre ello disponen. E mandamos que durante el dicho tiempo persona alguna sin su licẽcia no lo pueda imprimir ni vender so pena que el que lo imprimiere y vendiere, aya perdido, y pierda qualesquier libros, moldes y aparejos que del tuuiere, y mas incurra en pena de cinquenta mil marauedis por cada vez que lo contrario hiziere: de la qual dicha pena sea la tercia parte para la nuestra camara, y la otra tercera parte para el juez que lo sentẽciare, y la otra tercera parte para el que lo denunciare. E mandamos a los del nuestro consejo, Presidente y Oydores de las nuestras Audiencias, Alcaldes, Alguaziles de la nuestra casa y Corte, y Chancillerias, y a otras qualesquier justicias de todas las Ciudades, villas, y lugares destos nuestros reynos y señorios, e a cada vno dellos en su jurisdiction, assi los que agora son, como a los que seran de aqui adelante, que le guarden y cumplan esta nuestra cedula y merced que ansi le hazemos, y contra ella no vayan, ni passen, ni consientan yr, ni passar en manera alguna, so pena de la nuestra merced, y de diez mil marauedis para la nuestra camara. Fecha en Valladolid a catorze dias del mes de Nouiembre, de mil y seyscientos y dos años.

YO EL REY.

Por mandado del Rey nuestro Señor.

Iuan de Amesqueta.

¶ 2 Licen

Digitized by Google

Licencia del Prouincial.


O R la presente, yo el Maestro Fray Andres de Casso Prouincial de la prouincia de España de la orden de los Predicadores, doy licencia al padre Maestro Fray Pedro de Ledesma, para que pueda imprimir la segunda parte de la suma de los casos morales. En fe de lo qual lo firme de mi nombre en nuestro conuento de Sancta Cruz de Segouia, a 24. de Agosto de 1602.

F. Andres de Casso. *Prior Prouincial.*

Aprouacion.


O R Comission del Consejo supremo, vi la segunda parte de la suma del padre Maestro Fray Pedro de Ledesma, Prior, y Cathedratico en Salamanca, la qual en todo es tan Catholica, tan docta, y tan pia como el auctor lo auia mostrado ser en otras obras suyas que adorna la escuela y la Republica, y la erudicion desta me parece grande, y muy apazible, pues materias grauissimas las resuelue en estilo tã bueno, que podra deprender quien lo huuiere menester, y el docto podra mejorarse con vna resolucion breue y bien fundada. Y assi me parece se puede imprimir para bien del pueblo Christiano, dada en S. Francisco de Valladolid a 1 de Nouiembre de 1602.

F. Gregorio Rocz,

Digitized by Google


O Alonso de Vallejo Escriuano de camara del Rey nuestro Señor, de los que residen en su Consejo, doy fe que auiendose visto por los Señores del, vn libro, que compuso el Padre Maestro Fr. y Pedro de Ledesma, Prior de San Esteuan de Salamanca, y Cathedratico de Sancto Thomas en la dicha Vniuersidad, intitulado, Segunda parte de la Suma, en la qual se suma, y cifra todo lo moral y casos de consciencia que no pertenecen a los Sacramentos que con licencia y priuilegio fue impresso, le tassaron a tres marauedis y medio el pliego en papel, el qual tiene ciento y nouenta y siete pliegos, que al dicho precio monta cada volumen veynte reales y cinco marauedis y medio: y mandaron que a este precio y no mas se pueda vender y venda, y que esta tassa se ponga al principio de cada libro, para que se sepa lo que por el se ha de pedir y lleuar, Y de mandamiento de los dichos Señores, y de pedimiento de la parte del dicho Maestro Fray Pedro de Ledesma, di esta fe En Valladolid a seys dias del mes de Nouiembre, del año de mil y seyscientos y tres.

Alonso de Vallejo.

LICENCIA.


L Doctor Francisco la Mata, Dean de la santa Metropolitana Iglesia de la Seo de la Ciudad de çaragoça, y en lo espiritual y temporal, Vicario general de la Ciudad, y Arçobispado de çaragoça. por el muy illustre Capitulo de dicha santa Iglesia por el muy Illustre Capitulo de dicho Seo, sede vacante, por muerte del Illustrissimo, y Reuerendissimo Señor Don Thomas de Borja, por la gracia de Dios, y de la santa Sede Apostolica, Arçobispo de dicho Arçobispado del Consejo de su Magestad. Por la presente damos licencia a Lucas Sanchez impressor de libros, vezino de dicha ciudad, para que pueda imprimir, e imprima vn libro, intitulado, Primera y segunda parte de la Suma, de todo lo que toca, y pertenece a los sacramentos, con todos los casos, y dudas morales resueltas y determinadas, compuesto por el Padre Fray Pedro de Ledesma, de la orden de santo Domingo, Maestro en Theologia. Por quanto nos consta no auer en el cosa, en que contrauenga a nuestra sancta Fe Catholica, y buenas costumbres. Y mandamos que al principio del dicho libro, que es dos cuerpos, siquiere primera, y segunda parte vaya impressa la presente nuestra licencia. Datt. en çaragoça, al primer dia del mes de Hebrero, de M. DC. XI.

El Doctor Francisco Lamata,
Dean y Vicario general.

De mandamiento de dicho Señor Dean y Vicario general: y por Iuan Moles Notario.
Gabriel de Molina, Notario.

Licencia

Digitized by Google

LICENCIA.

NOS Don Felipe por la gracia de Dios, Rey de Castilla de Aragon, de las dos Sicilias, de Hierusalem, &c.

NOS Don Gaston de Moncada, Marques de Aytona, Conde de Ossona, Vizconde de Cabrera y Bas, gran Seneschal de Aragon, Lugarteniente, y Capitã general por su Mageſtad en el preſente Reyno de Aragon. Por quanto por parte de vos Lucas Sanchez impreſſor de libros, vezino de la Ciudad de Çaragoça, ſe nos ha ſuplicado fueſſemos ſeruido daros licencia, y facultad para imprimir y vender, en el preſente Reyno de Aragon, vn libro intitulado, Primera y ſegunda parte de la Suma, de todo lo que toca y perteneſçe a los Sacramẽtos, con todos los caſos y dudas morales reſueltas y determinadas. El qual eſta en dos cuerpos, compueſto por el Padre Fray Pedro de Ledeſma, de la orden de Santo Domingo. Y porque auemos tenido relacion, que no ay en el coſa que contrauẽga a nueſtra ſanta Fe Catholica, y buenas coſtumbres, lo auemos tenido por bien, en la manera infraſcripta. Por tanto, por tenor de las preſentes, de nueſtra cierta ſciencia, y por la Real autoridad de que vſamos, damos licencia y facultad, a vos el dicho Lucas Sanchez, para que podays imprimir y vender, y hazer imprimir y vender el ſobredicho libro, y todos los cuerpos que del quiſieredes, con que en todos los volumines, y cuerpos que imprimieredes, aya de yr impreſſa la preſente nueſtra licencia: y mandamos por tenor della a qualeſquiere Iuezes, y Oficiales mayores, y menores, y otras qualeſquiere miniſtros, vaſſallos, y ſubditos de ſu Mageſtad, en el preſente Reyno de Aragon, que ſo incurrimiento de ſu yra, e indignacion, y en pena de mil florines de oro de Aragon, de bienes de los contrauinientes, exigideros, y a los reales cofres aplicaderos, que la preſente licencia, y todo lo en ella cõtenido os guarden, tengan, y obſeruen, tener, obſeruar, y guardar hagan inuiolablemente, ſin hazer, ni permitir ſea hecho lo contrario, ſi la gracia de ſu Mageſtad les es cara, y en la dicha pena deſſean no incurrir. En teſtimonio de lo qual, mandamos deſpachar las preſentes, ſelladas en el dorſo con el ſello Real, deſta ſu lugartenencia. Dat. en Çaragoça, a quatro dias del mes de Hebrero, y año mil ſeyſcientos y onze.

El Marques de Aytona
Lugarteniente general.

V. Martinez Boclin. R.

Dominus Locumtenens generalis mandauit mihi Hieronymo de Losilla, viſſa per Martinez Boclin Regentem Cancellariam.

Digitized by Google



A DON FRANCISCO GOMEZ DE SANDOVAL y Rojas, Duque de Lerma, Patron y Protector de la Prouincia de España, de la orden de Predicadores, &c.



N Aquel marauillofo edificio, feñor excelentifsimo, que por tantos años truxo ocupado el penfamiento del Sancto Rey Dauid, y con tanta cofta y cuydado labró y pufo en perfectió Salomon hijo fuyo, lo que luego en entrando fe prefentaua a la vifta, era vn numero grande de Granadas labradas, entre los frifos, fruta coronada, que con amor grande encierra en fu pecho, abraça, y abriga fus granos, entre vna, y otra deftas Granadas de la mifma talla y moldura auia vnas cadenas que con lazos diferentes hazian vna muy galana y myfterioſa labor. Ayudaua efta hermofura la tablazon del pauimento a la entrada, que era de madera de box, de que fe labran las flautas, y inftrumentos muficos, que firuen a las alabanças, y oficios Diuinos. Todo efto encerraua en fi fagrados myfterios. Dezian las Granadas; el amor grande de Dios que fiendo Rey de Reyes, cuya es propria y natural la corona, cerraua, y abrigaua dentro de fus pechos los hijos de aquel pueblo, como la Granada fus granos. Beneficio tan grande, que fiendo hombres de razon, quedauan en cadena y prifion obligados à vn perpetuo reconocimiento, y alabança del author de tantos bienes. Los que tiene y goza la religion de nueftro gloriofo Padre Sancto Domingo, defpues que quifo V. Excelencia authorizarla, y enriquecerla con el nombre de Patrõ defta prouincia de Efpaña, prometiendo en el nombre, y cumpliendo en las obras todo fauor, ayuda, focorro, amparo, abraçando todos los religiofos dellas dentro de fu pecho con mas amor que la Granada fus granos, eftimando, y preciando fus perfonas, virtud, letras, religion, mas que granates y piedras preciofas, fon tales que con ellos queda authorizada, y con el premio deuido a fu deffeo, que quando mas fe alargara, fuera a tener tal Principe por patron, fobre cuya grandeza puede eftar fegura de todo peligro. Llegando los Medos a poner la Corona fobre la cabeça de Beldario Rey fuyo, el dia de la jura feñalò con el dedo vn monte muy alto, cercano al fitio donde le coronauan diziendo: ponelda primero fobre aquel monte, y fi el la pudiere fufrir, yo la recibire. Sentencia grauifsima que mueftra bien quantos cuydados, y obligaciones cuelgan de las puntas y almenas de la Corona Real, la prudencia grauifsima, la prefta refolucion en negocios de mucha calidad, la claridad en el proponer, en el refoluer y determinar la fabiduria, acertamiento y facilidad, acompañado todo de vna muy grande virtud, temor de

mor de

mor de Dios,y desseo de acertar a seruir estos Reynos,han d[illegible]rado en V. Excelencia fortaleza de vn monte para poder sustentar los cuydados, y obligaciones tantas como cuelgan de la corona de España,a quien V. Excelencia con tanta satisfacion del mundo todo,y interes grande del bien espiritual,y temporal destos Reynos sirue,sobre mõte tan fuerte,tan alto,y leuantado se ha puesto esta prouincia de España, para que mas campeen sus letras,virtud, religion authorizada con el fauor de vn Principe Patron, que en sus causas la ampare, que en sus necessidades la ayude, que en todas ocasiones la honre,nombre con que la prouincia de España queda llena de honra, y authoridad, y con que V. Excelencia ha echado nueuas cadenas, y aprisionados coraçones que de suyo por tantos titulos estauan obligados. El oro con que esta prouincia paga merced tan grande, es vn perpetuo reconocimiento, y memoria en la musica de las alabanças y sacrificios,rogando a Dios por la salud,y vida de V. Excelencia, como tan necessaria a estos Reynos, y a nuestro sagrado habito. El oficio que en este conuento duzientos Capellanes de V. Excelencia hazen,corre por mi cuenta, y cuydado el que he tenido despues que vi la dichosa suerte de nuestra prouincia de reconocer nuestro patron,con alguna obra,no iguala merced tan grande,que siempre quedara sin deuida paga, sino que muestre en algo mi desseo,me ha dado priessa,hasta verlo cumplido. *Solicitudinis* (dize el glorioso Augustino) *plena sunt septa donec perducantur ad finem, quem qui aliquid incipit maxime appetit, intendit,expectat,exoptat,nec de re inchoata nisi terminetur exultat.* De solo muestra sirua Señor Excelentissimo,este libro que a V. Excelencia dedico, no por la necessidad que del tendra V Excelencia,sino por la que el y su author tienen del fauor, y amparo de tal Patron, por serlo en todo, espero le dara V. Excelencia como a grano desta granada que a V. Excelencia corona de honra, y authoridad el pecho con todo amor, y blandurã. A Tolomeo Rey de Egypto,le ofrecio Zion sabio de Athenas, vn libro cuya materia era de estado y policia,y estimò el don tanto el Rey,que mando se le consagrasse vn dia de fiesta como a su nacimiento,recibiendo otro dia el presente de vn relox,de inuencion por entonces nueua,le dio assiento entre los Dioses en lo mas honrado de su altar. Este pequeño don, y libro que buscando su valedor y Patron, se va a poner a los pies de V. Excelencia sin buscar mas padrinos, porque para su pretension basta ser V. Excelencia quien es,Patron, y amparo desta prouincia deuoto tan antiguo del Angelico Doctor Sancto Thomas,cuyas materias de Fè, y justicia que en V. Excelencia tengo,tanto resplandescen leydas en su cathedra,y van tratadas en el para entender que tendra por interesse proprio qualquier ocasion de fauorecer sus estudios y letras, es vn relox diuidido en diferentes lineas Christianas que conciertan,y ordenan nuestra vida. A. V. Excelencia suplico se digne de aceptarle, no mirando a la pobreza del don,sino a la voluntad grande con que se ofrece, la qual es toda de V. Excelencia como siempre, Cuya persona,&c.

Fray Pedro de Ledesma.

Digitized by Google

SEGVNDA PARTE DE LA SVMMA, EN LA QVAL SE SVMMA Y CIFRA TODO LO moral, que toca y pertenece a lo que no es Sacramentos, con todos los casos, y dudas, disputadas con sus razones breuemente.



NTE todas cosas se deue aduertir, que el orden que se guardara en esta Summa, sera el que guarda el Angelico Doctor Sancto Thomas en la Secunda Secundæ: començando por la virtud de la Fè, hasta el fin: y sacando las cosas morales, y dexando para la disputa scholastica las que no lo fueren. De suerte, que bien assi, como en la primera parte de la Summa se procede por la doctrina de Sancto Thomas, en la tercera en la qual trata de los Sacramentos, y en las conclusiones estan puestos los lugares donde trata dellas Sancto Thomas, y sus discipulos: ansi tambien en esta segunda parte de la Summa procederemos con el mismo orden, y en todo y por todo se guardara el orden de la primera parte desta Summa, poniendo por cierto y aueriguado en conclusion, lo que fuere cierto, y por dudoso en lo que huuiere duda. Y procederse ha por capitulos, como en la primera parte.

Tratado de la virtud sobrenatural de la Fè Christiana.

2. 2 q. 11. *per aliquot quæstiones.*



NTE todas cosas, se ha de tratar en el primer lugar de la virtud de la Fè, que es vna de las mas principales de todas. De la qual trata Sancto Thomas luego al principio de la Secunda Secundæ, por algunas questiones.

Capitulo primero: De la essencia y naturaleza de la virtud de la Fè.

1. 2 q. 62. art. 2. & 3.



RIMERA Conclusion. La Fè sobrenatural Christiana, es virtud Theologal. Esta conclusiõ enseña Sãcto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. Esta cõclusion se prueua, porque como dize Sancto Thomas, las virtudes Theologales tienen por officio proprio tratar immediatamente con Dios author de la gracia. Y en esto se differencian de las virtudes morales, cuyo officio proprio es tratar immediatamente con las criaturas. La virtud de la Fè trata immediatamente con el mismo Dios, author de la gracia, creyendo en el mismo Dios, porque lo dize la primera verdad. Luego es virtud Theologal. Tres son las virtudes Theologales, Fè, Esperança, y Charidad. Las quales tienen por officio proprio tratar immediatamente con Dios author de la gracia. La Fè creyendo en Dios. La Esperança esperando en el. La Charidad amãdole. Las virtudes morales se distinguẽ de las Theologales, porque tienen por officio proprio tratar immediatamente con las criaturas. La Misericordia tiene por officio proprio apiadarse del pobre y necessitado. La Iusticia immediatamente trata con el proximo. De suerte, que la virtud de la Fè es virtud Theologal, porque cree immediatamente en Dios.

Segunda conclusion, q̃ se sigue de la passada.

Digitized by Google

La Fè Christiana es vna de las mas principales virtudes que ay. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar immediatamente citado, y en otro lugar. Y esto enseñan todos los Doctores. La razó es, porque como dize Sancto Thomas, en el primer lugar alegado, las virtudes Theologales, q̃ tienen por officio proprio tratar immediatamente con Dios, como author sobrenatural de la gracia, son las mas perfectas, y que tienen mas excelente lugar entre todas las virtudes. Y la Fè es virtud Theological como queda determinado en la conclusion passada. Luego la Fè es vna de las mas principales virtudes. Declaremos mas en particular su perfeccion. La Fè tiene el segundo lugar en perfeccion entre todas las virtudes. Porque, como diremos abaxo, la Charidad es la perfectißima de las virtudes, y tiene el supremo lugar entre todas ellas. Despues de la Charidad, la mas perfecta es la Fè. Desto no se puede tratar mas a la larga en este lugar. Tratase en el lugar alegado.

2. 2. q. 4. art. 7.

Tercera conclusion. La Fè es vn don diuino sobrenatural, por el qual certißimamete creemos los diuinos mysterios, por el authoridad de la primera verdad, que los reuela. Declaremos esta conclusion, y luego la prouaremos. La Fè no es cosa natural, sino vn don sobrenatural, que Dios infunde en nuestras almas: es vna luz diuina, que Dios pone en nuestros entendimientos: por la qual participamos imperfectamente, la luz de Dios, y con ella conocemos altißimos mysterios, los quales no pudieramos conocer por la fuerça, y virtud de ninguna luz natural. Porque ninguna luz natural pudiera llegar a descubrirnos tã altos secretos, como nos descubre la Fè. Ninguna lumbrera de las naturales pudiera descubrirnos, y manifestarnos que Dios es Trino y Vno, y que Dios se hizo hombre, y otros semejantes mysterios. La Fè es luz tan celestial, que nos los descubre y manifiesta. Estos mysterios cree la Fè, por el authoridad de la primera verdad que los reuela. Dios, que es primera verdad, manifestò estos mysterios: y ansi se han de creer por el authoridad de la primera verdad que reuelo estos mysterios, la qual ni puede engañar, ni se puede engañar, y es infalible en todo lo que dize. De manera, que si vn hombre cree que Dios es Trino y Vno, y otros mysterios de la Fè, porque asi se lo enseño su padre, o porque se lo dixeron sus antepassados, o pon otra semejante razon narural, no cree como deue creer, ni es Fè sobrenatural Christiana, sino Fè humana fallible. Para creer como se deue creer, y como verdadero Christiano, ha se de creer por la authoridad de la primera verdad, que reuelo estos mysterios. Esta reuelacion no es clara, y manifiesta, sino obscura. De suerte que el Christiano ha de subjectar, y captiuar el entendimiento en seruicio de Christo, creyendo las verdades, que no vee, ni las enseña la razon natural. De suerte, que la diffinicion de la Fè, es esta. La Fè es vna luz sobrenatural, por la qual creemos los mysterios sobrenaturales, que Dios nos reuela obscuramente. Esta conclusion, como esta declarada, enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Theologos con el Maestro de las Sentencias, y Sylvestro, y los demas Sumistas. Esta conclusion se prueua, lo primero de lo que dize el Apostol Sant Pablo en la carta, que escriuio a los Hebreos, quando dize: que la Fè es fundamento de las cosas, que esperamos en la otra vida, las quales cree el entendimiento por la authoridad de la primera verdad, que las enseña, sin conuencerse el entendimiento por razon natural. Lo segundo se prueua y declara, porque estos mysterios son sobrenaturales, sobre toda razon natural, luego no se pueden conocer, sino es por vna luz sobrenatural que Dios pone en nuestros entendimientos: la qual luz es obscura, y no tiene claridad. Pero ha se de aduertir, que tambien hemos de creer por el authoridad de la Iglesia, y del Summo Pontifice cabeça de ella. Todo lo que propone la Iglesia, y el Summo Pontifice, como cabeça de la Iglesia, si lo propone como de Fè, lo deuemos creer como tal. Porque al Summo Pontifice y a la Iglesia asiste el Espiritu Sancto de suerte qne no puedan errar, como lo enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Doctores todos muy extensamente.

Definicion de la Fe.
D. Paul. ad Hebr. 11.
D. Thom. 2. 2. q. 1. art. 1. & 4. & in q 4. art. 1.
Magister in 3.
Syluest. verbo, fides.
Summista in codé verbo.
D. Thom. 2. 2. q. 1. art. 10.
D. Tho 2. 2. q. 1. art. 9.

Quarta conclusion, que se sigue de lo ya dicho. El exercitarse en el creer por la virtud de la Fè los mysterios sobrenaturales, es grandemente meritorio, y es vna de las obras mas meritorias que puede hazer el Christiano. Esta conclusion es de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos, y todos los Theologos. La razon es, porque el creer es vna obra de vna muy excelente virtud, qual es la virtud de la Fè, como ya queda platicado: luego el creer es grandemente meritorio. Confirmase esta razon, porque el creer con Fè diuina, y sobrenatural es obra muy difficultosa, en la qual se rinde captiua y subjecta el entendimiento, que es la mas excelente potencia del hombre, a creer cosas tan altas, por sola la authoridad de la primera verdad, que es Dios. Luego el creer desta manera es muy merirorio. Hemos de considerar, que ansi como la virtud de la Fè tiene segundo lugar despues de la Charidad, que tiene el primero, ansi tambien en razon de obra meriroria, el creer tiene segundo lugar despues de amar a Dios. La obra mas meritoria de todas es amar a Dios, y luego la mas meritoria es creer en el. Esto deuen

Digitized by Google

deuen aduertir los Christianos, y particularmente, los que tratan muy en particular de virtud y perfectiõ. Los quales pocas vezes se exercitan en la obra de creer, como se exercitan en otras obras de virtudes inferiores, que no son tan meritorias, y es razon que se exerciten en creer estos diuinos mysterios: pues es tan meritorio, el creer tan altas cosas, y tan diuinos mysterios, y leuanta el entendimiento, y le perficiona grandemente, y fuera desto es obra muy meritoria, que premia Dios grandemente.

Quinta conclusion. La Fe sobrenatural està en el entendimiento, que es vna potencia del alma, y la mas perfecta, y el creer es obra de entendimiento. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos y Theologos. *2.2.q.4.artic.4.* Y prueuase, porque a la Fe de los diuinos mysterios corresponde en el Cielo el verlos claramente, como lo enseña Sant Pablo, y todos los Doctores lo dizen. *D. Paul. 1. Cor.13.* Y el ver a Dios claramente es obra de entendimiento, como es cosa notoria. Luego la Fe y el creer pertenecen al entendimiento. Verdad es, que como enseña el Angelico Doctor en el mismo lugar, el creer tiene alguna manera de ordẽ a la voluntad, y a la pia affection suya. Porque la voluntad con alguna manera de amor ha de subjectar y rendir el entendimiento: para que crea cosas tan altas, que no las alcança por razon natural.

Sexta conclusion. Esta Fe sobrenatural constituye verdadero Christiano. De suerte que si el hombre tiene esta lumbrera de la Fe, aunque no tenga amor de Dios, ni Charidad ni gracia, es verdadero Christiano. Y esto puede acontecer, y acontece muchas vezes en los Christianos, que pecan mortalmente, conseruandose en la Fe, y creencia de los diuinos mysterios. Estos tales son verdaderos Christianos, aũque no tengan gracia ni Charidad. Esta conclusion es de Fe, determinada por el Concilio Tridentino. *Conc.Tridẽ. sess 6. c.15. & cap.28. Iacobi.* Y consta porque Santiago en su Canonica enseña, que la Fe sin obras, y sin Charidad es muerta. Es verdadera Fe, pero muerta. Luego la tal Fe haze verdadero Christiano. Lo vltimo se prueua, porque Christiano se llama vno, y lo es, porque confiessa la doctrina de Christo. Y estos tales creen verdaderamente la Doctrina de Christo, y la confiessan y professan. Luego son verdaderos Christianos. Verdad es, que estos tales, aunque tengan Fe sobrenatural, sino tienen Charidad, y amor de Dios, no son perfectos Christianos. *D Thom.2. 2.q.4.art.3* Son verdaderos Christianos, pero no perfectos. Porque como enseña el Angelico Doctor, y sus discipulos todos, la perfection de la Fe es la Charidad. Luego el que no tiene Charidad, aunque tenga Fe no es perfecto Christiano. A este proposito se ha de considerar bien y aduertir, la semejança que trae Santiago en el lugar alegado, quando dize, que assi como el cuerpo sin el espiritu, y alma es muerto, y no tiene vida, ansi tambien la Fe sin las obras, y sin la Charidad es muerta, y no tiene vida. El cuerpo sin el alma verdadero cuerpo es: pero carece de vna gran perfection, que es la vida, ansi tambien la Fe sin la Charidad es verdadera Fe, y haze verdadero Christiano, pero carece de vna gran perfection, que es la vida, de la gracia, y Charidad, y ansi no esta perfecta, ni haze perfecto Christiano. Como el alma perficiona el cuerpo, y le communica vida, y le viuifica, ansi tambien la Charidad viuifica la Fe, y la perficiona.

Capitulo II. De las cosas, que està obligado a creer el Christiano por la Fè sobrenatural, y lo que està obligado a saber.

Primera conclusion. Ningun hombre se puede saluar, sin que tenga conocimiento sobrenatural de Fe de algun mysterio sobrenatural de la Fe. De suerte, que qualquier hombre del mundo, aunque este criado en partes remotissimas de la Christiandad, no se puede saluar sin el tal conocimiento. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y sus discipulos, y los Doctores todos. *D.Thom. 2. 2.q.2.art.3. Ad Heb.11* Y prueuase esta conclusion del Apostol Sant Pablo, en la carta que escriuio a los del pueblo de Israel, adonde dize, que sin Fe sobrenatural es impossible agradar a Dios: y que es necessario, que el que se ha de llegar a Dios crea en el, que es author de la gracia, y remunerador sobrenatural, y que premia con premio sobrenatural. Lo segundo se declara esta verdad, porque es conuenientissima cosa, que Dios ordenasse, que los que se han de llegar a Dios por la gracia, que da el ser sobrenatural, tuuiessen conocimiento sobrenatural de Fe, con que conociessen algun mysterio sobrenatural. Para saluarse y justificarse, por lo menos han de conocer por Fe sobrenatural, que Dios es author de la gracia, y de los bienes sobrenaturales, y que premia con premio sobrenatural. En lo qual se encierran como en virtud todos los demas mysterios de la Fe. Esto significa Sant Pablo en el lugar alegado.

La primera duda es, de vn hombre, que estuuiesse criado en montes, muy apartado del concurso de los fieles, si se podria saluar. La razon de dudar es: porque este tal nò podria tener conocimiento sobrenatural de la Fe, por no auer oydo cosa alguna de las que pertenecen al Euangelio, ni auer venido a su noticia.

A esta duda se responde, que este tal se podria saluar. Ansi lo enseñan todos los discipulos de Santo Thomas, en el lugar alegado.

La razon es, porque si este hombre hiziesse su deuer a la diuina prouidencia sobrenatural, có que prouee, y dispone las cosas sobrenaturales del orden de gracia, perteneceria alumbrarle con lumbre de Fe, proueyendole de maestro, que le enseñasse. Y esto puedelo hazer Dios y sabelo hazer por mil modos, y maneras. De lo qual se han de ver los Theologos en el lugar alegado.

La segunda difficultad es, de los niños, que no tienen vso de razon, los quales se saluan por el baptismo. Estos tales no tienen conocimiento de Fe sobrenatural como es cosa notoria. Y con todo esso se saluan. Luego el conocimiento de Fe sobrenatural no es necessario para saluarse.

A esta duda se responde, que los niños, aunque no tienen actual conocimiento de Fe sobrenatural, pero tienen el habito de Fe, que es luz sobrenatural que Dios les infunde en el baptismo, como se determina en el Drecho. Como el niño se salua por la gracia habitual, que Dios pone en su alma, en el baptismo: assi tambien basta la Fe sobrenatural.

Cap. maiores de baptism. & eius effectu.

Pero hase de aduertir, que en esta conclusion enseñamos, que es necessario como medio, para saluarse, el creer por Fe sobrenatural alguna cosa sobrenatural. En la primera parte desta Summa declaramos acerca de los Sacramentos, que ay vnas cosas necessarias, como medio para la salud espiritual del alma: de suerte que sin ellas no se puede saluar el hombre, aunque no huuiesse preceptos. Otras cosas ay necessarias para la vida eterna tan solamente, porque ay procepto particular dellas. Otras cosas tambien son necessarias como medio, y porque caé debaxo de precepto. Lo qual todo se ha de ver muy mas extensamé te en el lugar arriba alegado. Hasta agora pues hemos determinado, que es necessario como medio para la salud eterna, creer por la Fe Christiana alguna cosa sobrenatural, como queda declarado. De suerte que sin la tal creencia no se puede saluar vn hombre.

Segunda conclusion. Precepto sobrenatural ay de Dios author de la gracia de creer por la Fe sobrenatural alguna cosa sobrenatural, qual es la que queda declarada en la conclusion passada. De suerte, que el tal creer no solamente es necessario, como medio, sino tambien como cosa, que cae debaxo de precepto sobrenatural. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar alegado, y todos los Doctores la siguen. La razon es, porque de todas las obras, que son medios necessarios para la salud eterna, sin las quales no se puede alcançar, ay precepto como lo determinan todos los Theologos. Y el creer alguna cosa sobrenatural es medio necessario para salud eterna, como queda determinado en la conclusion passada. Luego ay precepto de la tal obra.

Acerca desta conclusion, es la duda, porque el conocimiento de la Fe es sobrenatural, que excede todas las fuerças naturales. Luego no fue conueniente, que el author de la gracia, pusiesse precepto del tal conocimiéto, que no puede tener por fuerça, y virtud natural. Esto se confirma, porque el conocimiento de Fe, es vn gran bien, que perficiona grandemente el hombre, y lo leuanta sobre todo el ser natural. Luego no fue necessario, ni conueniente poner precepto al hombre, de lo que era tanto bien suyo, y q̃ el mismo sin precepto lo amaria.

A esta duda se responde, que fue cosa cóuenientissima, en la qual Dios vso largamente de su misericordia, que el author de la gracia, pusiesse precepto al hombre de creer cosas sobrenaturales. Esta resolucion es de todos los Thomistas en el lugar citado, y particularmente, se ha de ver el Padre Maestro Bañez. La razon es, porque Dios por su diuina misericordia ordeno el hombre al fin sobrenatural de la gracia, y lo leuanto grandemente: y para esto era necessarissimo, que tuuiesse conocimiento de Fe sobrenatural. Luego gran misericordia de Dios fue ponerle precepto de Fe. Lo segundo se descubre su diuina misericordia, y largueza en ponerle precepto de lo mismo, que le estaua tan bien al hombre, pues no lo fio del mismo hombre, sino le puso precepto de lo que le estaua tan a cuento. Con ser tan gran perfection del hombre el creer mysterios tan altos, con todo esso la diuina misericordia le pone precepto de que crea. Y aunque es verdad, que el creer es sobre toda la naturaleza del hombre, con todo esso Dios author de la gracia da ayudas, con las quales podamos venir en conocimiento sobrenatural destos mysterios.

Para declarar otras cosas mas en particular en este capitulo, se deue aduertir, que el conocimiento de la Fe es en dos maneras. Vno explicito y como formal. Otro implicito y virtual. La primera manera de conocimiento de Fè es, quando vno formal, y expressamente, y como en si mismo conoce algun mysterio: pongo por exemplo el mysterio de la Sanctissima Trinidad. La segunda manera es, quando vno conoce algun mysterio, no en si mismo, sino porque esta como encerrado en otro. Como deziamos, que en aquel como principio (Dios es author de gracia, y premiador có premio sobrenatural de las buenas obras) se encierran todos los mysterios de Fè. Esto supuesto.

Tercera conclusion. Para saluarse vno en la ley de gracia, es medio necessario, regular, y commun-

Digitized by Google

communmente, tener Fè explicita del mysterio de la Encarnacion. Demanera que la diuina prouidencia sobrenatural ordenò, que ninguno se pudiesse saluar regular y, communmente, sin conocer explicitamente el mysterio de la Encarnaciõ, que es el medio, por el qual nos saluamos.

Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y sus discipulos: los quales prueuan esta conclusion muy a la larga. Y prueuase lo primero, de lo que se dize en los hechos de los Apostoles, que no ay otro nombre ni otra virtud, por la qual podamos ser saluos, sino es por la de Iesu Christo. Luego necessario fue conocer este mysterio, y esta virtud para saluarse el hombre. Lo segundo se prueua, porque el mysterio de la Encarnacion es el medio, por el qual se saluan los hombres. Luego conuenientissima cosa fue que la diuina prouidencia sobrenatural ordenasse, que ninguno se saluasse, sin conocer expressamente este mysterio. En la conclusion dixe, regular y communmente: porque en algun caso extraordinario se podria vno saluar, sin creer explicitamente el mysterio de la Encarnacion: como si estuuiesse criado fuera del commercio de los hombres, y le alumbrassen del conocimiento de Fe, y el tal creyesse. Este tal antes de tener conocimiento de Fè expresso del mysterio de la Encarnacion se podria saluar.

D. Thom. 2. 2. q. 2. art. 7. Act. c. 4.

Quarta conclusion. Necessario es, como medio, regular y comunmente, conocer por Fe explicita y expressa el mysterio altissimo de la Sanctissima Trinidad. Esta conclusion enseña Santo Thomas, en la question citada, y siguenle todos sus discipulos. La razon es, porque Dios Trino y vno es el obiecto principalissimo de la Fe, y el author principal de nuestra saluacion. Luego fue cosa conuenientissima, que la diuina prouidencia sobrenatural ordenasse, como medio necessario para nuestra saluacion, el conocer expressamente el mysterio de la Santissima Trinidad. Dixe en la conclusion, regular y communmente: porque en algun caso extraordinario, se puede vno saluar, sin conocer expressamente el mysterio de la Santissima Trinidad, conforme a lo dicho en la conclusion passada. En estas conclusiones hemos dicho de la necessidad, que tienen los Christianos en razon de medio, agora hemos de dezir de la necessidad, en razon de precepto, y que estan obligados a creer y saber.

Art. 8. q. citata.

Quinta conclusion. Todos los Christianos por fuerça, y virtud de precepto diuino y Ecclesiastico estan obligados a saber los Articulos de la Fe. Esta conclusion enseñan los Thomistas en el lugar alegado, y la siguen todos los Theologos. Y prueuase del Symbolo de Athanasio, en el qual despues de auer puesto extensamente los Articulos de la Fe, concluye diziendo. Esta es la Fe Catholica: la qual el que no la creyere firme, y fielmente, no puede ser saluo. En lo qual clarissimamente, se significa auer precepto de saber, y creer los Articulos de la Fe, y que es precepto diuino. Lo segundo se prueua del estado mismo de los Christianos: los quales por razon del estado de la ley de gracia, estan obligados a saber los Articulos de la Fe. Porque como dize San Pablo en la carta que escriuio a los de el pueblo de Israel, la ley de gracia es como expressa imagen, respecto de la ley vieja. En la ley de gracia es mas claro el conocimiento de los mysterios, o por lo menos no es tan obscuro. Luego por razon del estado estan los Christianos obligados a saber los Articulos de la Fe, que son los mysterios principales de ella. Todos los Articulos de la Fe estan declarados en la Doctrina Christiana, que anda en la primera parte desta Summa.

Sum. par. 2.

Ad Hebr. cap. 10.

Sexta conclusion. Los proprios curas, confessores, y Predicadores estan obligados debaxo de precepto, a saber los Articulos de la Fe, tan distinctamente, y tan explicita y expressamente, que sepan dar razon de ellos. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y siguenle todos sus discipulos, y communmente los Doctores. Esto se prueua, porque los proprios parrochos predicadores, y confessores estan obligados como de proprio oficio, a enseñar el Credo, y Symbolo. Luego han de saber dar razon de los mysterios, que estan encerrados en el Credo. Tambien han de saber las cosas necessarias para oyr las confessiones, y para enseñar el pueblo en los mysterios, y costumbres, como se dize en el capitulo, omnis vtriusque sexus. De lo qual se ha de ver Syluestro, y en la Primera parte de la Summa dixe yo lo que era necessario que supiesse el confessor.

D. Thom. in addit. q. 36. art. 1.

Syluest. Verb. confessor.

Septima conclusion. Los Obispos estan obligados a saber explicita y distinctamente los tres Symbolos, y todas las subtilezas y profundidades destos mysterios de la Fe. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Theologos con el Maestro de las Sentencias. Prueuase. Lo primero, porque San Pablo enseña ser necessario, que el Obispo sea Doctor. Luego es necessario, que sepa distinctamente todos estos mysterios. Lo segundo se prueua, de la consagracion de los Obispos, en la qual juran solemnemente que saben el testamento nueuo y el testamento viejo. Lo tercero se prueua, porque los Obispos de su proprio oficio estan obligados a enseñar el pueblo. Luego estan obligados a saber todos estos mysterios. De lo qual se dira mas en particular en la materia de estados. Es necessario

D. Thom. 2. 2. q. 2. art. 7. Theologi, in 3. dist. 25. 1. Ad Timot. cap. 3.

cessario declarar mas en particular, la obligacion, que tienen los fieles a creer los Articulos de la Fe.

Octaua conclusion. No basta, que los fieles sepan de memoria los Articulos de la Fe, de suerte, que los digan facilmente, sino que es necessario, que tengan intelligencia de ellos, y los entiendan, aunque no los entiendan muy subtilmente.

Esta conclusion enseñan comunmente los Theologos en el lugar alegado, particularmente el Padre Maestro Bañez. La razon es clara, porque el saberlos de memoria tan solamente, sin entenderlos, no es saberlos. Luego no se cumple con saberlos desta manera. Esto se confirma, porq esta obligado a creerlos explicitamente, y si no los sabe mas que de memoria, no los cree como se han de creer, y como es necessario, que los crea. Luego no cumple con el precepto. Verdad es, que no es necessario, que los fieles sepan los Articulos de la Fe, o el Credo de memoria, y por el orden, que esto se pone en la doctrina Christiana: pero es necessario que los entienda de suerte, que sepa dar razon de ellos, pregnntandole. Y si los entiende de suerte, que siendo preguntado sepa dar razon de ellos, aũque no los sepa por orden, es bastante cosa para cumplir con el precepto, y escusarse de pecado mortal. Porque el saberlos por orden, como esta en la doctrina, no cae debaxo de precepto: pero mucho mejor es y mas sano consejo saberlos por el orden, que los tiene dispuestos y ordenados la Santa Madre Iglesia.

Bañez.2.2. q.2.art.8.

De lo qual se sigue, que no se cumple con el precepto de saber estos mysterios, si vno sabe el Credo en Latin, o los Articulos de la Fe en Latin, sino entiende Latin: porque este tal hase de la misma manera, que sino los supiesse: y la virtud de la Fe no cree en las vozes, sino en las cosas significadas por las vozes: las quales no entiende el que no sabe Latin.

Nona conclusion. Todos los fieles estan obligados a creer explicita y expressamente tres Sacramentos, Baptismo, y el Sacramento del Altar, y el Sacramento de la penitencia. Esta conclusion enseñan todos los discipulos de Santo Thomas, en el lugar alegado, y todos los Doctores. La razon es clara, porque ay precepto de recebir todos estos Sacramentos, y no se pueden recebir sino se sabe, y entiende y cree, que ay los talas Sacramentos. Luego los fieles estan obligados a saber estos Sacramentos. Pero hase de aduertir, que estan obligados los fieles a saber la virtud de estos Sacramentos, y la fuerça que tienen, y la disposicion necessaria para recibirlos. Porque tienen obligacion de precepto, no solamente a recebir estos Sacramentos, sino a recebirlos con la deuida disposició. Luego debaxo de precepto cae, que sepan la necessaria disposicion para recebirlos, porque de otra manera no los podran recebir con la deuida disposicion.

La primera duda es, de los niños, que los baptizan antes de tener vso de razon, y estan obligados despues que la tienen a saber el Sacramento del baptismo. La razon de dudar es, porque estos tales ya no estan obligados a recebir el Sacramento del baptismo. Luego no estan obligados a saber y creer explicitamente este Sacramento.

A esta duda se responde, que quando este tal llegare a tener vso de razon, esta obligado a creer y saber el Sacramento del baptismo. Lo primero, porque en el Symbolo de la Fe confessamos vn Sacramento de baptismo.

Lo segundo, porque el tal esta obligado a saber, que esta baptizado, y por consiguiente esta obligado a saber, que ay Sacramenro de baptismo.

La segunda dificultad es, del Sacramento de la penitencia si esta obligado a creer explicitamente este Sacramento el que no ha pecado mortalmente. La razon de dudar es, porque como es cosa notoria, este tal no esta obligado a recebir el Sacramento de la penitencia. Luego no esta obligado a creer y saber expressamente este Sacramento.

A esta duda se responde, que todos los fieles, que pueden pecar mortalmente estan obligados a creer, y saber expressamente el Sacramento de la penitencia. La razon es, porque estos tales pueden pecar mortalmente. Luego estan obligados a saber el remedio y la medicina contra el pecado mortal, para que puedan curar sus almas con el tal Sacramento, que es la medicina vnica, contra el pecado mortal cometido despues del baptismo.

Aduiertase, que los fieles ordinarios no estã obligados a saber la forma del Sacramento de la penitencia, porque no la han de poner ellos, sino el sacerdote. Por lo qual basta, que el confessor la sepa. Los fieles estan obligados a saber, que han de examinar su consciencia, y que han de confessar sus pecados con diligencia, y dolor.

Decima conclusion. Los fieles no estan obligados a creer y saber expressamente los demas sacramentos, sino es que los quieran recebir. Esta conclusion es comun entre todos los Thomistas, y Theologos en el lugar alegado. La razon es clara, porque los fieles comunmente hablando no estã obligados debaxo de pecado mortal, a recebir los demas sacramentos. Luego no estã obligados a creerlos y seberlos expressamente. Dixe en la conclusion, sino es que los quieran recebir, porque en el tal caso, estan obligados a saberlos

expressa-

Digitized by Google

expressamente. Si vn Christiano se quisiere casar, estara obligado a saber la virtud del sacramento del Matrimonio, y que da gracia, y a saber la disposicion necessaria para el sacramento, que recibe, que es yr sin peccado mortal. Lo mismo digo del que quiere recebir el sacramento de la Confirmacion, Extrema vncion, o se quiere ordenar.

Vndecima conclusion. Todos los fieles estan obligados a saber los diez preceptos, y mandamientos de la ley de Dios. En esta conclusion conuienen todos los Doctores particularmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar alegado. La razon es, porque todos los fieles estan obligados a cumplir los mandamientos de la ley de Dios. Luego estan obligados a saberlos: porque sino los supiessen no podrian cumplir con ellos. Pero no es necessario saberlos por el orden, que estan en la doctrina Christiana, sino que realmente entiendan lo que es contra los preceptos de la ley de Dios, demanera, que se pueda desuiar de lo que es contra la ley diuina. En lo que toca a los mandamientos de la Sancta Madre Iglesia, se ha de dezir lo mismo, que estan obligados los fieles a saber los tales mandamientos por la misma razon.

Duodecima conclusion. Los fieles estan obligados a creer y saber, que han de orar, y rogar a Dios. En esta conclusion conuienen todos los Doctores en el lugar alegado. La razon es, porque ay precepto diuino de orar, como lo dize Christo por San Lucas. Y para cumplir con el es necessario saber, que hemos de rogar a Dios. Esto se confirma, porque ninguno puede perseuerar mucho tiempo en la obseruancia de los diuinos mandamientos, sin que medie la oracion. Luego necessario es, que sepan los fieles que han de orar y rogar a Dios.

Luc. 18.

De todo lo dicho se sigue, que es muy mala y erronea sentencia la de algunos Doctores, que affirman, que en el tiempo de la ley de gracia basta creer en comun, lo que tiene y cree la Sancta Madre Iglesia, sin saber otra cosa en particular. Esto se prueua, porque como hemos dicho, los fieles estan obligados a saber expressamente los Articulos de la Fè, y lo que toca a algunos sacramentos. Por lo qual en el Directorio de los Inquisidores se condena la tal sentencia, y es contra la comun sentencia de los Doctores. Con ocasion de esto sera necessario declarar algunas cosas tocantes y pertenecientes a la ignorancia de las cosas, que vn hombre esta obligado a saber, y particularmente de la ignorancia de los mysterios de la Fè, que esta vno obligado a saber.

Directorium 2. p. q. 1.

†

Capitulo III. De la ignorancia de las cosas de la Fè, y de otras cosas, que esta el Christiano obligado a saber.

DESTA materia disputan los Theologos con el Maestro de las Sentencias, y Sancto Thomas, y todos sus discipulos muy extensamente. Para declarar esta materia se ha de supponer de lo que esta dicho, que tres maneras de cosas està vn Christiano obligado a saber. Las primeras son, las que pertenecen a la doctrina de la Fè, que Dios es Trino y vno, y que Dios se hizo hombre, y otros mysterios semejantes. Lo segundo esta obligado a saber los Mandamientos de la ley de Dios, y los que pertenecen al comun estado del Christiano. Lo tercero esta obligado a saber, las cosas que pertenecen a su proprio estado. Si es religioso, esta obligado a saber las cosas que pertenecen al estado de su propria religion. Y si es sacerdote, esta obligado a saber, lo que pertenece al estado de sacerdote. Si es casado, esta obligado a saber las cosas a que esta obligado vn casado. Por lo qual puede auer tres maneras de ignorancia. La primera acerca de las cosas de la Fè. La segunda acerca de los preceptos y mandamientos del Decalogo. La tercera manera de ignorancia es, quando vno ignora las cosas que pertenecen a su proprio estado.

Theolo 2. d. 3 D. Th. 1. 2. q. praecep. tit. 1. Thom. etiam 2. q. 4 Au quod

Lo segundo se ha de supponer, que puede auer toda via dos maneras de ignorancia. Vna del derecho, como quando vno ignora el derecho y la ley. La segunda manera de ignorancia es de el hecho, que aunque sabe la ley ignora el hecho. Como vn hombre, que sabe que ay ley, y precepto de oyr missa los dias de fiesta: pero ignora ser dia de fiesta el que verdaderamente lo es.

Primera conclusion. La ignorancia de las cosas, que pertenecen a la Fè, como de los articulos de la Fè, o de los sacramentos necessarios, si nace y procede de negligēcia es pecado mortal. Dixe en la conclusion (si nace de negligencia:) porque como diremos abaxo, alguna vez puede acontecer, que la tal ignorancia sea inuincible, como lo sera en vn pagano, que no ha oydo cosa alguna del Euangelio.

Esta conclusion ansi declarada tienen todos los Doctores en el lugar citado. Y pruenase, porque como queda dicho en el capitulo passado, los Christianos estan obligados a creer y saber los articulos de la Fè, y otras cosas pertenecientes a la Fè. Luego si es negligente en saberlas peca mortalmente.

Segunda conclusion. Ignorar los preceptos comunes del derecho natural, como son los mandamientos del Decalogo, de si es pecado mortal.

Digitized by Google

Esta conclusion afirman todos los Doctores citados. La razon es, porque como queda dicho en el capitulo passado, el hombre esta obligado so pena de pecado mortal a saber estos mandamientos de la ley de Dios. Luego el ignorarlos por su negligencia, es pecado mortal. Por lo qual, en las diuinas letras, y en los Prophetas se reprehende grandemente la ignorancia de la ley de Dios.

Esai. 5. & Hiere.4.

Tercera conclusion. El ignorar por negligencia los preceptos del derecho positiuo, que vno esta obligado a guardar, es pecado mortal. Esta conclusion enseñan todos los Doctores en el lugar alegado. La razon es, porque los fieles estan obligados so pena de pecado mortal a cumplir los tales preceptos, como es cosa notoria: y sino los saben no los podran cumplir. Luego el ignorar estos preceptos es pecado mortal.

Quarta conclusion. El ignorar las cosas de su proprio estado, que vno esta obligado a hazer, es pecado. El casado tiene obligacion a saber las cosas de su estado, y que esta obligado dentro de su estado. Y el ignorar las tales cosas es pecado. El religioso tiene obligacion a saber las cosas tocantes a su proprio estado, y asi de todas las demas. Esta conclusion enseñar todos los Doctores en el lugar alegado. La razon es, porque cada vno tiene obligacion de guardar las cosas, que pertenecen a su proprio estado. Y no las puede guardar si las ignona. Luego la ignoracia de las tales cosas sera pecado. Pero hase de aduertir, que ignorar las cosas del proprio estado, que obliga a pecado mortal, de si es pecado mortal. Como si vno ignorasse las cosas que caen debaxo de precepto: como si vn casado ignorasse que esta obligado so pena de pecado mortal a pagar la deuda deuida a su muger, o la muger al varon, o si el sacerdote no supiesse, y ignorasse las cosas, que tiene obligacion de saber so pena de pecado mortal: o si el Abogado, o Escriuano, o otros semejantes no supiessen las leyes que les obligan debaxo de pecado mortal en su proprio oficio, y estado particular.

De lo qual se sigue, que el religioso, que ignora las leyes y preceptos de su religion, que le obligan a pecado mortal, esta en estado de pecado mortal. Ha de saber las leyes generales y preceptos, y descomuniones de toda su religion, y de su prouincia, y las que pertenecen a su conuento: y sino sabe estas leyes peca mortalmente. Todo esto se prueua de la razon de la conclusió. Pero las cosas, que no caen debaxo de obligacion de pecado mortal, por aora regular y comunmente, no sera pecado mortal. Dezimos por aora, porque en la materia de estados se dira desto mas en particular.

Quinta conclusion. No solamente la ignorancia culpable del derecho, sino tambien la ignorancia del hecho en muchos casos es pecado mortal. Esta conclusion enseñan todos los Doctores en los lugares alegados. Declaremos la conclusion, con exemplos, que declaran mucho y dan mucha luz a las cosas morales. Si el Obispo, o el Prelado tuuiesse ignorancia de las costumbres de sus subditos, seria pecado mortal. Y lo mismo es si no supiessen como se exercitan las cosas, que pertenecen al culto diuino: y si ignorassen, si sus subditos guardan la ley de Dios. La razon es, porque el Prelado no solamente esta obligado a saber la ley de Dios, sino a apascentar su ganado, y saber si biuen conforme a la ley diuina: y si guardan los preceptos. Luego la ignorancia desto sera pecado mortal. Esta razon se confirma: porque el Prelado esta obligado a corregir los delinquentes. Luego esta obligado a saber si pecan y como biuen, y que costumbres tienen. Lo mismo se ha de dezir del proprio Parrocho, que deue saber si sus subditos cumplen con el precepto de la confession annual, y de recebir el Sacramento del Altar en la Pascua. La ignorancia desto seria pecado mortal. Esto se entiende moralmente y comunmente. Porque el Cura proprio podria descuydar alguna vez con algunas personas graues, y que es cosa notoria y sabida, que comulgan y confiessan, no solamente la Pascua, sino otras muchas vezes. Pero ha se de aduertir, que en estas conclusiones, hablamos de la ignorancia, que es contraria a la sciencia, que es necessaria para guardar los preceptos Diuinos, como es necessario saber que el homicidio es contra precepto diuino para cometer el tal pecado. Porque si la sciencia de si no fuesse necessaria para el cumplimiento de la ley diuina, o humana, tampoco la ignorancia seria pecado.

La dificultad es acerca destas conclusiones, como puede ser de si pecado la ignorancia, pues no tiene contrariedad con alguna virtud, sino tan solamente con la sciencia cõtraria, que pertenece al entendimiento. Porque la ignorancia tan solamente se oppone al saber.

A esta duda se responde que la ignorancia de las cosas, que el hombre esta obligado a saber no solamente se oppone y tiene contradicion con la sciencia, sino con vna virtud moral, que tiene por nombre, estudiosidad, de la qual disputa el Doctor Angelico. El oficio proprio desta virtud no solamente es poner cuydado, y diligécia en saber las cosas necessarias conforme al estado de cada vno, sino tambien el mismo saber estas cosas necessarias es obra propria desta virtud. Y contra esta virtud se peca, quando vno tiene ignorancia de las cosas, que vno esta obligado a saber.

D.Tho. 2.2. q.166.

Para

Digitized by Google

Para declaracion de las demas cosas, que se han de dezir tocantes a la ignorancia, se ha de aduertir, que ay dos maneras de ignorancia. Vna vincible, y otra inuencible. Ansi lo afirman todos los Theologos, referidos en los lugares arriba alegados. En las difiniciones comunmente conuienen todos los Theologos, y se coligen de los mismos nombres. Ignorancia vincible es aquella, la qual puede vencer el hombre poniendo diligencia, y cuydado. Ignorancia inuincible es aquella, la qual no puede vencer el hombre, aunque põga diligencia, y cuydado. Estas difiniciones pone Santo Thomas, y le siguen todos sus discipulos, y todos los Doctores. Verdad es, que otros Doctores, como son Gabriel, y Almain, ponen otras difiniciones. Pero no son verdaderas, ni estan recebidas entre los Doctores.

D. Tho. 1. 2. q. 76 art. 2.

Gabri. in. 2. d. 22 q. 1. art. 1. Almain in moral. trac. 1. cap. 4.

Acerca desto, es necessario declarar, que diligencia y cuydado sera necessario poner, para que la ignorancia sea inuencible. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que en las cosas, que no son necessarias para la salud espiritual del alma, para que la ignorancia sea inuencible, basta que ponga cuydado y diligẽcia humana conforme a como la suelen poner los hombres. Pongo exemplo. Para saber si vn contracto es illicito, o vsurario, basta hazer la diligencia humana, preguntando a los Doctores y Maestros: y entonces, si queda toda via cõ ignorancia, la tal ignorãcia es inuencible. Pero en las cosas, que son necessarias absolutamente para la salud del alma, como es el saber los Articulos de la Fe, y los Mandamientos de la ley de Dios, que estan en el Decalogo, para que la ignorancia sea inuincible, no basta poner la diligencia y cuydado humano, preguntando a los Doctores para salir de la tal ignorancia, sino que es necessario, que el hombre haga todo lo que es en si, hasta disponerse a la gracia. La razon desta sentencia es: porque si el tal hombre haze todo lo que es en si, disponiendose para la gracia, infalliblemente le alumbrara Dios de las verdades necessarias, para la salud de su alma, como lo enseñan comunmente los Doctores. Luego si no haze esta diligencia, la ignorancia destas cosas necessarias no sera inuincible, pues se puede vencer por este medio. Esta sentencia tiene Adriano, Altisiodorense, y Gerson, Alexandro de Ales, Hugo de Santo Victore, Gabriel, y Sylue stro.

Adrian. quodl. 2. q. 1 & quo. l. 4. q. 1. Altissi. in 3. p. in a sum. in q. contra fides nos sit subesse falsum. Gerson tracta. de vita spiritualis. lectio. 4. Alex. 2. p. q. 129. m. 4.

A esta dificultad se ha de responder, que para que la ignorancia sea inuincible, no es necessario, que el hombre haga todo lo que es en si, y se disponga para alcançar la gracia de nuestro Señor, sino basta, que ponga diligencia y cuydado humano, preguntando a los Doctores, y Maestros. Esto se entiende, aunq̃ sea de las cosas necessarias para la salud de el alma: como son los Articulos de la Fe, y los preceptos del Decalogo. Esta sentencia tiene Sãto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar alegado, y le siguen comunmente los Doctores. La razon es, porque este tal pone todos los medios ordenados, y consentaneos para saber las cosas, que son necessarias para saluarse. Porque pregunta a los Doctores, y Maestros, que Dios tiene puestos en su Iglesia, para enseñar las cosas necessarias. Y el disponerse a alcançar la gracia de nuestro Señor, es medio extraordinario. Luego la tal ignorancia podra ser inuincible.

Hugo lib. de sacra. 2. cap. 23 Gabri. in dist. 22. q. dubio. 1. Syl. V. ignorantia sep D. Tho. 2 q. 10. art & 12. q. art. 2. D. Paul Rom. c. 10.

A la razon de dudar se responde, facilmente de lo que queda dicho. Esto supuesto.

Sexta conclusion. Absolutamente puede auer ignorancia inuincible, que no sea pecado, de los Articulos de la Fe, y de los Sacramentos de la Iglesia.

Esta conclusion es contra Adriano, y contra los demas Doctores alegados. Pero tienela Santo Thomas, y todos sus discipulos, y comunmente los Doctores. La razon es, porque los infieles, que no han oydo cosa alguna de la Fe de Christo, y de su Euangelio, no pueden creer sino ay quien se lo predique, como lo dize San Pablo. Luego la ignorancia, que tiene del Euangelio, y de las cosas de la Fe es inuincible, pues no la pueden vencer. Por lo qual muchos Indios è infieles no pecan pecado de infidelidad, contra la Fe, por no creer el Euangelio, y sus mysterios. Porque en realidad de verdad, no se lo han predicado, estos tales no se yran al infierno por este pecado, sino por otros.

Esta conclusion habla de los infieles, a los quales no se les ha predicado el Euangelio. Agora hemos de dezir de los Christianos, si pueden tener ignorancia inuincible, que no sea pecado, de los mysterios de nuestra Fe y de los Sacrãmentos.

Septima conclusion. Acerca de los Articulos mas principales de la Fe, que comunmente se celebran en la Iglesia, con gran dificultad se puede admitir ignorancia inuincible, y inculpable, como del mysterio de la Trinidad, y de la Encarnacion, y de otros semejantes mysterios. Declaremos esta conclusion. Diximos en ella, que con dificultad se puede admitir ignorancia inuincible destos mysterios. Porque en algun caso podria auer algunos. Pongo exemplo. Si vn fiel, q̃ se ha criado entre los Christianos, va a la Iglesia con todos los demas fieles, y el parrocho no enseña aquellos mysterios, ni en su casa se los enseñan sus padres: este tal podria tener ignorancia inuincible de algunos destos articulos. Porque haziendo sus diligencias no se los enseñan. Pero diximos, que no se deue admitir comunmente ignorancia inuincible, y inculpable de estos

Digitized by Google

articulos, que comunmente se celebran en la Iglesia. Y lo mismo es de los Sacramentos de la Iglesia, que muy comunmente se exercitan en ella: como es el Sacramento del Baptismo, y de la Penitencia, y Eucharistia. Esta Doctrina tienen comunmente los discipulos de Sancto Thomas, y es muy recibida de todos los Doctores: y entre ellos el Padre maestro Bañes. La razon es, porque estos mysterios, y sacramentos estan sufficientissimamente predicados, y celebrados en la Iglesia, de tal suerte que qualquier fiel puede facilmente preguntar a los Doctores, y Maestros de la Iglesia. Luego la tal ignorancia no sera inuincible, è inculpable. Pero acerca de otros Articulos de la Fè, que no se platican tan facilmente entre los fieles, ni tan comunmente, mas facilmente se puede admitir en ellos ignorancia inuincible, y inculpable, como acerca de aquel articulo, en el qual se dize de Christo que baxò a los infiernos.

Discipuli D. Thom. in 1. 2. q. 76. ar. 2 & 2. 2 q 2. art. 8. & inter illos Magister Bañ.

La duda es, si estan obligados los proprios parrochos, y predicadores a enseñar en particular a los fieles los Articulos de la Fè, y las demas cosas, que estan obligados a saber. La razon de dudar es, porque los tales son maestros, respecto de los demas fieles. Luego estan obligados a enseñar en particular a los fieles.

A esta duda se responde, que no estan obligados a enseñarlos en particular, sino que basta enseñarles estas cosas en comun en sus proprias Iglesias: o prouecr de alguna persona que en sus Iglesias enseñe la Doctrina Christiana, como suele hazer el Sacristan, y persuadir a los padres y parientes que enseñen la Doctrina Christiana a sus hijos. Esta resolucion es de Sancto Thomas, y sus discipulos. La razon es, porque de otra manera no tendrian los proprios parrochos lugar de hazer en todo el año otra cosa si tuuiessen obligacion de enseñarlos a todos en particular. Pero como dixe, tienen obligacion de amonestar a sus proprios padres que les enseñen la Dotrina Christiana, persuadiendolos, que son padres de Familias de toda su casa, y por consiguiente tienen obligacion de cuydar de que sus familiares sepan la Doctrina. Porque su casa no ha de ser casa de Gentiles, sino de Christianos, que professan la ley de Christo.

D. Thom. 3. p. q. 67. q. 1. art. 7. & 8.

De lo qual se sigue, que los Christianos que no saben los Articulos de la Fè, y otras cosas necessarias, que luego diremos, y que quedan ya dichas, estan en estado de pecado mortal. Porque no cumplen con la obligacion del precepto que tienen. Y ansi los confessores tienen obligacion de preguntar regular, y comunmente a los penitentes, si saben la Doctrina Christiana. Dixe, regular y comunmente, porque quando se entiende probablemente, y moralmente, que los penitentes la saben, no es necessario preguntarsela, antes seria cosa impertinente y sin para que el preguntarsela. Y si los confessores entendieren que los penitentes no saben la Doctrina, que estan obligados a saber, han los de enseñar; y de otra manera no han de oyr sus confessiones, ni absoluerlos. La razon es, porque estos tales estan en estado de pecado mortal. Porque la tal ignorancia es pecado mortal, como ya queda dicho. Y aunque es verdad, que ay algunos hombres rusticos, que son muy rudos, y que no pueden con facilidad percibir estos mysterios, con todo esso no los han de absoluer, sino los saben. Porque en otras mil cosas temporales tienen mucha agudeza, y destreza; y ansi la podrian tener, y poner en cosas que les va su saluacion: y con algun cuydado y diligencia humana podrian saber lo que tienen obligacion, y salir de la ignorancia culpable que tienen.

La difficultad es, quando vno de estos tales, que no sabe estas cosas necessarias, se confiessa en el articulo de la muerte, si le han de absoluer. La razon de dudar es, porque este tal esta en estado pe pecado mortal. Porque como queda dicho, el ignorar las tales cosas es pecado mortal. Luego no le han de absoluer en aquel punto. Esto se confirma, porque la tal ignorancia es vincible y culpable, como queda dicho. Luego sino es sabiendo las tales cosas, no le pueden absoluer.

A esta duda, que puede acontecer muchas vezes entre hombres rusticos y rudos. Digo lo primero, que el confessor en el tal caso ha de procurar con grandissima diligencia y cuydado, de alumbrar al tal hombre, y enseñarle todo lo que deue saber vn Christiano, conforme a lo que queda dicho: para que assi dispuesto, y enseñado, le pueda absoluer de sus pecados, saliendo el de la tal ignorancia. Particularmente le deue enseñar los mysterios de la Fè, los quales diximos, que era necessario como medio para saluarse conocerlos, y creerlos expressamente. Qual es el mysterio de la Santissima Trinidad, y de la Encarnacion. La razon es, porque sin creer expressamente estos mysterios, no se puede saluar el tal hombre.

Digo lo segundo, que sabiendo estos mysterios, aunque tuuiesse ignorancia vincible de otros, que es necessario y cae debaxo de precepto el saberlos, le podrian absoluer en la tal ocasion, teniendo dolor y arrepentimiento de sus pecados, y proponiendo la enmienda, y de hazer diligencia para salir de la tal ignorancia. Esto tienen todos los Theologos. La razon es, porque en el tal caso podrian absoluer a vn amancebado, proponiendo verdaderamente de dexar la manceba, y echarla de

su

Digitized by Google

su casa. Luego lo mismo sera en nuestro caso; porque es la misma razon.

A la razon de dudar se responde, que aunque el tal estè en estado de peccado mortal, si no sabe las cosas necessarias de la Doctrina, y que cae debaxo de precepto el saberlas con todo esso le pueden absoluer, porque tiene proposito de salir de la tal ignorancia, y le pesa de auerla tenido. A la confirmacion se responde, que la tal ignorancia mediante aquel proposito, que tiene de hazer su diligencia moral, y humana, de vincible y culpable, se haze inuincible è inculpable. Porque es menester tiempo alguno para aprender las tales cosas. Y hasta que aya bastante tiempo, moralmente aquella ignorancia se haze inuincible: porque no es possible vencerla en tan poco tiempo. Y ansi enseñan los Doctores, particularmente discipulos de Santo Thomas, que la ignorancia vincible y culpable por la penitencia (esto es) por contricion, o atricion se trueca, en ignorancia inuincible è inculpable. De lo qual se sigue, que por algun breue tiempo puede vn hombre estar en gracia, y tener ignorancia inuincible de los Articulos de la Fe, pero no la puede tener por muy largo tiempo, porque està luego obligado a hazer moral diligencia, y sino la haze peccara mortalmente: y assi la ignorancia sera culpable.

Discipuli D. Thom. in 1.2. q.76. art. 2.

Octaua conclusion. No puede auer ignorancia inuincible de los principios morales vniuersalissimos. Quales son, que no se ha de hazer mal: y que se ha de hazer bien, y que lo que vno no quiere para si, no lo ha de querer para los demas. Esta conclusion enseñan todos los Thomistas con Santo Thomas, en el lugar immediatamente citado, y los siguen todos los Doctores. La razon es clara: porque estos principios por si mismos, sin otro medio ninguno, son claros y euidentes. Luego no puede auer ignorancia inuincible de ellos.

Nona conclusion. Por algun breue tiempo se puede admitir, que vn hombre tenga ignorancia inuincible de los preceptos, y mandamientos del Decalogo: pero no se deue admitir la tal ignorancia por muy largo tiempo. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados, por la conclusion passada, y en el mismo lugar. La razon es, porque estos preceptos no son principios morales euidentes por si mismos, sino que ay necessidad de algun discurso. Luego por algun breue tiempo puede auer ignorancia inuincible de los tales mandamientos. Declaremos lo con vn exemplo. Santo Thomas, enseña, que ciertas naciones no tuuieron por peccado mortal el hurtar, aunque sin razon ninguna. Pues demos, que vn niño criado entre los tales llegara a vso de razon, y todos le dixeran, que el hurtar no era peccado mortal. En el tal caso este niño por algun breue espacio, hasta que pudiera discurrir bastantemente, podia tener por aquel breue espacio ignorancia inuincible de que el hurto era peccado mortal. La segunda parte se prueua, porque estos preceptos, muy facilmente se coligen de los preceptos vniuersalissimos. Luego no se ha de admitir por largo tiempo ignorancia inuincible destos mandamientos del Decalogo. De suerte, que el ignorarlos por largo tiempo no puede ser sin peccado mortal. Y assi el que los ignora por largo tiempo, està en estado de peccado mortal. Y assi se vee, que todas las naciones por barbaras que sean, siempre han tenido por peccado las cosas que se cometen contra estos preceptos.

D. Thom. in 1.2. q. 94. art. 4.

La vltima conclusion acerca de otros preceptos naturales, que se colligen de los preceptos del Decalogo, por euidente consequencia, moralmente hablando; pero sacanse con difficultad, y con diligente inquisicion, puede auer ignorancia inuincible, aun por largo tiempo de los tales preceptos. Esta conclusion tienen todos los discipulos de Santo Thomas, en el lugar de la Prima Secundæ ya alegado. Como podria auer ignorancia inuincible en alguno, y por algun tiempo: si es licito estar casado con muchas mugeres, y de otras cosas semejantes. La razon es, porque estos preceptos coligense con alguna difficultad de los preceptos del Decalogo: y ansi es necessario estudio y diligencia para saber estos preceptos. Luego puedese admitir ignorancia inuincible dellos. Por lo qual algunas vezes entre naciones barbaras se ha tenido por licito el tener muchas mugeres, y el matar hombres para sacrificarlos a Dios. Y ansi vn niño criado entre estas barbaras naciones, quando llegasse al vso de la razon podria tener por licitas estas mismas cosas, y por algun tiempo su ignorancia seria inuincible. Verdad es, que acerca de los Christianos no se ha de admitir facilmente ignorancia inuincible de las tales cosas: porque entre Christianos, muy ordinariamente se predica y platica, que todas estas cosas son peccado mortal. Otras muchas cosas, que pertenecen a la mateтia de ignorancia, diranse en otros lugares.

Cap. IIII. De la obra exterior de la Fe, que es la confession de la Fe.

DE el acto exterior de la Fe, y de la confession exterior suya trata Santo Thomas, y todos sus discipulos con gran diligencia, por ser la confession de la Fe cosa muy conjuncta con la misma Fe.

D. Thom. 2.2. q.3.

Primera

Primera conclusion. La confession exterior de la Fe, es obra propria de la virtud de la Fe. Esta conclusion enseñan Santo Thomas, y todos sus discipulos en el lugar immediatamente citado, Nauarro libr. consiliorum, consilio primo. Y pruevase lo primero de Sant Pablo, que significa que como el creer interiormente es obra propria de la virtud de la Fe, ansi tambien el confessar exteriormente la Fe, es obra de la tal virtud. Porque dize, con el coraçon se cree para alcançar justicia, y gracia, y con la boca se haze la confession exterior de la Fe, para alcançar la salud espiritual. Lo segundo se prueua, porque las otras virtudes intellectuales, como es la sciencia: no tienen tan solamente obra interior dentro del entendimiento, sino tambien obra exterior en la boca, quando se platica la tal sciencia. Luego lo mismo sera de la Fe, porque es la misma razon. Pues la Fe es virtud intellectual.

D. Thom. art. 1.

Ad Rom. 10

Segunda conclusion. Certissima cosa es, que la confession exterior de la Fe cae debaxo de precepto affirmatiuo. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Theologos le siguen. Esto se prueua lo primero, porque S. Pablo en el lugar immediatamente citado muy claramente significa, que la confession de la Fe es necessaria para conseguir la salud espiritual. Luego cae debaxo de precepto. Porque lo que es necessario para la salud espiritual, cae debaxo de precepto. Lo segundo se prueua: porque ay precepto de creer interiormente. Luego tambien aura precepto de confessar la Fe exteriormente. Porque parece ser la misma razon. Pero ha se de aduertir, que el precepto diuino de la confession de la Fe es affirmatiuo, y obliga a su tiempo y en su lugar, como los demas preceptos affirmatiuos. De lo qual se dira mas comodamente en otro lugar.

D. Thom. art. 2.

Tercera conclusiō. Por ningun caso aunque sea por miedo de perder la vida, es licito negar las cosas de la Fe, y dezir lo contrario es heregia.

Esta conclusion se prueua lo primero. Porque Christo nuestro Señor claramēte dize, que el que le negare, y tuuiere vergueça de confessarle delante de los hombres, lo negara delante de los Angles de Dios. Luego no es licito. Lo segundo se prueua, porque como deziamos en la conclusion passada, precepto affirmatiuo ay de confessar la Fe delante de los hombres. Y los preceptos affirmatiuos siempre incluyen preceptos negatiuos de la obra contraria. Luego en ningun caso, aunque sea con peligro de muerte, es licito negar las cosas de la Fe. De suerte que si vno exteriormente, por el peligro de la muerte negasse exteriormente, que Dios es Trino, y vno, o que Dios se hizo hombre, o otro semejante mysterio de la Fe, peccaria mortalmente, y muy graue peccado.

Matth. 10. & Luca 9.

Quarta conclusion. Tambien es certissimo, que no es licito aun por temor de la muerte negar que es Christiano. Esta conclusion enseñan todos los Doctores en el lugar citado. La razō es, porque el que niega que es Christiano, niega a Christo, como lo dize Sant Augustin, y consta manifiestamente, porque Sant Pedro negò tres vezes a Christo, como se lo pronosticò el mismo Christo, y su negacion fue dezir, que no era discipulo suyo. Luego es peccado mortal grauissimo. Porque como deziamos en la conclusion passada, el negar a Christo es illicito. Pero aduiertase, que es mayor pecado, negar la Fe en publico, que en secreto por el mayor escandalo.

D Aug. lib. contra men d. c. 2.

Quinta conclusion. El callar la Fe en el Christiano, quando le preguntan publicamente es peccado mortal, y grauissimo. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados en el mismo lugar. La razon es, porque este tal Christiano que le preguntan cosas de la Fe en publico, si calla niega a Christo como es manifiesto. Luego pecca mortalmente.

Sexta conclusion. Al Christiano, que le preguntan publicamente, o secretamente de la Fe, o religion Christiana con authoridad publica, aunque sea tyrana, y de Tyrano, si calla, y no confiessa la Fe, o religion, pecca mortalmente. Pero si le preguntan sin la tal authoridad publica, sino particular, no pecca mortalmente callando la Fe, o religion, sino es que corriesse el precepto de la confession de la Fe por otra razon. En esta conclusion conuienen los Theologos citados. La primera parte se prueua, porque este tal, como virtualmente niega a Christo, y por lo menos no lo confiessa delante de los hombres que le preguntan con publica authoridad. Luego pecca mortalmente callando la Fe. Lo segundo se prueua, porque el precepto de confessar la fe, obliga en algun tiempo: y no parece que ay otro mas commodo, en que digamos, que obliga, sino es este. Luego entonces obliga, y callando la Fe, se pecca mortalmente. La segunda parte se prueua, porque quando a vno le preguntan de la Fe con authoridad particular y calla, no quita el deuido culto a Dios, ni el prouecho deuido a los proximos. Luego no pecca mortalmente. Antes no parece peccado ninguno, porque el Christiano no esta obligado a dar razon de su Christiandad a todos aquellos particulares, que le quieren preguntar.

Septima conclusion. Si a vn Christiano le pregunta vn infiel, si es Christiano, no por aborrecimiento de la religion, sino de la nacion,

cion, no pecca mortalmente el Christiano callando, o diziendo, que no es Christiano. Pongo exemplo: en las Indias, los Indios aborrecian grandemente a los Españoles, por el mal trato que les haziã, a los quales llamauan Christianos. De tal suerte, que el nombre de Español, o de Christiano, era infame acerca de los Indios. Enel tal caso, si vn Christiano, o religioso entrara a predicar el Euangelio, y le preguntaran, si era Christiano podria callar, aunque le preguntassen con authoridad publica, y aun podria negar, que era Christiano. Esta conclusion es de todos los Doctores citados. La razon es clara, porque el nombre de Christiano, en el tal caso no era nombre de religion, sino de homicida, y de ladron. Por lo qual, negando ser Christiano, solamente negaua ser homicida, y ladron, y no negaua la religion Christiana. Luego licito era negar ser Christiano. Para mayor declaracion de otras algunas cosas pertenecientes a esta materia, se ha de aduertir, que las señales proprias son de tres maneras. La primera manera es, por costumbre de la patria, o por fuerça, y virtud de la ley Ciuil: y desta manera de otra suerte se visten los Lutheranos, que los Vngaros, y Españoles, y la tal vestidura es señal propria en esta manera. La segunda manera de señal propria es, quando por fuerça y virtud de la costumbre, o de la ley Ciuil, la tal señal se ordena a distinguir las sectas, y religiones. Como en Babylonia los Mahometicos vsan de vn lienço blanco en la cabeça, y los Christianos de vn lienço de varios colores. Y los Iudios en Roma por ley publica tienen particular señal. La tercera manera de señal propria mas particularmente es, quando se ordena al culto deuido a Dios en la tal religion, como entre los Christianos las vestiduras sagradas con que se dize Missa, o las vestiduras sacerdotales, de que vsauan los Iudios. Esto supuesto.

Octaua conclusion. Licito es al Christiano, quando passa por las tierras de los infieles occultar la Fe con vestiduras, o señales proprias de la primera manera. De suerte, que si vn Christiano passasse por alguna nacion, donde ay Lutheranos, no seria peccado vestirse como ellos andan en su nacion, y vsar de señales proprias de la primera manera. Esta conclusion enseñan todos los Doctores, en el lugar alegado. Y prueuase lo primero, porque aquellas señales, y vestiduras, mas son señales de nacion, que de religion. Luego no es peccado vsar de ellas. Lo segundo se prueua: porque si vn Lutherano, se conuirtiesse a la Fe de Christo, no estaria obligado a mudar la vestidura de su nacion. Luego tambien el Christiano podra vsar de la tal señal, o vestidura. Esta conclusion se entiende, saluo sino fuesse que por otro camino corriesse el precepto, de confessar la Fe. Porque entonces no podria vsar delas tales señales, sino estaria obligado a confessar la Fe, y manifestarse por Christiano.

Nona conclusion. Peccado mortal es, que el Christiano vse de las vestiduras, o señales proprias de los infieles de la tercera manera. En esta conclusion conuienen todos los Theologos ya citados. La razon es, porque el que vsa de aquellas vestiduras, o señales dedicadas para el culto de su Dios, professa la religion agena. Luego pecca mortalmente. Porque el precepto de professar la Fe Christiana, aunque es affirmatiuo, incluye vn negatiuo de no professar otra religion. Esto se confirma, porque los mismos infieles, que vsan de las tales señales, y vestiduras dedicadas para el culto del idolo, peccan mortalmente. Luego mucho mas peccaran los Christianos. Pero ha se de aduertir, que el vsar de aquellas vestiduras, o señales, muchas vezes se haze para irrision de los mismos infieles, como se suele hazer en Comedias, y representaciones semejantes, y entonces no es peccado ninguno.

La difficultad es, si es licito al Christiano vsar de vestiduras, y señales proprias de los infieles de la segunda manera. En esta difficultad, la primera sentencia es, que es peccado mortal occultar la Fe Christiana, vsando de aquellas señales. Esta sentencia tiene Cayetano, y otros authores. Y tiene fundamento esta sentencia lo primero, en que es peccado mortal, que el Christiano professe en lo exterior otra religion, que la Christiana, y este tal vsando de aquellas señales professa la religion agena. Porque aquellas señales por ley, o costumbre, estan diputadas para los infieles. Luego pecca mortalmente. La segunda sentencia es, que vsar de las tales vestiduras, para saluar la vida, no es peccado mortal, sino es, que corra el precepto de confessar la Fe. Esta sentencia tienen algunos Theologos modernos, en el lugar immediatamente citado. La razon es, porque el que vsa de tales señales, no professa otra Fe, ni religion, porque la tal vestidura, o señal, de su naturaleza, no esta determinada a distinguir las Religiones: y ansi tiene varios vsos. Luego no es peccado mortal, vsar de tales vestiduras, o señales. Esto se confirma, porque vno que vsa de la vestidura de religioso, no por esso professa la religion. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque es la misma razon.

A esta duda se responde, que la primera sentencia es muy prouable, como se conuence con la authoridad de Cayetano, y con la razon hecha

cha

cha en su fauor, pero algo mas prouable parece la segunda sentencia. Lo qual se conuence con la authoridad de hombres muy doctos, que tienen esta sentencia, y con la razon hecha en su fauor. Al fundamento de la primera sentencia, se ha de responder, que el que vsa de aquellas señales no professa otra Fe, o religiõ: porque ay gran differencia de las segundas señales a las terceras, que las terceras son tan proprias de la religion, que por el mismo caso, que se vsa dellas, luego se professa la tal religion. Pero las señales proprias de la segunda manera no son de tal calidad, ni tan dedicadas a la religion, que en vsandose de ellas, se professe la tal religion.

Decima conclusion. Por fuerça y virtud del Derecho positiuo, aquellos, a quien se prouee algun beneficio, que tiene Cura de almas, estan obligados dentro de dos meses desde el dia de la possesion del beneficio, a hazer publica profession de la Fe Catholica en manos del mismo Obispo, o si esta impedido la ha de hazer en presencia de su Vicario General, o de su official. Y ha de prometer, y jurar de obedecer a la Santa madre Iglesia Romana, y permanecer en su obediencia. Y aquellos, a quien proueen en las Iglesias Cathedrales de Canonicatos, o Dignidades, estan obligados a hazer lo mismo, no solamente delante del Obispo, o su Official, sino tambien delante del Capitulo, o Cabildo: y sino hazen esto, pecan mortalmente. Esta conclusion se prueua: porque ansi lo determina el Concilio Tridentino, por vna justissima ley: porque muy justo es, y muy razonable, que estos tales Beneficiados, al tiempo de entrar en sus Beneficios dentro del tiempo señalado por el Concilio professen la Fe Christiana. Luego pecado mortal sera no hazer esta confession. Lo segundo se prueua, de lo que determina el mismo Concilio de Trento, que los que no hizieren la tal profession de la Fe, no hagan suyos los fructos del Beneficio, ni les aproueche la possession.

Conc. Tridē. sess. 24. c. 12

Acerca desta conclusion ay algunas difficultades. La primera difficultad es, si los que no hazen esta protestacion de la Fe dentro de los dos meses, que determina el Concilio Tridentino, si quedan priuados de los fructos de los beneficios en el foro de la consciencia: de tal suerte, que sin interuenir en este caso sentencia alguna, o declaracion de juez, esten obligados a restituyr. La razon de dudar por la parte negatiua es, que la tal ley del Concilio Tridentino, parece ley penal, pues se pone en pena del pecado de no auer professado la Fe: como consta del thenor del Concilio. Y las leyes penales no obligan en consciencia, antes de la sentencia, o declaracion del juez. Luego esta ley no obliga en consciencia antes de la sentencia, o declaracion del juez.

A esta duda mi parecer es, que los que no hazen la tal protestacion de la Fe dentro de los dos meses, no hazen los fructos suyos en consciencia: por lo qual estan obligados a restituyrlos, antes que aya sentencia, o declaracion del juez. La razon que me mueue es, porque el Concilio Tridentino expressamente dize, que los tales no hazen los fructos suyos, y el mismo Concilio Tridentino expressamente dize, que no les aprouecha la possesion. Y cosa cierta es, que sino tuuieran la possession de los beneficios, no hazian los fructos suyos. Luego tampoco agora hazen los fructos suyos.

A la razon de dudar se ha de responder. Lo primero, que es ley penal, que priua de los bienes communes de la misma Iglesia: y ansi la misma Iglesia los pudo priuar de ellos antes de la sentencia del juez. De suerte que no adquieran dominio de ellos. Ansi lo enseñan algunos Doctores. De lo qual diremos abaxo mas extensamente. Lo segundo se ha de dezir mucho mejor, que aquella no es ley penal, sino conuencional, o por lo menos no es puramente ley penal. La Iglesia no quiere communicar sus bienes, sino a aquellos, que hizieren la tal profession de la Fe. Por lo qual sino la hazen, no adquieren dominio, de aquellos bienes. Pongo exemplo en el Beneficiado, que no reza el Officio diuino: a este tal le priua la Iglesia de algunos fructos del Beneficio, y no los haze suyos en consciencia: y està obligado a restituyrlos antes que aya sentencia del juez. Aunque parece ley penal, el priuarle de los fructos, por no rezar, no es ley penal, sino que la Iglesia no quiere, que participe los fructos del Beneficio el que no rezare. De la misma suerte es en nuestro proposito. No quiere la Iglesia que participe de los fructos del Beneficio el Cura, o Canonigo, que no hiziere la protestacion de la Fe dentro de los dos meses: y es como sino tuuiesse titulo del Beneficio.

La segunda difficultad es, del Cura, o Canonigo, que por ignorancia, o inaduertencia, o negligencia inuincible dexasse de hazer la tal profession de la Fe dentro de los dos meses, si este tal haze los fructos suyos. De manera, que no este obligado a restituyrlos. La razon de dudar es, porque este tal no peca contra el estatuto, y ordenacion del Concilio Tridentino, supuesto, que tiene ignorancia inuincible. Luego haze los fructos suyos, y no esta obligado a restituyr. En esta duda Nauarro enseña, que este tal en consciencia no esta obligado a restituyr los fructos. La principal razon deste Doctor es, porque esta ley es penal, y por consiguiente, no obliga en el foro

Nauar. lib. 2. consilio rū tit. de iur. iurā. cons. 12

de la

Digitized by Google

de la consciencia,conforme a vna glossa celebre. Y en Theologia es cosa aueriguada. Porque si la ley penal se pone contra algun delicto y pecado: no se incurre la tal pena no auiendo aquel pecado. La irregularidad y descomunió que se ponen por pecado no se incurren quando no se comete el tal pecado. Si vno por ignorancia inuincible hiziesse la tal obra, no incurriria descomunion ni irregularidad. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Si en realidad de verdad fuera ley penal,assi se auia de dezir.

Glos in cap. paternitatis,12. q 1.

A esta duda se responde lo primero, que en este caso esta obligado a restituyr en consciencia,y no haze los fructos suyos.Esta resolucion es muy conforme a lo que queda dicho en la duda passada. La razon es, porque esta no es ley penal. Luego obliga en consciécia aunque no aya auido pecado. Como estaria vno obligado a restituyr algunos fructos del beneficio si dexasse de rezar,aunque lo dexasse por ignorancia, o por inaduertencia, o negligencia inuincible. Esto se confirma,porque el que no haze la tal profession de la Fe dentro del tiempo determinado por el Concilio, no le aprouecha el titulo del beneficio. Luego no haze los fructos suyos. De lo dicho se responde muy facilmente a la razon de dudar. Pero ha se de aduertir que en el foro exterior no se ha de admitir ignorancia inuincible: por ser contra derecho en el foro de la consciencia regular y communmente, no se deue admitir ignorancia, o inaduertencia inuincible en el Cura, o Canonigo. Porque estos tales estan obligados a saber el derecho, por el qual entran en sus beneficios. Siendo la ignorancia vincible y culpable no haze los fructos suyos, y ansi esta obligado a restituyrlos en consciencia. En algun raro caso podria auer ignorancia, è inaduertencia inuincible. En el qual tambien se han de restituyr los fructos en consciencia, como queda dicho. Digo lo segundo,que el tal beneficiado,si con ignorancia inuincible, o inaduertencia de la profession de la Fe, ha consumido y gastado los fructos del beneficio con buena fe, pensando que eran suyos, no esta obligado a restituyr mas que aquello en que se ha hecho mas rico conforme a las reglas de restitucion, de las quales diremos abaxo en su proprio lugar. Este es el parecer de los Doctores,y Maestros.

Digo lo tercero, que este tal beneficiado, que por ignorancia inuincible, o inaduertencia no hizo la profession de la Fe dentro de los dos meses, no pecò mortalmente. Esto enseña Nauarro en el lugar citado, y esto conuencen sus razones. Porque la ignorancia inuincible, como ya queda dicho escusa del pecado,luego este tal no peca contra la ley y determinacion del Concilio Tridentino. La tercera difficultad es,si el tal beneficiado no hizo la profession de la Fe dentro de los dos meses que manda el Concilio Tridentino, si passados los dos meses estara obligado a hazer la dicha profession. La razon de dudar es, porque el Concilio determina que se haga la profession dentro de dos meses, que se cuentan desde el dia de la possession. De suerte que obliga por cierto tiempo y determinado. Luego en passando aquel tiempo no corre mas la obligació. Como el precepto de rezar el officio diuino cada dia no obliga passado el tal dia, y lo mismo es del precepto del ayuno. A esta duda se responde,que en este caso esta obligado a hazer la profession de la Fe, despues de los dos meses. Ansi lo enseña Nauarro en el libro de los consejos, y en el Manual en otros casos semejantes.La razon es,porque por fuerça y virtud de aquel precepto, y mádato del Concilio Tridentino,esta obligado a hazer la professió de la Fe,por lo menos dentro de dos meses, y si se passare el tiempo, esta obligado a hazer la profession luego que comodamente pudiere. Como el que hizo voto de ser religioso détro de vn año,passado el año tambien le va corriédo la obligacion. Y esto tiene fundamento en el Derecho Ciuil, y Canonico: como lo dize Nauarro enel primer lugar alegado,y cita a Panormitano sobre el capitulo del Drecho Canonico. Pero han se de aduertir dos cosas acerca desta resolucion. La primera es, que mientras no hiziere la tal profession,no haze los fructos suyos en consciencia, ni le es de prouecho la possession para este effecto. La razon es clara, porque la obligacion que pone el Concilio va corriendo siempre,y con la misma carga. Lo segundo es,q̃ la professió de la Fe q̃ se haze despues de los dos meses, no es de prouecho ninguno para hazer suyos los fructos del beneficio, que corrieron todo el tiempo de los dos meses,sino que esta obligado a restituyrlos.Porque por fuerça y virtud del precepto Ecclesiastico,estan obligados a hazer la profession de la Fe dentro de los dos meses, y sino,no hazen los fructos suyos,por aquellos dos meses:y tábien porque no auiendo hecho los fructos suyos en aquellos dos meses,como en realidad de verdad no los hizieron, la Profession que se sigue despues de los dos meses no les puede dar derecho ninguno,como se significa en el Derecho Canonico,y Ciuil.

Nauar. 2. consi. tit. de re. ram. consi.

Nauarr. lib. 2. consil. tit. de iure iurádo, consil. 11 in Manu. cap. 23. nu 43. Leg. Celsus. ff. de recep. arbi. & cum dilectus, de dolo, & contumacia.

A la razon de dudar se ha de responder, que ay gran differencia entre los casos que alli se ponen,y el que aqui tratamos. La differécia es, que el precepto de rezar el oficio diuino, o de ayunar, es carga propria y particular de aquel dia. Por lo qual passado aquel dia no corre la obligacion de ayunar,o de rezar. Pero el precepto del Concilio que obliga a la profession de la Fe,no es carga propria y particular de aquellos dos meses, sino que obliga siempre no se cumplien-

Cap. quamuis n. 7. q. 1. lege qui res. §. areã. ff de solut. & liberatio.

cumpliendo dentro de los dos meses. Lo qual se puede colegir del fin del precepto, que es, que con la profession de la Fè que hazen estos Ecclesiasticos, que son como cabeças de la Iglesia, destierren las heregias del pueblo Christiano.

La quarta difficultad es, si los que no hazen profession de la Fè dentro de los dos meses, pierden el titulo del beneficio. La razon de dudar es, porque en el Cócilio se determina, que los que no hizieren la tal profession, no les aproueche la possession. Luego no tienen titulo del beneficio: porque sin la possession no puede auer titulo.

A esta duda se responde, que no pierden el titulo del beneficio, sino que quedan con verdadero titulo. Esta es determinacion del Doctor Nauarro, y esto enseñan otros modernos Doctores. Y prueuase esto lo primero, porque las penas se han de restringir como se determina en el derecho. Y aunque es verdad q̃ la ley del Concilio no tenga razon de ley penal, pero no se puede negar sino que tiene vna manera de ley penal. Luego no se ha de estender sino restringirse. Lo segundo se prueua, porque la intelligencia del precepto se ha de colegir de lo mismo que va hablando el Concilio: y el Concilio tan solamente habla de la possession en orden a hazer los fructos suyos: como consta del mismo Concilio. Luego en ninguna manera se ha de estender, sino restringirse.

Nauar. lib. 2 consil. tit. de iure iuran. consil. 8 cap Pœna. de pœnitentia, distin. 3.

A la razon de dudar se ha de responder cóforme a lo dicho, que el Concilio solaméte determina que no le aproueche la possession quãto a el hazer los fructos suyos, sino hizo la profession de la Fè: pero absolutamente queda có el titulo y con la possession.

La quinta difficultad es, si los Canonigos exemptos estan támbien obligados a hazer la tal profession de la Fè. La razon de dudar es, porque el Concilio determina que hagan la tal profession delante del Obispo, o de su Vicario: y estos tales Canonigos no estan subjectos al Obispo, y es como si no tuuiessen Obispo. Luego no estan obligados a hazer la tal profession.

A esta duda se responde, que los Canonigos aunque sean exemptos estan obligados a hazer la tal profession, no solamente en el capitulo, sino delante del Obispo, o su Prouisor. Esta resolucion es del Doctor Nauarro en el lugar que hemos ya alegado, y la siguen comunmente los Doctores. La razon es, porque la misma causa corre en estos canonigos que en los demas, que es desterrar las heregias. Luego como los demas estan obligados a professar la Fè, ansi tambien estos tales estan obligados a professarla.

Consi. 9.

A la razon de dudar se puede responder lo primero, que aunque es verdad que estos Canonigos absolutamente son exemptos y libres de la jurisdiccion Episcopal, con todo esso quanto a esta profession de la Fè, le estan subjectos por fuerça y virtud de la determinacion del Concilio Tridentino. El exemplo es claro en los religiosos: los quales absolutamente son exempros de la jurisdiccion Episcopal, y con todo esso el Concilio Tridentino, en algunas cosas los subjecto a la jurisdiccion Episcopal, como en el salir a las procesiones generales. Lo segundo se puede dezir, que estos Canonigos aunque absolutamente sean exemptos, có todo esso no son exemptos, quanto a lo que toca a los beneficios que alcançan, y que estan subjectos a los mismos Obispos, como se colige de la doctrina de Felino: y la profession de la Fè es cosa que toca a los mismos beneficios. Por lo qual deuen de hazer la dicha profession.

Felin. in capite dilectus 2. de rescrip.

La sexta difficultad es, si podra vno destos Beneficiados hazer esta profession de la Fè, y el juramento de perseuerar en la obediencia de la Iglesia por procurador. De suerte, que cumpla con la determinacion del Concilio. La razon de dudar es, porque la professicn de la Fè y el juramento parecen obras proprias, que no se pueden exercitar por otra persona alguna. Luego no se puede hazer por procurador.

A esta duda se responde ser muy probable, que la tal profession, y juramento, se puede hazer por procurador. Esta resolucion enseña Nauarro en el lugar alegado. La razon es, porque regular y comunmente lo que vno puede hazer por si mismo, puede hazer por procurador. Como vno puede contraher matrimonio por si mismo, lo puede contraher por procurador, y esto significa el Derecho Ciuil, y Canonico. Luego como puede hazer la tal profession y juramento por si mismo, lo puede tambien hazer por procurador.

Naua. consi. 11. num. 2.

Leg. 1. ff de procura cap. qui per aliũ, de reg iur. in 6.

A la razon de dudar se responde, que esta profession de la Fè, no es obra de tal suerte propria, que no se pueda hazer por procurador.

La septima difficultad es, supuesto lo que dize Nauarro, la possession de tres años del beneficio con titulo aparente y colorado, da verdadero titulo, y haze verdadero señor: la duda es, si los Canonigos, ò Curas que posseyeron por tres años el beneficio, sin hazer la profession que manda el Concilio Tridentino por ignorancia, y posseyeron pacificamente el beneficio, si hazen los fructos suyos despues de los tres años. La razon de dudar es, porque si estos tales tienen verdadero titulo del beneficio, conforme a derecho parece que han de hazer los fructos suyos.

Nau. lib. 3. consiliorum. tit. de præbẽdis. consi. 30.

A esta duda se responde, que no hazen los fructos suyos, si no han hecho la professiõ de la

Fè

Digitized by Google

Fè. Esta resolucion es del Doctor Nauarro, en el lugar que muchas vezes auemos alegado. La razon es, porq̃ los derechos que salen del derecho comun y son fuera de el, no se han de estẽder a otros casos, como se determina en el mismo derecho. Y es assi, que aquel derecho y regla de la possession trienal sale fuera del derecho comun, como es cosa notoria. Luego no se ha de estender a nuestro caso. Lo segundo, por que la razon de la regla de la possession triennal, no corre en nuestro caso, porq̃ la razon es para atajar los muchos pleytos que podian hazer en el tal caso. Y esta razon no corre en nuestro caso. Porq̃ la ley del Concilio Tridentino se hizo para impedir las heregias y desterrarlas. Luego no corre la misma razon. De lo qual facilmente se suelta la razon de dudar.

Cap. qua à iure. de reg. iur. in 6.

Vndecima conclusion. Los Prelados de los Religiosos por fuerça y virtud del derecho estan obligados a hazer la misma profession de la Fè, y basta que la hagan dentro de los dos meses de la possession de su Prelacia. Esta conclusion enseña el Doctor Nauarro en el lugar que hemos alegado, y esta enseñan otros modernos Doctores. Prueuase lo primero, porque Pio Quarto en vna constitucion que comiença (iniunctum) manda rigurosamente, q̃ los tales prelados hagan la profession de la Fe, como lo mãda el Concil. Trid. Lo segũdo se prueua, por q̃ corre la misma razon q̃ los Curas. Porq̃ estos tales Prelados verdaderamente son curas de almas. Luego tienẽ obligacion a hazer la misma profession de la Fè, que los Curas. Pero ha se de aduertir, que este derecho no se guarda en algunas religiones, y tienen costumbre de lo cõtrario, pero no me parece biẽ, ni es bien hecho. Porque es vna ley muy justa y santa, y muy razonable, y assi es razon q̃ todos la guarden, particularmente los religiosos que professan mas perfeccion. Y negligencia es grandissima no hazer que se guarde la tal constitucion.

Nauar. 1 c.

Cap. V. De la infidelidad, que es contraria a la Fè.

Para declaracion de las cosas que se han de tratar en este capitulo, se ha de supponer, que ay dos maneras de infidelidad. La primera es, que los Theologos llaman puramente negatiua, la qual dize pura negacion, como quando vno no ha oydo cosa alguna de la Fè, ni del Euangelio. La segunda manera de infidelidad es contraria, que tiene repugnancia y contradicion con la virtud de la Fè, como el que ha oydo el Euangelio, y le repugna y contradize. Esta doctrina es de Santo Thomas, y de todos sus discipulos, y de Syluestro, y Cayetano, y todos los Summistas, y de Nauarro, y del Padre Maestro Bañez.

D. Thom. 2. 2. q. 10. art. 1. Syluest. Caiet. Summ. Infidelitas. Nauar. in Man. c. 11. nu. 17. Bañ. in loco citato. D. Thom.

Primera conclusion. La infidelidad negatiua no es pecado, y esta infidelidad se halla en muchos que no han oydo el Euangelio: como en las Indias muchos de aquellos infieles no pecan contra la Fè por no auer oydo cosa alguna de ella, ni se iran al infierno por el pecado de la infidelidad, sino por otros pecados. Esta conclusion tienen todos los Doctores alegados en los lugares citados. Y prueuase lo primero, porque Christo nuestro Señor por San Iuan dize, que si no huuiera venido al mundo, ni les huuiera hablado tan alta doctrina, no tuuieran pecado: esto es, no tuuieran el pecado grande de infidelidad. Luego aquellos a quien no ha llegado la enseñança del Euangelio, ni Christo les ha hablado por sus ministros, no pecan pecado de infidelidad: y su infidelidad no es pecado por ser negatiua. Lo segũdo se prueua, porque estos tales no repugnan a la virtud de la Fè, ni le hazen contradicion. Luego su infidelidad negatiua no es pecado.

Ioan. 15

Segunda cõclusion. La infidelidad contraria es pecado mortal, y de los mas graues. Esta cõclusion enseñan todos los Doctores en el lugar citado. La razon es clara, porque la tal infidelidad es cõtraria a la Fè sobrenatural, que es virtud Theologal. Luego es pecado mortal: porq̃ lo que haze cõtradicion a la virtud es pecado: y es de los mas graues pecados, y tiene el segun do lugar entre ellos. Porque el grauissimo es el odio y aborrecimiento de Dios, y luego la infidelidad. Porque tiene contradicion con la virtud de la Fè, la qual tiene el segũdo lugar entre todas las virtudes. De suerte, que para que la infidelidad sea pecado, es necessario, que el hombre repugne a la Fè. Destas dos conclusiones se sigue, que puede vno tener vn error, contra la Fè, y con todo esso no pecar contra la Fè. Como si vn Indio q̃ no ha oydo cosa alguna de la Fè tuuiesse este error, es impossible q̃ Dios se haga hombre. La razon es, porq̃ este tal no haze contradicion a la Fè como hemos dicho. Para declarar quando los infieles pecan cõtra la Fè, se han de poner otras conclusiones.

Tercera cõclusion. Los infieles no estan obligados a oyr a qualquiera, q̃ los quiera enseñar de las cosas sobrenaturales: y ansi aunque no le quieran oyr, no luego pecan contra la Fè. Esta conclusion enseñan todos los discipulos de Sãcto Thomas en el lugar alegado. Prueuase, porque los tales infieles, tan solamente se gouiernã por la luz natural, que Dios puso en su alma: y la luz natural no les enseña, que deuen aceptar por maestro a qualquiera en las cosas sobrenaturales. Luego no pecan contra la Fe, ni contra la razon natural en el tal caso.

Quarta conclusion. Si vn infiel, que no ha oydo cosa alguna del Euangelio, oye a vn predicador, que predica la Fè expressamente, no està luego obligado a creer ni pecara contra la Fe, no creyendo luego. Esta es doctrina de todos los Theologos, particularmẽte Thomistas en el

en el lugar citado. Prueuase lo primero del Sabio: el qual dize, que es ligereza de coraçon creer presto. Lo segundo se prueua, porque San Pablo enseña, para que vno este obligado a creer, es necessario, que aya buena disposicion de parte del predicador. Luego no auiendo la tal disposicion, no estara obligado a creer, ni pecara contra la Fe no creyendo. Esta buena disposicion de parte del predicador se ha de considerar de muchas cosas. Lo primero de los milagros, que haze el predicador: los quales no se pueden hazer sin consentir en ellos, y concurrir el author de la naturaleza. Lo segundo, del don de las lenguas. Lo tercero de las historias, que se pueden prouar sufficientemente. Lo quarto: porque por razon natural se puede probar, que los que viuen conforme al Euangelio, viuen conforme a la ley natural, y los demas no viuen cóforme a la ley natural. Lo tercero se prueua: porque los tales infieles que no tienen lumbre de Fè, solamente se rigen por la luz natural: y la razon natural no los enseña, que luego que les prediquen el Euangelio, estan obligados a creer. Luego no estan obligados a creer, en proponiendoles el Euangelio. Desta conclusion se sigue que muchos Indios se escusan del pecado de infidelidad, aunque les predicaron el Euangelio: porque se lo predicaron hombres auarisimos, y llenos de otros vicios, y con armas. Antes muchos de los Indios pecaron creyendo, y fueró ligeros de coraçon, sino es que Dios nuestro Señor por su misericordia supliesse dentro de sus coraçones lo que les faltaua a los predicadores. Lo qual es verisimil, y muy creyble de la diuina misericordia.

Eccles. 19. Ad Roman. cap. 10.

Quinta conclusion. Si a vno destos infieles les proponen el Euágelio, como creyble no esta luego obligado a creer. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados. Prueuase, porque el infiel solamente se rige y gouierna por la razon natural: y la razó natural no dicta, que creamos todo lo que es creyble. Porque puede auer otra cosa tan creyble, o mas en orden a el. Luego no esta luego obligado a creer lo que es creyble.

Sexta conclusion. Si al infiel le proponen la ley Euangelica, como mas creyble, que todas las demas sectas, y religiones, que reconocen vn Dios, està luego obligado a creer, y si no cree pecara mortalmente contra la Fe. Esta conclusion enseñan los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es porque la lumbre natural enseña, que en vna cosa de tanto momento, como es el conocimiento del verdadero Dios, en lo qual ay tan grande peligro sigamos lo que es mas creyble, y mas probable. Luego en proponiendose la Fe, como cosa mas creyble y probable, que otra qual quiera religion, luego corre la obligacion de creer, y no creyendose, peca grauissimamente contra la Fe.

Acerca desta conclusion ay vna difficultad, porque no estamos obligados a creer lo que es mas creyble, y probable. Luego en el tal caso el infiel no esta obligado a creer lo que es mas creyble. Muchos Doctores enseñan que es licito seguir la opinion probable, dexando la que es mas probable. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

A esta difficultad se responde, ser certissima nuestra conclusion, por la razon hecha en su fauor, y por los Doctores, que la tienen.

A la razon de dudar se responde, lo primero, que no es tan cierto, que es licito seguir la opinion probable, dexando la mas probable. Lo cótrario tiene Cayetano, y el Maestro Soto y Syluestro. Lo segúdo se responde mucho mejor, y mas a proposito, que quando ay algú peligro, que toque a Christo, o a Dios, o alguna injuria de tercera persona estamos obligados, a seguir lo que es mas creyble, y mas probable. Es el exemplo, quando miro desde lexos, y probablemente me parece, que lo que veo no es hombre, pero mas probable es, que es hombre, en el tal caso estoy obligado a no tirar la saeta, porque ay peligro de tercera persona. Y lo mismo dizen algunos Doctores en la materia de Sacramentos, que no es licito, seguir la opinion probable, dexando la mas probable, quando se sigue daño a tercero. De la misma suerte dizen en nuestro proposito, q̃ en el conocimiento del verdadero Dios, se ha de seguir lo mas creyble, y mas probable: porque ay peligro de dar la hóra deuida al verdadero Dios al que no lo es. Esta manera de dezir tienen algunos graues Doctores discipulos de Sancto Thomas, en el lugar alegado. Pero esta manera de dezir no la tengo por verdadera, ni me contenta. Tengo por regla cierta, que la opinion probable en las cosas morales, siempre se pueden seguir, de la manera que es probable, aunque sea en agrauio de tercero, y en materia de sacraméros. Y esto so pena de no ser probable. Como se vee en los contratos, que se hazen có tercera persona, que siendo probable, que es licito el contrato, aunque sea mas probable, que es injurioso al tercero, se puede hazer el tal contrato con buena consciencia. Y lo mismo digo en la materia de sacramentos, hablando de la opinion que enseña ser licito hazerlo ansi. Lo qual digo, porque ay algunas opiniones en la materia de sacraméros que son probables, quáto a esto q̃ el sacraméto es valido, o no valido. Pero no son probables, quanto a el ser licito el hazerlo ansi. Como se vee en la opinió que enseña ser probable: que el sacramento del baptismo es valido, debaxo de aquella forma. (Ego te baptizo, in nomine Genitoris, Geniti,

Caiet. in Súma. V. opinio Sot. lib. 3. de iust. q. 6 ar tic. 3. ad. 4. Syluest. Ver. opinio. §. 2.

Digitized by Google

ci,& Procedentis ab vtroque.)Pero no ay opinion prouable, que enseñe ser licito baptizar con esta forma. Por lo qual no es licito baptizar con aquella forma. En el exemplo q̃ trae la contraria sentencia se echara esso muy bien de ver. Es prouable,q̃ el que veo de lexos es hombre:y mas prouable,quë no es hombre. En esta duda no es prouable moralmente, que es licito tirar la saeta con peligro de matar vn hombre, no auiendo necessidad ninguna, ni obligacion de tirar la saeta. De la misma suerte, digo en nuestro proposito si se le haze mas creyble, y prouable,que la religion Christiana es la verdadera,no ay opinion que diga que es licito, no creer la tal religion, sino todos conuienen, en que esta obligado a creer en la tal religion. Por lo qual esta obligado a creer.

Caiet. in Summa. V. apos. Sot. lib. 3. de iust. q. 5. art. 3. ad 4. Syluest. V. apostasia. §. 3.

Septima conclusion. Si a vn infiel le proponen sufficientemẽte la ley Euangelica, y como se le ha de proponer, este tal esta obligado a creer,y sino cree, peca mortalmente contra la Fe, y su infidelidad es contraria. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos,y todos los Sumistas enel lugar alegado. La razon es: porque este tal ya haze repugnancia, y contradicion a la Fe.

Octaua conclusion. La infidelidad contraria a la Fe està como en proprio subjecto, aunque como mana,y procede dela voluntad. Como el creer està en el entendimiento, y tiene principio en la pia affection,de la voluntad,ansi tambien el vicio de la infidelidad, que es contrario a la Fe. Esta es doctrina de Santo Thomas,y de todos sus discipulos, y le siguẽ todos los Doctores. La razon es,porque la Fe esta en el entendimiento con orden a la voluntad, como lo dizen todos. Luego la infidelidad, que es contraria ha de estar en el entendimiento, con orden a la voluntad.

D. Thom. in 2. 2. q. 10. art. 2.

Nona conclusion. La infidelidad es mas graue pecado,que todos los pecados, q̃ se cometẽ contra las virtudes morales,y que la desespera cion:pero no es tã graue pecado,como el odio y aborrecimiento de Dios. De suerte, que entre todos los pecados tiene el segũdo lugar en grauedad,y en malicia. Esta cõclusion enseñan Santo Thomas,y todos sus discipulos,y todos los Doctores en el lugar alegado. La razon es, porque la Fe es la mas excelente virtud de todas las virtudes,sacando la Charidad,como es cosa notoria. Luego el pecado de infidelidad es el mas graue de todos los pecados,sacado el pecado de aborrecimiento de Dios. Porque la infidelidad es cõtraria a la Fe. Ha se de aduertir, que por el pecado de infidelidad se desuia gran demẽte el hombre de Dios,porque la Fe es fundamento de todas las virtudes. En los infieles, en los quales esta el vicio de infidelidad, aunq̃ no puede auer obra meritoria de la vida eterna,pero puede auer algunas obras moralmẽte buenas. De suerte, que no son pecado todas las obras del infiel. Esta doctrina,quanto a ambas partes es de Santo Thomas, y de todos sus discipulos en la question citada. Y es comunmente recibida esta doctrina contra Gregorio de Arminio: el qual enseña, que todas las obras del infiel son pecado. La primera parte de la conclusion se prueua muy facilmente,porque como consta de la doctrina de merito,necessaria es gracia para auer verdadero merito dela vida eterna. Y el infiel no puede tener gracia. Luego no puede tener merecimiento de la vida eterna. La segũda parte se prueua:porque el infiel por fuerça y virtud de la razon natural,puede hazer alguna buena obra, como dar lymosna por piedad natural, por restituyr lo ageno. Porque la infidelidad no destruye totalmente el bien natural. Luego no es necessario que todas sus obras sean malas moralmente. Aquellas lo seran que refiriere,y endereçare a su falso Dios.

D. Thom. art. 3.

D. Tho ... Grego. i... d 38 ... ad 41. 1. 2. q. ...

Decima conclusion. Tres especies ay de infidelidad,Paganismo,Iudaismo,y heregia. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos,en la question citada,particularmente Caietano en la Suma. Declaremos esta conclusion. Paganismo es la infidelidad de aquellos,que nunca recibieron la Fe Christiana,como son los Moros, y los Turcos, y otros infieles,que ay agora. El Paganismo es especie de infidelidad,porque repugna y haze contradicion a la Fe(aunque no recibida) pero q̃ estaua obligado a recebirla. El Iudaismo tambien es especie de infidelidad:porq̃ estos tales repugnan, y contradizẽ a la verdadera Fe, q̃ en alguna manera auian recibido. Porque la auian recibido en figura. La ley Euangelica estaua como en las entrañas de la ley vieja, y en su coraçon estaua como en figura. La heregia es la infidelidad de aquellos, que auian recibido la Fe Christiana en si misma, y la auian professado en el baptismo, y despues repugnã a la tal Fe ya recibida, errando en la Fe pertinazmente. Estas diuersas razones de repugnar, y contradezir la Fe, constituyen tres diuersas especies de infidelidad. Menos repugnan a la Fe los Paganos,que en ninguna manera la auian recibido, que los Iudios,que la auian recibido en figura: y que los hereges, que la auian recibido en realidad de verdad.

D. Tho ... Caiet ... ma V. Infidelit...

Acerca desta conclusiõ ay algunas dudas. La primera es del Cathecumeno,q̃ no estaua baptizado,pero ha recibido la Fe Christiana,a qual destas especies de infidelidad pertenece, sino creyesse,o si dudasse de las cosas de la Fe.

A esta duda se responde, que en realidad de verdad,este tal seria herege. Ansi lo determinã todos los discipulos de Santo Thomas,en el lugar citado,y muy particularmente el Padre M. Bañes. Porque el tal haze repugnancia a la Fe,

Digitized by Google

que en realidad de verdad auia recebido. Y el no la auer professado en el baptismo, es cosa impertinente. Verdad es, que la Iglesia no le podra castigar, como a herege, porque no le esta sujecto, sino es por el baptismo.

La segunda difficultad es del niño baptizado, que recibio la Fe en el baptismo, y antes de tener vso de razon lo lleuaron a los infieles, y tiene sus errores. La duda es a que especie de infidelidad pertenece este tal.

A esta duda se responde, que si este tal siempre tuuo ignorancia de que estuuiesse baptizado, estara en la especie de Paganismo, y sera Pagano. Porque en realidad de verdad no repugna segun su estimacion a la Fe, que auia recebido en el baptismo. Pero si supo, que estaua baptizado, y q̃ auia recebido la Fe en el baptismo, estara en la especie de heregia, y sera herege. Esto determinan los discipulos de Santo Thomas, en el lugar alegado: particularmente el Padre Maestro Bañes. Pero a mi me parece, que se ha de añadir vn poco: y es, que si este tal ignora estar baptizado con ignorancia vincible, y culpable, tambien pertenece a la especie de heregia, porque repugna a la Fe, que està obligado a saber, que la auia recebido.

La tercera difficultad es de los Iudios, que ay agora, que son infieles, en que especie de infidelidad estan. Porque estos tales nunca recibieron la ley Euangelica ni en figura. Luego no pertenecen al Iudaismo. Que no la recibieron en figura es claro, porque la ley vieja, que ellos professan agora no es figura de Christo.

A esta duda se responde, que los que ay agora, estan en especie de Iudaismo. Porque, aunq̃ es verdad, que estos no tienen Fe ni la han recibido en figura, con todo esso ellos piensan q̃ la han recibido. Por lo qual pecan contra la Fe recibida en figura, segun su estimacion: como pecaria contra la Magestad Real, el que hiriesse a vn hombre particular pensando q̃ era el Rey.

La vltima duda es, si los hijos de los herejes, que nunca recibieron la Fe son infieles con la infidelidad de heregia. La razon de dudar es, porque estos tales nunca recibieron la Fe. Luego no son hereges.

A esta duda se responde, que son hereges. La razõ es, porque aunque en realidad de verdad no recibieron la Fe, con todo esso segun su estimacion la recibieron, y ansi se ha de responder a la razon hecha en contrario.

Vndecima conclusion. Entre las infidelidades, la mas graue y mayor es la heregia, y luego el Iudaismo, y en tercer lugar esta el Paganismo. Esta es doctrina de Santo Thomas, y de todos sus discipulos en la question citada. La razon es; porque la que mas repugna y contradize a la Fe, es la heregia, y luego el Iudaismo, como consta de lo que queda dicho. Luego es mayor infidelidad.

D. Thom. ar tic. 6.

Duodecima conclusion. Licito es disputar de las cosas de la Fe, para confundir los errores de los hereges, o para exercicio de las cosas de la Fe. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en la question citada. La razon es clara, porque esto no contradize a la Fe.

D. Tho. ar. 7.

Decimatercia conclusiõ. Cosa prohibida es a los seglares el disputar de las cosas de la Fe en publico, o en secreto. Esta conclusion està determinada en el derecho, en el qual, se manda esto so pena de excomunion mayor. Ha se de aduertir lo primero con Caietano en el lugar citado, que la pena de descomunion, que se pone en aquel derecho no es lata, sino cominatoria, y ansi la descomunion no se incurre luego. Lo segundo se ha de aduertir, que esta ley por ser odiosa, y en razon de ser odiosa se ha de restringir a la disputa, formalmẽte hablando, que es, quando es para confundir los errores de los hereges, o para confirmar los dudosos en la Fe. Esto esta prohibido en aquel derecho a los seglares, porque quando la disputa se haze para exercitarse, es como disputa material, a la qual se admiten algunas vezes los seglares, para honrar y authorizar la disputa. Lo tercero aduierte Caietano, que si el seglar es hombre docto, y que tiene letras, podra disputar aun formalmente, principalmente en caso de necessidad. Porque la razon de la ley es, que los seglares comunmente no tienen letras para disputar contra los hereges, y confirmar los dudosos. Y esta razon cessa en el tal caso.

Cap. quicunque, de hereticis, in 6. §. inhibemus.

La duda es acerca desto, porque aunque cesse la razon de la ley en particular, si queda en comun, y en general, obliga la ley. Como se vee en la ley del ayuno, que obliga a todos, aunque la razon de la ley, que es reprimir las passiones, cessa en muchos particulares. Luego en nuestro caso, aunque cesse la razon de la ley en este particular, si queda en comun, obliga.

A esta duda se responde, que con todo esso el tal seglar puede disputar contra los hereges. Esto consta del vso muy recebido. Los seglares que son hombres doctos disputan contra los hereges, no solamente con palabras, sino tambien con escriptos, como lo hizo el Rey de Inglaterra Henrico Octauo.

Quartadecima conclusion. Los infieles, aunque esten subjectos a los Principes Christianos, no los han de compeler a la Fe: y lo contrario es pecado mortal. Esta conclusion es contra Scoto, y cõtra Gabriel. Pero nuestra conclusiõ es certissima, y la tiene Santo Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores en la distinction citada, Durãdo, Palude, el Maestro Soto, y Ricardo. Y prueuase lo primero: porq̃ Christo quando embio a sus discipulos a predicar, no los armò con poder, ni con armas, sino con milagros, y doctrina, y mansedumbre. Lo se-

Scot. in 4. d. 5. q. 9. Gab ibi. dub. 5. D. Tho. 2. 2. q. 10. art. 8. Sot. in 4. d. 5 art. 10. Ric. d. 6. artic. 3. q. 1.

Digitized by Google

Lo segundo se prueua, del vso de la Iglesia, q̃ nunca compele a los fieles, aunque sean subjectos a los Principes Christianos, como se vee claramente en los Iudios, que viuen en Roma. Lo tercero se prueua del Derecho, en el capitulo, Maiores, dōde se determina por Innocencio Tercero, ser contrario a la religion compeler a alguno a la Fe. Lo mismo se determina en otro derecho. Lo vltimo se prueua de la demostracion Theologica de Santo Thomas, porque el creer ha de ser grandemente libre, y voluntario. Luego no es licito compeler a la Fe, y es contra la misma religion.

Cap. maio. de baptism. & eius effec. c. sicut. Iudæs, de Iudæis, & Saracenis.

Quinta decima conclusion. El Principe Christiano licitamente puede compeler a los infieles sus subitos en lo que pertenece al culto de vn Dios, y a las costumbres politicas, aunque no siempre conuiene vsar deste poder. Esta conclusion tiene dos partes, y ambas las tienen los Doctores citados, particularmente los discipulos de Santo Thomas, en el lugar citado. La primera parte se prueua del Derecho Ciuil, en el qual Constantino Emperador manda, q̃ se cierren los templos de los Paganos, y que no sacrifiquen a los Idolos. Lo mismo confirmo Valentino en el mismo Codigo, y lo probo Sã Ambrosio. Lo segundo se prueua, porque sino fuera Principe Christiano les podia obligar a guardar la ley natural: pues les puede obligar, y compeler a guardar la ley positiua. Luego siendo Principe Christiano tambiē podra compelerlos lo mismo. Porque por ser Christiano no pierde su derecho. La segunda parte se prueua, porque muchas vezes los Principes Christianos en orden a los subditos Christianos, permiten muchos males por otros mayores bienes. Luego lo mismo sera en orden a los infieles. Particularmente, que con la blandura, y suauidad se conuertirā mas facilmente a la Fe.

Leg. 1 Codice. de Paganis, & eorū templis. D. Amb. Epis. 30. ad Valent. Imperat.

Sexta decima conclusion. El Principe Christiano no puede castigar los pecados contra naturaleza de los subditos infieles, sino es, que primero aya establecido ley penal contra los tales vicios. Esta conclusion enseñan todos los Thomistas en el lugar citado. Prueuase lo primero, del capitulo final de *Constitutionibus.* En el qual todos los Doctores enseñan nuestra conclusion. Lo segundo se prueua, porque el Principe Christiano, no puede castigar la fornicacion cometida, antes que aya ley penal. Luego lo mismo sera respecto de los infieles. El Principe Christiano todo el tiempo, que no establece ley contra los tales vicios, es visto permitirlos.

Decimaseptima conclusion. Aunq̃ los Principes Christianos tuuiessen derecho para dar guerra a los infieles por los pecados de infidelidad, o cometidos contra la ley de naturaleza, no seria bien hecho vsar del tal derecho. Esta conclusion enseñan todos los discipulos de Santo Thomas, en el lugar citado. La razō es, porque esta es la piedad y bondad de la Iglesia, que no vsa de su derecho por el escandalo, que puede nazer de ay, blasphemando los infieles el nombre de Dios, y haziendose odiosa la Fe con la guerra que les dan. Luego no es licito vsar deste medio. Esta razon se cōfirma, porque este medio no es conueniente para que los infieles se conuiertan a la Fe Christiana. Luego no es licito.

Decima octaua conclusion. Los Principes Christianos, o el Papa, no puedē compeler a los infieles no subditos a la Fe, ni castigarlos por los pecados ya cometidos cōtra la ley natural, ni por la infidelidad. Esta conclusion es contra Maiores, y contra Hostiense. Pero nuestra cōclusion es de todos los Theologos citados, y particularmente se ha de ver vna repeticiō del Padre Maestro Victoria, y vn tratado de Fray Bartholome de las Casas Obispo de Chiapa. La primera parte se prueua; porq̃ los Principes Christianos no pueden compeler a la Fe a los infieles subditos suyos. Luego menos podran compeler a los subditos. La segunda parte se prueua: porq̃ los Principes Christianos, no pueden castigar los pecados cometidos contra la ley natural, sino es q̃ primero ayan establecido ley penal contra los tales pecados. Y los tales Principes Christianos no pueden establecer ley alguna en orden a los infieles no subditos, como es cosa notoria. Luego no pueden castigarlos por los pecados cometidos contra la ley natural. De lo qual se sigue, que el Rey de España por este titulo y razon, no pudo priuar los Indios Occidentales de sus bienes.

Maior. in 4. d. 44. Hostiens. quod super ... de Vo... & Voti redemptio...

Decimanona conclusion. Los infieles no subditos a los Principes Christianos no pueden ser compelidos a oyr el Euangelio, quando sus Principes, y Gouernadores repugnan oyr el Euangelio. Esta conclusion es contra Maiores en el lugar citado: pero tienenla todos los discipulos de Santo Thomas. La razon es, porque sino es licito compelerlos a creer, tampoco sera licito compelerlos a oyr el Euãgelio. Porque los mismos inconuinientes se siguen de lo vno, que de lo otro.

Vigesima conclusion. Probable cosa es, que el Principe Christiano puede compeler los infieles sus subditos vna vez a que oyan el Euangelio, y lo contrario tambien es probable. Esta conclusion enseñan quanto a ambas partes todos los discipulos de Santo Thomas en el lugar citado. La primera parte se prueua, porq̃ el Principe Christiano puede compeler a sus subditos los infieles a q̃ vengan a la audiēcia Real a oyr negocios pertenecientes al Reyno, y entonces les puede hazer proponer el Euãgelio, como negocio tocante y perteneciente a su republica. Luego puedelos compeler a oyr el Euãgelio vna vez. Esta parte se ha de entēder, sino

BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE
Digitized by Google

sino se sigue escandalo contra el Euangelio. Porque siguiendose no seria licito. Por lo qual no seria licito compelerlos muchas vezes. Porque entonces seguir sehia escandalo. La segunda parte de la conclusion se prueua, porque comunmente se sigue escandalo de compelerlos a oyr el Euangelio, y si entendiessen que los llaman a esso, antes se engendraria en sus coraçones odio contra el Euangelio. Luego no es licito. Esto se cófirma del vso de la Iglesia, que nunca compele a oyr el Euangelio a sus subditos. Verdad es que esto puede tener solucion: porque los tales ya saben el Euangelio, y lo han oydo, y pecan contra la Fe.

Vigesimaprima conclusion. Los infieles por la infidelidad no pueden ser despojados de sus bienes, y tienen verdadera jurisdicion, y dominio. En esta conclusió conuienen todos los Doctores alegados. Prueuase lo primero del Concilio Constanciense: en el qual se condena por error el dezir, q̃ por el pecado mortal se pierde el dominio, y ansi dezir que se pierde por la infidelidad tiene gran affinidad con este error. Lo segundo, si se perdiesse el dominio por la infidelidad por ser tan graue pecado, mucho mejor se perderia por el odio de Dios, que es mas graue pecado. Lo qual no concede Doctor ninguno. Lo vltimo, porque esta es comun sentencia de todos los Theologos.

Concil. Constan sess 8. errore. 15.

Acerca desta conclusion ay vna difficultad, de vna Bulla de Alexandro Sexto para los Reyes Catholicos. En la qual les concedio dominio de todas las Islas que se auiã hallado hasta aquel tiempo, y que se hallassen despues. Luego los Reyes de España tienen verdadero dominio de aquellas Islas, y no los infieles.

A esta duda digo lo primero, que despues Paulo Tercero determino que los Indios verdaderamente eran hombres capaces de la vida eterna, y que tenian verdadero dominio de todas sus cosas. Digo lo segundo, que el Papa no pudo dar a los Reyes Catholicos el dominio, que el no tenia, solamente tiene poder en ordẽ al reyno espiritual: quando fuere necessario en orden al bien espiritual de la Iglesia, vsar delos bienes temporales, puedelo muy bien hazer. Pero este poder esta tan junto con la authoridad del Papa que no lo puede cometer de assiẽto a otro: pero puede por algun tiempo como lo enseña el Maestro Victoria, y Soto.

Victo. relect. 1. de Indijs. nu. 27. & relect. de potestate Eccle. Sot. lib. 4. de iustit. q. 4. art. 1.

Digo lo tercero, que el Papa concedio aquel poder, por algun tiempo a los Reyes Catholicos, y que quitassen los impedimentos que podian leuantarse contra el Euangelio, y que si algunos Indios se conuirtiessen ala Fe fuessen sus tutores, y los amparassen, y que tuuiessen sobre ellos vna manera de potestad Imperial, como tienen los Emperadores sobre algunos Reyes Christianos. Pero no pudieron deponer Reyes ni quitarles su authoridad, ni poner otros en su lugar, sino fuesse en caso, que los mesmos Principes infieles hiziessen injuria a nuestra Fe. Entonces muy bien les podian deponer, y en su lugar poner otros.

Vigesimasecunda conclusion. Los Principes Christianos no pudieron castigar, ni dar guerra a los infieles por el pecado de idolatria, ni por otros pecados contra la razon natural, aunque les huuiessen amonestado, que no cometiessen aquellos vicios. Esta conclusion tiene Caietano, Soto, y el Obispo de Chiapa, y Victoria. Y prueuase del Derecho enel capitulo, Dominus, y en el capitulo, notanda vigesimatertia, quæst. secunda. En los quales se determina esta verdad. Lo segundo, por el pecado de idolatria, y por otros pecados contra la ley natural, no se haze injuria alguna a la Fe Catholica, ni a los Principes Christianos. Luego los Principes Christianos por estos pecados no les puedẽ castigar, ni dar guerra. Otras razones se traen en los Derechos citados.

Caieta. 2. 2. q. 66. art 8. Sot. in 4 d. 5 q 1. art. 10. Episc. de Chiapa, in Apol. contra Sepul. Victo. relect. 1. de Indijs, nu. 40.

Vigesimatertia conclusion. Los infieles pueden ser compelidos para q̃ no impidan nuestra Fè, y religion cõ persecuciones y blasphemias. Esta conclusió enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque la republica Christiana es republica perfecta. Luego tiene authoridad de castigar las injurias, que le hizieren. Esto se confirma: porque la republica temporal tiene authoridad de castigar las injurias, que le hizieren, en las cosas temporales. Luego la republica espiritual tendra authoridad de castigar las injurias, que le hizieren de las cosas espirituales: porque es mas razon.

Desta conclusion se sigue, que si algun predicador del Euangelio llegasse a las Indias, o a otras naciones de infieles, y huuiesse algunos, q̃ quisiessen oyr el Euangelio, si el Principe de los tales infieles impidiesse el tal ministro, entonces el Principe Christiano le podria compeler para que los dexasse oyr el Euangelio. Porque esto no es compeler a oyr el Euangelio, o a creer, sino defender los innocentes, que tienen derecho para oyr el Euangelio, y a los predicadores, que tienen derecho para predicarle. Pero ha se de aduertir, que si vn Principe destos infieles impidio vna vez la predicacion del Euangelio, y despues se arrepiente, y da lugar a que se predique, aunque es verdad, que la Iglesia tiene authoridad de castigar al tal Principe, con todo esso no seria licito vsar de la tal potestad: porque de ay naceria escandalo para los demas Principes infieles.

Acerca desta conclusion es la primera duda. Si es licito compeler los infieles, q̃ no impidan nuestra Fe cõ blasphemias. La razon de dudar es, porque seguir sehia, que el Principe Christiano podria castigar los infieles por la idolatria, lo qual es falso, como queda dicho. Que se siga pare-

Digitized by Google

parece claro delo que dize Santo Thomas,que la idolatria incluye vna gran blasphemia: porque quita a Dios la singular excelencia de dominio,que tiene.

D. Thom. 2. 2.q.94.art. 3.ad 2.

A esta duda facilmente se responde de la doctrina del mismo Doctor,que dize, que ay dos maneras de blasphemia. Vna formal,que consiste en palabras,y por semejante blasphemia cótra nuestra religió,es licito castigar y dar guerra,porque es injuriosa a la religion Christiana. Otra blasphemia ay material, de la qual habla Santo Thomas, en el lugar citado, y esta incluye la idolatria:y por esta no es licito castigar ni dar guerra a los infieles. Porque de essa manera seria licito dar guerra a los Indios:los quales con las obras materialmente hazen guerra a Christo. Esta manera de blasphemia no es injuriosa contra nuestra religion.

D. Thom. 2. 2.q.13.

La segunda difficultad es, porque mas graue peccado es la infidelidad, y aborrecimiento de Dios, que no la blasphemia. Luego si es licito dar guerra a los infieles por la blasphemia,tambien sera licito darle guerra por la infidelidad,y aborrecimiento de Dios.

A esta duda se responde, que para dar guerra, no se ha de tener atencion a la grauedad del pecado,sino a la injuria que se haze ala Iglesia, o a la republica. Y la blasphemia formal cótra nuestra Fe,es grandemente injuriosa,y assi por ella es licito dar guerra a los infieles. Pero la infidelidad y aborrecimiento de Dios, aunque son injurias hechas a Dios,y el es juez de ellas, pero no son injurias hechas a la republica Christiana,por lo qual la tal republica no puede castigar estos pecados.

De lo qual se sigue,que si vn infiel con las palabras niega a Christo, pero no trata de apartar los demas de oyr el Euangelio,o de peruertir los que se han conuertido ni burla de nuestra Fe,no puede el Principe Christiano castigarle: porque este tal no haze injuria ninguna a nuestra Fe.De otra manera qualquier Principe Christiano podria castigar qualesquier infieles,porque có las palabras niegan a Christo. La tercera duda es, quando en alguna prouincia de infieles ay algunos tan peruersos,que induzen a los demas a idolatria, o al peccado nefando,o a otros peccados contra la ley de naturaleza: y esto viendolo el Principe de aquella republica,y permitiendolo: de tal suerte, que comiença a corromperse toda la republica. La duda es, si otro Principe de otra republica que guarda la ley de naturaleza, podra compeler a estos tales, que guarden la ley de naturaleza, y que no hagan cosas semejantes. La razon de dudar es: porque en este caso es defender los innocentes que aura muchos en la tal republica. Luego licito es. En esta difficultad algunos Doctores por la razon hecha, affirman ser licito.Para declarar esta difficultad se ha de aduertir,que los que induzen a estos pecados se puedé auer de vna de dos maneras. La primera es, quando induzé por fuerça,o por engaño. La segunda manera, quando induzé sin violencia,ni fraude,persuadiédo con razones,o có dadiuas. Esto supuesto. A la difficultad digo lo primero, quando induzen a estos pecados por fuerça, y violencia,o por engaño, pueden ser compelidos,que no lo hagan, no solamente del Principe,que guarda la ley natural,sino de qualquier otro. Esto enseñan todos los Thomistas en el lugar immediatamente citado. La razon es,porque los que induzen desta manera hazen grandissima injuria,a aquellos, que induzen. Luego qualquiera puede compelerlos a que no les hagan semejante injuria.

Digo lo segundo, que si induzen a estos pecados de la segunda manera no pueden ser compelidos a que no lo hagan, del Principe, que guarda la ley de naturaleza, ni de otro ninguno.

Esto enseñan los mismos authores. La razó es, porque a estos tales no se les haze injuria. Porque como communmente dizen los Theologos:al que sabe,y quiere vna cosa no se le haze injuria. Luego los que induzen no pueden ser compelidos, por via de defension. Por lo qual estos pecados se han de impedir castigandolos: lo qual no puede hazer nadie, sino el proprio Principe.

Vigesimaquarta conclusion. Quando en alguna republica ay algunos,que sacrifican hombres a Dios,o a los Idolos, pueden ser compelidos a que no los sacrifiquen,aunque los sacrificados lo quieran. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque se les haze grandissima injuria. Como diremos abaxo en lo de dominio,la republica ni el hombre no es señor de la vida, sino guarda constituyda,por la misma naturaleza, de tal suerte, que aunque quiera el mismo hombre, que le quiten la vida,queda lugar de hazerle injuria. Luego pueden ser compelidos a que no hagan semejante agrauio.

Esta conclusion se ha de entender, con condicion que los amonesté primero,que no sacrifiquen hombres: porque de otra suerte seria castigarlos y no defender el innocente,lo qual en ningnna manera es licito. Tambien se entiéde la conclusion con otra condicion, y es que los sacrificados no estuuiessen justamente condemnados a muerte. Porq entonces no serian homicidas sino idolatras, y por la idolatria no es licito dar guerra,como queda determinado. Finalmente se ha de entender la conclusion con condicion, que con la guerra no mueran mas innocentes,que auian de ser sacrificados, porque entonces no seria licito el compelerlos, pues se sigue mayor daño.

Desta conclusion, y de su razon se sigue claramente

ramente, que es licito matar los hombres tan feroces, que a manera de fieras y como Tigres comen los hombres, porque estos tales actualmente son aggressores del genero humano. Luego licito es a los Principes Christianos por via de defension matar estos hombres. Y no es necessario amonestarlos primero, si ellos son tan crueles, porque la admonicion seria ociosa. Verdad es, que si huuiesse otro camino para impedirlos, no los auian de matar, porque el matarlos no seria defension, sino castigo, lo qual no es licito.

Vigesimaquinta conclusion. El Summo Pótifice tiene authoridad de priuar a los infieles del dominio que tienen y jurisdiccion sobre los fieles.

Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados. Y prueuase, porque San Pablo reprehende los fieles, porque tratan sus negocios en los tribunales de los infieles, a los quales estauan subditos. Luego authoridad ay en la Iglesia de librar los fieles de la jurisdiccion de los infieles. Esto se confirma: porque esto conuiene a la buena gouernacion de la Iglesia, que sus hijos no sean menospreciados de los infieles, pleyteando delante dellos. Lo segundo se prueua: porque el matrimonio, que de su naturaleza es indissoluble, puede la Iglesia deshazerle, si el vno de los casados se conuierte a la Fe, quedando el otro en su infidelidad, y no dexando al otro viuir sin injuria de su criador. Luego la Iglesia tiene authoridad de librar los fieles de la jurisdiccion de los infieles. Lo vltimo se prueua, porq̃ como consta del derecho, el hijo de vna muger fiel, le quitan de la tutela del padre infiel, por el peligro q̃ puede auer. Luego poder ay en la Iglesia de librar a su hijo de la jurisdiccion de los infieles. Desta conclusion se sigue, q̃ pudo muy bië el Sũmo Pontifice librar los fieles, que se han conuertido a la Fè del dominio, y jurisdiccion de los infieles: como lo enseña el Angelico Doctor, y ansi lo ha hecho de hecho, como consta del derecho. Por esta razó pudo muy bien el Summo Pontifice vsar deste poder acerca de los Indios Occidentales: y pudo hazer que los que de ellos se conuirtiessen a la Fe, no quedassen subjectos a los Principes infieles: porque no los escandalizassen, ni los molestassen, y los boluiessen a hazer idolatras. Este es el principal titulo, que tiene el Rey de España, y los demas Reyes Christianos acerca de los Indios Occidentales.

D. Paul. 1. Corin. c. 6.

28. q. 1. cap. Iudae.

D. Thom. 2. 2. q. 10. art. 10. c. cũ sit, de Iudaeis & Sarracenis.

Vigesimasexta conclusion. Los ritos y ceremonias de los infieles se han de suffrir por otro mayor bien, o por euitar otro mayor mal: quãdo los infieles son subditos de los Principes Christianos.

Esta conclusion enseñan Santo Thomas, y todos sus discipulos. La razon es: porque el permitir el mal es obra propria de la ley, como lo enseña el mismo Doctor. Permitesele a los infieles algunas vezes la idolatria por otro mayor bien: porque los infieles tratandolos con blandura mas facilmente se conuierten a la Fe. Otros vicios cótra el proximo no se hã de permitir tan facilmëte en la republica, porq̃ turbã mas la paz de la republica: y el Principe ha de procurar de conseruar la republica en paz.

D. Thom. 2. 2. q 10. art. 11. & 1. q 92

Para declarar algunas cosas pertenecientes al commercio con los infieles, en compras y ventas se ha de aduertir, que las cosas que se venden a los infieles, son de dos maneras. Vnas que de su naturaleza tienen buen vso: como la vestidura, y el cordero. Otras ay, que de su naturaleza se ordenan a mal fin, como la vestidura sacerdotal, que de su naturaleza se ordena a sacrificar, y las Synagogas de los infieles. Esto supuesto.

Vigesima septima conclusion. Vender a los infieles las cosas que de su naturaleza se ordenan a mal fin y a los ritos de los infieles, es pecado mortal, venderlas a aquellos, que han de vsar de ellas para mal fin: como el vender vna vestidura sacerdotal, o vn idolo a vn infiel para sus ritos.

Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y Cayetano, y todos sus discipulos en el lugar immediatamente citado, en la solucion del quarto argumento. La razon es: porque el que vende estas cosas a los infieles concurre a obrar có ellos aquellas obras, que son pecado mortal, pues les da instrumentos de si ordenados a pecado mortal. Luego no es licito.

Desta conclusion se sigue, que los fieles no puedë edificar nĩ reparar las Synagogas de los infieles, y si lo hazen pecan mortalmente. Porque las Synagogas de su naturaleza se ordenan al culto, y reuerencia de los Idolos.

Vigesimaoctaua conclusion. Las cosas, que de su naturaleza no se ordenan al culto, y rito de los infieles, licito es vendersela, aunque sepamos que ellos han de vsar dellas para mal fin, como el que se las vende no pretenda el tal fin. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque las tales cosas no se ordenan intrinsecamente al mal, ni el que las vende pretende el tal mal. Luego licito es venderles estas cosas.

Cap. VI. De la heregia que es contraria a la Fè.

PRimera conclusió. La difinicion de la heregia es buena. Heregia es error pertinaz, có trario manifiestamëte a la Fè Catholica, en aq̃l que ha professado la Fe. Esta conclusion es de Sancto Thomas y todos sus discipulos, y todos los Doctores con el Maestro, y los Canonistas, y Summistas, particularmente Syluestro, y Cayetano, Turrecremata, y Cano, y Nauarro. Esta

D. Thom. 2. 2. q 11. art. 1. & 2. Magist. in 3 d. 13 24. &

Digitized by Google

25. & in 4. d. 13. Canoniſt. in decr. d. 24. q. 13. & in tit. de hære. Sum. Ver. hæreſis. Turrecr. p. 2. ſua Sum. lib. 4. Canus lib. 12. de locis à c. 8. vſq; ad 11. Nau. in Man. c. 11. nu. 17.

Eſta diffinicion ſe ha de explicar, porque por ella ſe diſtingue la heregia de todas las eſpecies de infidelidad: que ſon Paganiſmo, y Iudaiſmo. En aquella particula, error, que es como genero, ſe declara ſer neceſſario para la razon de heregia que ſea error, como luego declararemos. En las demas particulas ſe declaran las differēcias, que ay entre la heregia, y las demas infidelidades.

Segunda concluſion. De razon de la heregia es el error. Eſta concluſion enſeñan todos los Doctores citados. La razon es, porque la heregia es contraria a la Fè, que eſta en el entēdimiento, y cree las verdades diuinas. Luego la heregia ha de dezir error en el entendimiento.

Acerca deſta concluſion es la primera difficultad, de vn hombre, que tiene certiſsimo aſſenſo de todas las verdades de la Fè: pero eſta tan mal affecto, y tan mal diſpueſto, que no creeria las verdades de la Fè, ſi los teſtimonios y argumentos no le conuencieſſen. Eſte tal verdaderamente es herege, y pierde la Fè, y no tiene error ninguno en el entendimiēto: como es coſa notoria. Luego el error no es neceſſario para la heregia. Que pierda la Fè conſta: porque no cree los myſterios: porque lo dize la primera verdad, y los propone la Igleſia, ſino por los argumentos y teſtimonios.

A eſta difficultad digo lo primero, que ſin duda ninguna eſte tal perderia la Fè, anſi lo enſeñan todos los Doctores citados, particularmente los diſcipulos de Sancto Thomas, porque eſte tal no cree por la razon formal de la Fe, ni tiene pia affeccion a las coſas de la Fe. Luego pierde la Fe. La mayor difficultad es, ſi el tal con todo rigor ſea herege. Algunos Doctores enſeñan, que eſte tal en todo rigor no es herege, aunque pierde la Fè. Y algunos hōbres graues de la eſcuela de Sancto Thomas tienen eſta ſentencia por probable. Digo lo ſegundo, que eſte tal verdaderamente es herege, y lo cōtrario no me parece probable. Eſta es comun ſentencia de todos los Doctores: porque eſte tal repugna a la Fè, y la contradize, y eſta en alguna eſpecie de infidelidad. Luego eſte tal es herege, porque ha profeſſado la Fè. Eſto ſe cōfirma, porque eſte tal peca contra la Fe que ha profeſſado. Luego es herege. Confirmaſe lo ſegundo, porque eſte tal no tiene pia affeccion a las verdades de la Fè. Luego peca contra la Fè.

A la razon de dudar ſe reſponde, q̄ aunque eſte tal no yerre acerca de las verdades de la Fè en particular, pero tiene error acerca de la razon formal de la Fe: porque eſte tal no cree por la primera verdad, que reuela eſtos myſterios, ni cree con la certidumbre ſobrenatural, que ellos piden. Lo ſegundo ſe puede dezir, que aunque eſte tal no tēga formalmēte error, pero tienelo como virtual, y interpretatiuamente. Porque le tiene en la preparacion de ſu anima, eſto es, porque eſtà aparejado y diſpueſto para tenerle. Por lo qual en la diffinicion de heregia, quando ſe pone error, como de ſu neceſsidad, ha ſe de entender de error formal, o virtual, è interpretatiuo.

La ſegunda difficultad es, de vn hombre, que cree todas las coſas que pertenecen a la Fè Catholica, pero eſtà de tal ſuerte affecto, y diſpueſto, que dentro de ſu coraçon dize: Si yo hallaſſe otra mejor religion, que la de Chriſto, recebirla hia, y abraçariame con ella. Eſte tal es herege: porque por lo menos duda de la religion Chriſtiana. Y no tiene error ninguno en el entendimiento. Luego el error no es neceſſario para la heregia.

A eſta duda ſe ha de reſponder, que eſte tal es herege. Anſi lo enſeñan todos los diſcipulos de Sancto Thomas en el lugar alegado. Porque por lo menos duda de las coſas certiſsimas de la Fe. Y el que duda es hereje, como luego diremos. A la razon de dudar ſe ha de reſponder, que eſte tal virtualmente, è interpretatiuamente tiene error. Porque no tiene por tan ciertas las coſas de la Fè, como ellas ſon.

La tercera difficultad es, del que duda en la Fè. Eſte tal es verdaderamente herege, como ſe determina en derecho. Y eſte tal no tiene error ninguno en el entendimiento: porque no tiene aſſenſo, ni diſſenſo. Luego no es neceſſario el error para la heregia. Cap. 1. de hæreticis.

En eſta difficultad ſe ha de aduertir, que de quatro maneras puede vno dudar de las coſas de la Fè. La primera manera es, ſin deliberaciō por lo menos perfecta, y cō inaduertencia. De ſuerte que ſea vn mouimiento que antecede la deliberacion de la voluntad perfecta, que los Theologos llaman motus primo primus, o primus ſecundus. Y de eſta manera ſuelen dudar muchos hombres muy firmes en la Fe, ſin aduertir lo que hazen. La ſegunda manera de dudar es, quando procede de deliberacion del animo, que lo vee, y lo aduierte, pero duda ſin pertinacia. La tercera manera de dudar es, quā do vno duda, ſi ſu aſſenſo es de Fe, o ſi es herege. La quarta manera de dudar es, de las coſas de la Fe con deliberacion perfecta y con pertinacia.

Digo lo primero, que el que duda de las coſas de la Fe, de la primera manera no es herege. La razon es, porque no es pecado ninguno, y ſi es pecado tan ſolamente es venial.

Digo lo ſegundo, que el que duda de la ſegunda manera, no es herege. Porque de razon de la heregia es la pertinacia: y el tal no tiene pertinacia.

Digo lo tercero, que el que duda de la tercera manera, no es herege. Lo primero, porque no tiene pertinacia. Lo ſegundo y principal; porque como deſpues diremos, no eſta vno

Digitized by Google

obligado a creer, que su assenso, y su creer es de Fe sobrenatural, ni es de Fe, que el es Christiano. Luego aunque dude de ello no es herege.

Digo lo quarto, que el que duda de la quarta manera, verdaderamente es herege. Esto enseñan todos los Doctores. Nauarro in Manuali, cap. 11. num. 17. y cita a Maiores. Prueuase, de aquel capitulo primero de hæreticis, en el qual se pone como por fundamento, que el que duda de las cosas de la Fe es herege. Esto se confirma, porque en el Concilio Vienense, se determina, que es herege, el que duda, si el alma es forma del cuerpo. Lo segundo, el que duda de las cosas de la Fe pierde la Fe, como es cosa notoria. Luego es herege, porque el Christiano no puede perder la Fe, sino es por heregia. Pero ha se de aduertir, que este tal no es perfectamente herege, como aquel que tiene error expresso.

A la razon de dudar se ha de responder, que el que duda si se considera metaphysicamente, ni cree, ni dexa de creer; pero moralmente hablando, y en el exercicio, el que duda tiene vn gran error, y es que lo que dize la primera verdad, no es tan cierto, o duda si lo dize la primera verdad. De lo qual se sigue que la Fe no solamente contradize el manifiesto error, sino el dudar.

Tercera conclusion. La pertinacia es de razō de la heregia, de tal suerte que no puede ser vno herege sino es pertinaz. Pertinacia no es otra cosa, sino vn demasiado llegarse a su propria sentencia: y pertinaz es el que se llega, y se abraça demasiadamente con su propria sentēcia y parecer. De suerte, que como dize muy bien Sylueſtro, para ser vno pertinaz, no es necessario, que perseuere mucho tiempo en el error, sino basta que a sabiendas, y viendolo, y entendiendolo, se aparte de la authoridad de la Iglesia. Y ansi puede vno ser herege en vn instante. De suerte, que se llama pertinaz el que a sabiendas se aparta de la authoridad de la Iglesia. Porque este tal demasiadamente se abraça con su parecer, pues por el se aparta de la authoridad de la Iglesia.

Syl. v. heresis. §. 2. & 7.

Esta conclusion ansi declarada, es de todos los Theologos, y Iuristas en el lugar alegado. Y prueuase lo primero del Derecho en muchos capitulos, en los quales por razō de heregia se pide presumpcion, y arrogancia que es madre de la pertinacia. Y en otros se dize ser herege el que pertinazmēte affirmare alguna cosa contra la Fe. De todo lo qual se sigue, q̄ la pertinacia es necessaria para la heregia. Lo segūdo se prueua: porque el q̄ no es pertinaz cōtra la Iglesia, no se aparta de la razon formal de la Fe, q̄ es la primera verdad, que reuela estos mysterios: ni se aparta de la Iglesia. Luego no es herege. Lo vltimo se prueua: porque muchos Santos han tenido errores contra la Fe, y no son hereges, porque no son pertinaces. Luego el ser pertinaces es necessario para ser hereges.

Cap. Dānamus de Summa Trinitate. c. Vnico, de Sum. Trinit. in 6. in Clem. Vnica de Sum. Trinita.

Desta conclusion se sigue lo primero, que si vno no cree vna proposicion que no es de Fe, pero piensa el que es de Fe, y que la tiene diffinida la Iglesia, este tal es herege. La razon es, porque este tal tiene vn error pertinazmente, y es que la Iglesia no es infallible en las cosas, que propone como de Fe.

Lo segundo se sigue, que no puede ser herege ninguno que juntamente juzga, que es herege. Este documento es necessarissimo para los escrupulosos, que piensan y juzgan, que son hereges, y realmente no lo son. Es exemplo a proposito del que juzga, que es loco, y sin juyzio, y se tiene por tal, y por el mismo caso no lo es, ni lo puede ser.

Ha se de notar para los escrupulosos

La razon es: porque el que juzga que es herege, juzga que es falso y heregia aquello, que cree, y esto es verdad. Luego no es herege. El engaño esta, en que en vnas reflexiones, que haze piensa, que consiente en la heregia, y realmēte no consiente. Esto se ha de aduertir tambiē, para sossegar las consciencias de algunas personas Santas, que tienen escrupulos, y se atormentan con alguna manera de dudas. Pareceles que dudan de las cosas de la Fe, y real y verdaderamente no dudan: sino padecen estas tentaciones contra su voluntad. Estos tales, por lo menos, no son pertinaces en el dudar, y ansi no son hereges. El argumento clarissimo desto es, que en estas tentaciones, y dudas padecen grandissima pena, y es estraño el tormento, que tienen, pareciendoles, que dudan, y que no creen. Argumento grandissimo, que padecen estas tentaciones, y dudas sin quererlas, y sin pertinacia, y ansi no son hereges. Antes comunmente la gēte pia, y religiosa se exercita entonces en creer los mysterios de nuestra Fe, y merece mucho delante de la diuina Magestad. Yo he visto muchos, que padecian estos tormentos, y tentaciones, y los he consolado, y sossegado con la doctrina desta conclusion.

Quarta conclusion. El error acerca de los mysterios de la Fe, por ignorancia vincible, y culpable, y aunque sea crassa no es heregia: y el que tiene el tal error no es herege. Pongo exemplo en vn rustico, que por ignorancia crassa, y culpable cree que ay quatro personas en la Santissima Trinidad. Este tal no es herege. Esta es comun sentencia de todos los Theologos, particularmente Thomistas, y la tiene Nauarro en el lugar alegado. La razon es: porque este tal no es pertinaz ni se aparta de la razon formal de la Fe.

La duda es acerca desta conclusion: porque el que mata a vno por ignorancia vincible, y culpable y crassa, peca el mismo pecado: o por lo menos de la misma especie, que si lo matasse a sa-

Digitized by Google

a sabiendas, y es verdaderamente homicida. Luego el que tiene error contrario a la Fè por ignorancia vincible, y culpable, y crassa es herege, como el que tiene error a sabiendas.

A esta duda se responde, que no es la misma razon. Porque la heregia de su naturaleza pide pertinacia, y que se haga a sabiendas, lo qual no pide el homicidio. Y en este lugar no se puede dezir mas.

La segunda duda es, de los que tienen algun error por ignorancia affectada, si este tal es verdaderamente herege. Ignorancia affectada, es ignorancia pretendida, y que no quiere saber de proposito. En esta difficultad es la primera sentencia, que el que tiene algun error contra la Fè, por ignorancia affectada es verdaderamente herege: y el tal error es verdadera heregia. Esta sentencia tiene el Maestro Cano y otros muchos Theologos. La razon desta sentencia es, porque este tal quiere ignorar por errar contra la Iglesia, y ansi parece, que formal y expressamẽte quiere el error cõtra la Iglesia. Esta sentencia es probable, y tiene harta apparẽcia.

Can lib 12. de locis. c. 9.

A esta duda se responde, ser mas probable lo contrario. Esta sentencia tienen muchos Thomistas en el lugar alegado, y entre ellos el Maestro Bañez. La razon es: porque este tal esta aparejado para que la Iglesia le corrija. Luego no es pertinaz, y por consiguiente no es herege. A la razon de dudar se ha de responder, que el tal no quiere el error contra la Iglesia formal y expressamente, sino en la ignorancia affectada.

La tercera difficultad es, de vn niño baptizado, que tiene habito de Fè, y le lleuan a los infieles, y sigue todos sus errores: si este tal es herege. La razon de dudar es, porque el tal no tiene error con pertinacia: porque los errores que tiene nacen de ignorancia. Esto se vee en muchos hereges que viuen entre los Lutheranos, que tienen muchos errores suyos por ignorancia culpable.

A esta duda se responde, que este tal puede perder el habito de Fè, sin heregia, por pecado de infidelidad, que pertenece a Paganismo. Porque la tal infidelidad, ansi como impide el recibir la Fe, tãbien la destruye despues de auerla recibido. Y aunque es verdad que el tal auia recibido la Fè, y professadola en el baptismo, con todo esso en su pensamiento, y estimacion se auia, como si no la huuiera recibido: porque tenia ignorancia de auerla recibido. Lo segundo se puede dezir, que el tal es herege: porque formal y expressamente, o virtualmente tiene alguna pertinacia. Porque hablando moralmente, casi no es creyble, que el habito de Fe, que se le infundio en el baptismo, no incline al tal a creer los mysterios de la Fe: porque su naturaleza es ser vna inclinacion a creer los tales mysterios.

La quarta duda es: Si diessemos vn hombre, que tiene error acerca de todas las verdades de la Fe: pero en general y en comun cree lo que cree, y tiene la Santa Madre Iglesia: si este tal es herege. La razon de dudar es: porque no parece, que puede auer Fe con tener error acerca de todas las verdades de la Fe.

A esta duda se responde, que el tal no pierde la Fe, ni es herege. Esto enseñan todos los Doctores citados. Porque este tal no tiene pertinacia, ni se aparta de la primera verdad, ni de la authoridad de la Iglesia, y por lo menos cree la Sãcta Iglesia: y ansi tiene alguna obra de Fe. De lo qual se responde a la razon de dudar en contrario.

Quinta conclusion. De razon de la heregia, no solamente es error: sino error manifiestamẽte contrario a la Fe. Esta conclusion enseñan todos los Doctores vltimamente citados. Esta palabra se ha de declarar. Ha de ser error contrario a las verdades de Fe. Porque sino es cõtrario a las verdades de Fe, no es herege como se vee si vno tiene error contra las verdades de otras sciencias. Mas ha de ser manifiestamẽte contrario a las verdades de la Fe. Porque la heregia en su intrinseca razon incluye, que el que la tiene vea y juzgue, que el tal error es manifiestamente contrario a la Fe, y a la Iglesia. Y de otra manera no sera heregia.

Sexta conclusion. De razon de la heregia es, que el tal error este en aquel, que ha professado la Fe. En esta conclusion conuienen todos los Doctores citados. La razon es, porque como queda dicho en esto se differencia la heregia de las demas especies de infidelidad, que la heregia es infidelidad en aquel que ha professado la Fe. El professar la Fe, puede ser de dos maneras. Vna manera es con la verdad y con el coraçon, sin el baptismo, como la professan los Cathecumenos. Y estos tales si se apartan de la Fe son verdaderamente hereges: pero no puede la Iglesia proceder contra ellos. De otra manera se professa la Fe exteriormente, como se professa en el baptismo. Y contra estos tales puede proceder la Iglesia, si se apartan de la Fe. De lo que en estas conclusiones queda dicho, se colige bien facilmente, quien es herege en el foro de la consciencia. Porque en el foro exterior han se de seguir algunas reglas, que ponen los Doctores en el lugar citado: y las siguẽ en el tribunal de la Santa Inquisicion, y no pertenecen a este lugar.

Septima conclusion. Fuera de heregia ay otra manera de grados de proposiciones, como son error, proposicion erronea, y que sabe a heregia, y mal sonante, y temeraria, y otros grados de esta manera. Los quales ponen y explican los Doctores en el lugar citado, y muy particularmente el Padre Maestro Cano, y Turrecremata, y se coligen del Concilio Constan-

Can. lib. 12. de lo. th. c. 11. Turre. li. 4. p. 2. c. 9.

ftanciense. Declarar eftos grados no pertenece a efte lugar. Solamente fe ha de aduertir, q̃ aunque es verdad, que fola la heregia deftruye la Fe: pero los demas grados tambien hazen mal a la Fe. Como la vida natural vnas enfermedades la deftruyen, y la quitan, otras le hazen mucho mal y daño: y efta mal difpuefto vn hõbre con ellas. Lo qual digo porque no folamente es pecado mortal contra la Fe, tener alguna heregia, fino tambien tener algun grado de propoficiõ de aquellos. Porque en fu manera fon contra la Fe. No feran tan graue pecado como la heregia: pero reduzenfe a ella. Seran mas graue o menos graue pecado, fegun q̃ el grado fuere mayor, o menor.

Cõcilũ Con. ftan. fef. 8. & 15.

Octaua conclufion. Certifsima cofa es fegũ la Fe, que los hereges juftifsimamente fon caftigados con penas Ecclefiafticas, y efpirituales como fon defcomunion, y priuacion de beneficios, y dignidades Ecclefiafticas, y juftamente fon caftigados en los bienes temporales, como fon en la vida y en la honra, y en los bienes de fortuna. Efta conclufion enfeña Sãto Thomas, y todos fus difcipulos, y todos los Doctores, particularmente el Padre Caftro. Efto fe prueua del Derecho, en el qual fe pone pena de defcomunion latæ fententiæ contra los hereges, y fe ponen otras penas. Lo fegundo fe prueua del vfo de la Iglefia. De fuerte que ay pena de defcomunion, que fe incurre luego contra los hereges.

D.Tho.2. 2. q. 11 art. 3. & 4. Caftro de iufta hære. punit. Cap. ad abolendam e. ex communi. 1. & 2. de hæreticis. 45. d. Canone de Iudæis. Glof in Clemen. Vnica de hære. Adriã. quod lib 8. q. 1. & in 4. in materi. de confef. q. 2. Syl. V. excõmunicatio. 7 §. 14. Anton 3. p. tit. 25. c. 4. Caiet. in hoc art. 3. & in Sum V. hærefis. Palud. in 4. d. 13. q. 3. art. 1. notat in 4. d. 22. q. 2. r. 3. col lat. 5. Nauar. in Manua'i. c. 11 nu. 17.

Nona conclufion. La heregia puramente mental, no es fubjecto capaz de defcomunion, ni fe puede defcomulgar por ella. Efta conclufion es cõtra vna Gloffa, y contra algunos Iuriftas, los quales refiere y figue Adriano. Eftos Doctores enfeñan que fe puede defcomulgar la heregia puramente mental, y que de hecho el que comete la tal heregia efta defcomulgado. Pero nueftra fentencia es certifsima, y comun entre todos los Theologos de efte tiempo. Tienela el Padre Maeftro Victoria fobre el lugar de Santo Thomas, citado Sylueftro, Antonino, Cayetano, Palude, el Maeftro Soto, Nauarro. La razon es: porque la Iglefia en el foro exterior no tiene jurifdicion fobre las obras interiores, y la defcomunion procede en el foro exterior, como es notorio. Luego no puede caer fobre la heregia mental.

Acerca defta conclufion es la duda, porque el Summo Pontifice puede referuar para fi la heregia puramente mental, de tal fuerte, que otro ninguno pueda abfoluer de ella. Luego tiene jurifdicion fobre la heregia puramente mental, y por configuiente puede defcomulgar por ella.

A efta dificultad fe refponde, que no es la mifma razon de la referuacion de la heregia, q̃ de la defcomunion. Porque el referuarla hazefe en el foro de la confciencia, pero la defcomunion procede en el foro exterior. Y en el foro exterior la heregia mental, no fe puede conocer. Y anfi no fe puede juzgar de ella. Pero ha fe de aduertir, que aunque es cierto, que el Papa puede referuar la heregia mental, con todo effo nunca la ha referuado, ni otro pecado mental. La razon es, porque la referuacion de los cafos fe ordenan a la buena gouernaciõ de la Iglefia, y de la comunidad, y para que los Prelados puedan poner remedio en los pecados que turban la paz, y tranquilidad de la republica. Y los pecados puramente interiores no inquietan la Iglefia ni defaffosfiegã las comunidades. Por lo qual no es buen gouierno referuar los tales pecados.

Decima conclufion. Certifsima cofa es, que fi vno pronuncia la heregia en fecreto (como en vn retrete) de fuerte, que no le oye nadie, luego queda defcomulgado, fiendo el herege en lo interior. Efta conclufion es comun entre todos los Theologos, y Iuriftas en el lugar citado. La razon es, porque la Iglefia de hecho defcomulga todos los hereges. Y efte tal es perfectamente herege, pues es herege en lo interior y exterior. Luego queda defcomulgado. Efto fe confirma, porque la tal heregia de fu naturaleza no es oculta. Luego incurrefe defcomunion por ella, aunque no lo aya oydo nadie. Porque la Iglefia defcomulga al que hiere al clerigo en oculta, aunque no le aya vifto perfona alguna. De lo qual fe ha de ver Sãto Thomas, y fus interpretes, y en la materia de defcomunion. D.Tho. 2. 2. q. art. 4.

La primera duda es, porque la tal heregia anfi pronunciada es tan oculta como la mental. Luego fi la mental no efta fubjecta a defcomunion tampoco lo eftá efta.

A efta duda fe refponde, que ay gran diferencia entre la vna y la otra. La puramente mental de fu naturaleza, no fe puede conocer en el foro exterior ni pertenece a el, y anfi no fe puede defcomulgar. Porque la defcomuniõ procede en el foro exterior. Pero la heregia exterior aunque fea muy oculta de fu naturaleze, fe puede conocer en el foro exterior, y anfi efta fubjecta a la defcomunion.

La fegunda duda es. En cafo que vn herege mental del afecto grande que tiene a la heregia, haze algun mouimiento exterior, o con el roftro, o dando alguna palmada, fi efte tal efta defcomulgado. La razon de dudar es, porque la tal heregia fe declara con alguna feñal exterior. Luego efta fubjecta al foro exterior, y a la defcomunion.

A efta dificultad fe refponde breuemente, que el herege que declara fu heregia con qualquiera feñal exterior de tal fuerte, que otro de las circunftancias, que ay puede entender el tal error, queda defcomulgado. Porque el otro puede fer teftigo de la tal heregia en el foro exterior.

Digitized by Google

exterior. Esto tiene verdad, aunque no lo vea nadie. Porque de su naturaleza el tal error se puede conocer en el foro exterior. Pero si el tal declara su error con algunas señales,que no son suficientes para declararle, y para que otro lo entienda por ellas,no queda descomulgado. Es el exemplo. Vno tiene esta heregia , que Dios no es hombre,y dize con la boca (no es hombre) no queda descomulgado. Porque no declara suficientemente su heregia.

La tercera difficultad es: porq̃ el Sumo Pontifice, no puede mandar a persona alguna, que reuele su pecado exterior, si es oculto. Luego tampoco puede descomulgar y castigar con la pena de descomunion el pecado de heregia, que passo en secreto.

A esta difficultad se responde, que ay gran differencia entre lo vno y lo otro. El pecado oculto de heregia, puedelo castigar el Sumo Pontifice con descomunion, que es pena oculta,aunque pertenece al foro exterior. Pero no puede mandar,que vno reuele su delicto oculto. Porque no puede proceder a castigar el tal delicto con pena manifiesta.

La quarta duda es, de vno, que esta dudoso dentro de su coraçon de las cosas de la Fe, y consulta esta duda:si este tal por pronunciar su duda exteriormente queda descomulgado. La razon de dudar es: porque el que duda en las cosas de la Fe, es herege, como queda dicho. Luego pronunciádo su duda queda descomulgado. En esta difficultad se ha de aduertir,que el que duda se puede auer de dos maneras. La primera es, que estè pertinaz en su duda, de suerte que no esta aparejado para ser corregido de la Iglesia, sino de vn hombre particular docto. De la segunda manera se puede auer el que duda,que no està pertinaz,sino aparejado para ser corregido de la Iglesia,y por esso pregunta a vn hombre docto para que le enseñe las cosas de la Fe. Digo lo primero, que si el q̃ duda,se ha de la primera manera,pronunciando su duda,queda descomulgado. Porque este tal es herege perfectamente, y en lo exterior. Digo lo segundo, que si se ha de la segunda manera no queda descomulgado. La razon es, porque el acto exterior, que esta subjecto a la descomunion, es el que procede de la heregia interior. Y esta obra exterior no procede de la heregia, como es cosa notoria: Antes es obra buena y virtuosa. Luego no esta subjecta a descomunion. De lo dicho se responde a la razon de dudar.

La quinta duda es particular, de vno,que es herege en la mente, y pronuncia su heregia en sueños, o estando embriagado, y tomado del vino, si este tal incurre la descomunion puesta contra los hereges. La razon de dudar es,porque el tal pronunciar su heregia,no es obra libre y humana. Luego no esta subsejecta a descomunió. Para declarar la verdad se ha de suponer, que este, que pronuncia la heregia en sueños, o estando embriagado, se puede auer de dos maneras. La primera es,que no aya esperimentado, ni sepa q̃ quando esta durmiendo, o embriagado suele hablar, y pronunciar lo que tiene en la mente. La segunda manera, se puede auer, que sepa y entienda, que quando esta durmiendo, o embriagado suele pronunciar lo que tiene en el coraçon, y desto tiene experiencia.

Digo lo primero. Si el que pronuncia la heregia se aya de la primera manera, certissima cosa es, que no incurre descomunion. Porque aquella obra exterior,ni en si,ni en su causa, es voluntaria, ni es obra humana. Luego no esta subjecta a descomunion. Esto se cōfirma:porque como dizen todos los discipulos de Santo Thomas, si vn hombre en sueños o embriagado matasse vn clerigo, no auiendo experimentado ni sabido,que mata estanda durmiendo, o tomado del vino,no incurre descomunion,puesta contra los que hieren los clerigos. Porq̃ no es obra humana libre. Luego lo mismo sera en nuestro caso. La difficultad es,quádo el que pronuncia la heregia, estando assi se ha de la segunda manera. D.Tho. 1.2. q.7.9.art.1.

En esta difficultad digo lo segundo, ser muy probable que este tal,en este tal caso,incurre la descomunion puesta contra los hereges. Esta sentencia tuue por cierta, y aueriguada leyendo esta materia, y agora solamente me parece ser probable, y no cierta. La razon de su probabilidad es:porque este pronunciar exteriormente la heregia esta junto con la heregia interior,y es voluntario en su causa : pues sabe y entiende, que suele pronunciar lo que tiene en el coraçon. Confirmase esta razon : porque si vno sabe, que suele matar. estando embriagado, y mata vn clerigo, queda descomulgado. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

Digo lo tercero, que agora me parece mas probable, que este tal no incurre la descomunion puesta contra los hereges. Porque aquella obra de pronuciar la heregia, bien mirado no nace de la heregia interior, sino de su costumbre natural que tiene. Luego aquella obra no esta subjecta a la tal descomunion. Porque la obra, que esta subjecta a descomunion ha de nacer, y proceder de la heregia interior. No es la misma razon del, que mata el clerigo, estando embriagado. Porque el homicidio, ò el herir el clerigo es obra exterior, que ella por si misma esta subjecta a descomunion, como sea voluntaria, por lo menos en su causa. Pero el pronunciar la heregia no esta subjecto a descomunion,sino es en quanto procede de la heregia interior. Proque la descomunion esta puesta contra los hereges. Y la heregia principalmente y essencialmente consiste en el entendimiento.

miento. Por lo qual el dezir la heregia en tanto esta subjecto a descomunion, en quanto participa de la interior y procede de ella. El pronunciar la heregia puede ser voluntario en su causa, y cõ todo esso no procede de la heregia interior: y ansi no esta subjecto a descomunió.

Vndecima conclusion. El que pronuncia la heregia exteriormẽte sin tenerla en el coraçó, y en el entendimiento, no esta descomulgado. Esta conclusion es contra Cayetano que tiene lo contrario: pero es certissima, y es comũ sentencia entre todos los Theologos, particularmente los que professan la doctrina de Santo Thomas. Tienela Sylvestro, la Summa Tabiena, Nauarro, y San Antonino. Declaremos nuestra conclusion. Vn hombre por miedo de la muerte con que le amenazan los hereges, confiessa exteriormente sus errores, no se apartando en lo interior de la verdad de la Fe Catholica: este tal no incurre la descomunion. La razó es, porque la descomunion esta puesta contra los hereges. Y deuese esto de entender de los hereges perfectos, y este tal en realidad de verdad no es herege. Luego no incurre la tal descomunion. Esto se confirma, porque la descomunion puesta contra los simoniacos, no se incurre, sino es que la simonia este perfecta, y cõsumida en lo interior, y exterior. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Hase de aduertir, que la Iglesia bien podria poner descomunion cõtra aquellos que pronuncian exteriormente la heregia, aunque no la tengan en el coraçon. Pero dezimos, que la Iglesia no lo ha hecho en la descomunion puesta contra los hereges. Para declarar algo de los Idolatras tocante a este lugar, se ha de aduertir, que el idolatra, que reuerencia al demonio, se puede auer de vna de tres maneras.

Caie. 2. 2. q. 12. ar. 1. ad. 2. & q. 94. art. 1. ad 1. Syl V. Apostasia q. 1. Tabie. Verbo Apostas. & V. heretic. Nauarro in Man. c. 11. n. 25. & lib. 5. consil. cõsilio. 10. Anton p. 2. tit. 12. cap. 5. §. 2.

La primera es, que le reuerencie de puro miedo, sin tenerle aficion alguna de parte de la voluntad. La segunda manera, puede ser, que le reuerencie con alguna aficion de parte de la voluntad: pero sin error de parte del entendimiento, como suele acontecer en las bruxas.

La tercera manera es, que reuerencie el demonio, o el Idolo con error de parte del entendimiento.

Duodecima conclusion. El Idolatra de la tercera manera, es verdaderamente herege, y incurre la descomunió, y las demas penas puestas contra los hereges, aunque no declare su error con palabras, sino solamente cõ el pacto, y reuerencia exterior. Esta conclusion enseñan todos los Theologos en el lugar citado. La razon es, porque el tal respecto, y reuerencia es suficiente declaracion de la heregia: que tiene en el entendimiento. Luego incurre todas las penas puestas contra los hereges.

Tercia decima conclusion. Los Idolatras de la primera y segunda manera, no son verdaderamente hereges, ni incurren las penas de los hereges. La razon es: porque no tienen, error en el entendimiento.

Quarta decima conclusion. Los Idolatras de la segunda manera, que con aficion de parte de la voluntad, reuerencia al demonio, o Idolo estan descomulgados *ipso facto*. Esta conclusion se prueua: porque Iuan Vigesimo primo, puso descomunion contra los tales: como se refiere en el directorio de los Inquisidores. Y estos tales incurren las penas de los hereges, sacada la confiscacion de los bienes.

Directo. p. 2. q. 43.

La difficultad es, del Idolatra, o que reuerencia al demonio de la primera manera de puro miedo, si incurre en la descomunion de Iuan Vigesimo primo. La razon de dudar es: porque el que por miedo reuerencia al demonie, o a el Idolo es verdaderamente Idolatra, aunque lo haga por temor. Luego incurre la descomunion puesta contra los Idolatras. Esta sentencia tienen algunos Doctores en el lugar citado, y es bien probable. Es grande la differencia, que ay entre la heregia, y la idolatria. Porque el que pronuncia la heregia por miedo, no la teniendo en el coraçon no es herege: pero el que exteriormente reuerencia al demonio, o a el idolo es verdaderamente idolatra. Porque la Idolatria como despues diremos, es vicio contra la religion, que consiste en el culto y reuerencia.

A esta duda mi parecer es, que es mas probable, que este tal no incurre la dicha descomunion. Esta resolucion tienen comunmente los discipulos de Santo Thomas en el lugar citado. La razon es, porque las penas, que se ponen en derecho se han de restringir todo lo possible, y aquella descomunion ponese contra los Idolatras y que reuerencian el demonio. Luego ha se de entender de los Idolatras, y que reuerencian el demonio perfectos. Y el Idolatra, o que reuerencia el demonio de puro miedo sin aficion ninguna, no es Idolatra perfecto. Luego no incurre esta descomunion.

Decima quarta conclusió. Vna de las penas, q̃ tienen los hereges, es q̃ son priuados de los beneficios Ecclesiasticos, que tienen. Esta conclusion se prueua lo primero de vn Motu proprio de Pio Quinto: en el qual manda, que los beneficios ora sean simples ora curados, o auidos por via de concurso, o por otra qualquiera via canonica vacãdo por el crimẽ de la heregia, quedan reseruados a la disposicion de la Sede Apostolica. Esta conclusion, y disposicion de derecho se conuence ser muy conforme a razon. Porque los hereges no son miembros de la Iglesia, pues pierden la Fe, por la qual somos verdaderos Christianos. Luego conuenientissima cosa es, que la Iglesia, como los descomulga y aparta de si, tãbien los priue de

Motus proprius Pij. 5. qui incipit cũ ex Apost.

Digitized by Google

de los beneficios Ecclesiasticos.

La difficultad es, si los tales hereges, quedan luego priuados ipso iure de los dichos beneficios. La razon de dudar se toma de las palabras del Motuproprio. Porque dize, que quãdo vacan los beneficios, por el crimen de la heregia, quedan reseruados a la sede Apostolica. Luego suppone el Pontifice que vacan luego que se comete este delicto: antes de la sentencia declaratiua del juez.

En esta difficultad algunos Doctores tienẽ, que vacã luego el beneficio. Esta sentencia tiene Salzedo. La misma sentencia deuen tener los Doctores, que alegaremos luego, que tienen que los hereges en cometiendo la heregia, ipso iure quedan priuados del dominio de sus bienes. De lo qual diremos luego.

Salzedo in pract. c. 114. pag. 383.

A esta difficultad se ha de dezir, que los tales hereges no quedan luego priuados de sus beneficios hasta que por lo menos aya sentencia declaratoria del juez, sobre el delicto de la heregia. Esta es comun sentencia de los Theologos particularmente de los que tienen, que no quedan luego priuados del dominio de los bienes temporales hasta que aya sentencia declaratoria. Y en particular tiene esto Menoc. La razon es, porque las palabras de aquella cõstitucion pueden tener legitimo sentido: de suerte que queden los tales beneficios a la disposicion de la sede Apostolica, vacando por el crimen de la heregia: quando esta declarado por la sentencia del juez. Y assi se responde a la razon de dudar.

Menoc. lib. 2. centur. 5. 416. n. 64.

Quinta decima conclusion. Los hereges tambien son priuados de los bienes temporales, y del dominio, que tienen de ellos. Esta conclusion se prueua muy facilmente del derecho, en el capitulo cum secundum leges, de hæreticis in sexto. En el qual se determinan tres cosas. La primera es, que los hereges desde el dia, que cometieron el delicto de heregia, pierden el dominio de sus bienes. La segunda es, que los juezes no les han de quitar sus bienes, hasta el dia de la sentencia declaratoria de los juezes. La tercera es, que la sentencia tiene efecto desde el dia, que cometio el delicto, y como buelue atras de tal suerte, que todas las donaciones y contractos hechos desde aquel dia son irritos, y ningunos. La razon es porque los tales hereges cometen crimen læsæ maiestatis contra Dios. Luego merecen ser priuados de los bienes temporales: como los que cometen crimen læsæ maiestatis contra los Reyes de la tierra. Porque es mayor la razon.

Acerca desta conclusion es la difficultad, si los hereges desde el dia, que cometen el delicto pierden el dominio de sus bienes. La razon de dudar se toma de aquel derecho, en el qual se determina, que desde el dia, que cometen el delicto pierden el dominio de sus bienes, y que los contractos hechos desde aquel dia son irritos y nullos. En esta difficultad la primera sentencia de algunos Doctores es, que los hereges desde el dia, que cometẽ el delicto pierden el dominio de sus bienes, aunque tienen legitima possession de ellos por orden de la misma ley. Porq̃ esta es ley priuatiua, que obliga ipso iure antes de la sentencia del juez. Esta sentencia no es del todo improbable.

A esta duda se responde, que los hereges no pierden el dominio de sus bienes luego que cometen el delicto de la heregia, hasta que aya sentencia del juez. Esta sentencia tienen todos los discipulos de Santo Thomas, en el lugar citado, y en especial el Padre Maestro Bañes, y Cordoua, y el Padre Maestro Soto. La razõ es, porque la tal ley es penal, y ansi no obliga hasta la senlencia de el juez. De lo qual se ha de dezir mas a la larga abaxo en la materia de restitucion. Pero hase de aduertir, que aunque es verdad, que los hereges todo aquel tiempo tienen verdadero dominio de sus bienes, pero tienenle impedido y es debil y flaco el tal dominio, de suerte, que las donaciones y contractos hechos desde aquel dia no tienen fuerça ni valor, y se dan por ningunos en el foro exterior. Como el pupilo tiene verdadero dominio de sus bienes, pero tienele impedido. A la razon de dudar se responde, que el derecho endereça las palabras al foro exterior, y al juez de suerte, que quiere dezir que en declarando a vno por herege, desde el dia que se comete el crimen, le han de quitar el dominio de sus bienes. Y aunque es verdad, que es ley priuatiua, no se incurre luego hasta la sentencia del juez. Porque, como dixe, las palabras del derecho endereçadas al juez en el foro exterior tienen legitimo sentido.

Bañes. 2. 2. q. 12. art. 2. Cord. libr. 2. quæstionũ, q. 30. Soto lib. 1. de iustitia, & iure. q. 6. ar. 6.

La segũda duda puede ser acerca de lo mismo, si los contractos, y donaciones, que haze el herege secreto, quando moralmente se entiende, que no se ha de saber, sean validos en consciencia. Dixe, quando moralmente no se han de saber. Porque auiendose de saber, el herege esta obligado a hazer los contratos validos, y firmes al tercero con quien contrata, y no pudiendo, no los podra hazer con buena consciencia. Esta duda se ha de tratar en lo de restitucion a la larga, y la trata el Maestro Soto, en el lugar citado. Respondese breuemente, que si moralmente no se teme: que se ha de saber, puede muy bien el herege hazer donaciones, y contractos validos. Porque es señor de sus bienes. Pero si se teme probablemente, que se ha de saber, no puede hazer los tales contractos, ni donaciones. Y quando el derecho dize q̃ los contractos son irritos, y nullos desde el dia que se cometio el delicto quiere dezir, que el juez desde aquel dia los ha de dar por ningunos, y por inualidos.

Decima

Digitized by Google

Decima sexta conclusion. Los hereges justamente son castigados cō otras penas en la vida. Los hereges, que perseueran en su heregia, y los negatiuos, o fictè confitentes, o relapsos, y heresiarchas quemanlos, y los q̄ perseueran en su heregia, quemanlos viuos, y a los demas danles garrote. Los hereges, que en tiempo piden misericordia concedensela, y no mueren aunque a todos confiscan los bienes. Todas estas penas se ponen a los hereges en las leyes del Reyno, que son justas, y santas, y declaradoras de la Fe de los Reyes. La razon es, porque los hereges de la primera manera, aunque pidan misericordia en el foro exterior, los tienen por incorregibles, y a los demas por corregibles. Luego los hereges de la primera manera, es justo quemarlos, y quitarles la vida, y no a los demas. De lo qual se ha de ver Castro.

Lege.1.& 2 tit. de los hereges, in foro regali.

Cast. lib. de iusta hereticorum punitione. c.21.

Decima septima conclusion. A los hijos de los hereges tambien los castigan justamente cō algunas penas, como son priuacion de beneficios, y de los bienes de sus padres, y otras cosas semejantes. Esta conclusion cōsta del derecho: en el qual se ponen estas penas contra ellos: como se puede ver en las leyes citadas. La razon es, porque estos tales son hijos de traydores cōtra la suprema Magestad: y assi es razon castigarlos como a hijos de tales. El hijo es como vna misma cosa con el padre, y en el hijo se cōserua el padre. Por lo qual, las penas que en derecho se ponen a los hijos de los hereges, es como ponerlas a los mismos padres.

Acerca desta conclusion es la primera duda. Si para que los hijos de los herejes incurran las penas, que contra ellos pone el derecho, sea necessario que sean cōcebidos despues que sus padres cometieron el delicto: o si basta que los ayan engendrado antes. La razon de dudar es, porque las penas se ponen contra los hijos de los hereges, y por auerse concebido antes, o despues, no dexan de ser hijos de hereges. Luego todos indiferentemente incurren las penas. En esta difficultad Couarruuias tiene, que todos los hijos de los hereges, aunque sean concebidos antes del delicto de la heregia, incurren en las penas puestas contra los hijos de los hereges.

Cou. Varr. c.8 Vers. 4.

A esta difficultad se responde, ser muy mas probable, y cōforme a razon, que solos los hijos concebidos despues de la heregia incurren estas penas. Esta sentencia tiene Antonio Gomez y Molina, y Simancas. Y en el Reyno en los tribunales de las Inquisiciones se ha sentenciado ansi. La razō es fundada en la misma ley: porque formalmente y cō todo rigor los hijos concebidos antes de auer cometido el padre el delicto de la heregia, no son hijos de hereges: porque quando los huuieron no eran hereges. Luego no incurren las dichas penas. Y esto es muy conforme a la piedad de la Iglesia. De lo qual se responde muy facilmente a la razon de dudar.

Ant. Gomez in l. Taur. n. 51. Molin. lib. 1. de primog. Hispa. c. 13. & lib. 4. c. vlt. nu. 50. & sq. ad 55. Simancas, in instit. Catho. titul. 39. num. 22

La segunda difficultad es: Si los hijos de los hereges pierden ipso iure los beneficios, que alcançaron desde el tiempo del delicto de la heregia cometida por sus padres.

A esta duda se responde, que no pierden luego los dichos beneficios hasta la sentencia del juez, por lo menos declaratoria del delicto del padre. Esta sentencia tiene Simancas, y Iulio Claro. La razon es, porque los hijos de los hereges no quedan luego inhabiles, y incapaces de los beneficios. Luego los beneficios que alcançaron no los pierden ipso iure. Esto se confirma: porque el derecho puede tener legitimo sentido, que queden priuados de los beneficios, quando huuiere sentencia declaratoria sobre el delicto de la heregia. Luego no quedan luego inhabiles. De suerte, que si vn hijo de vn herege huuo vn beneficio despues de auer cometido su padre la heregia, antes de la sentencia, no queda priuado del beneficio hasta la sentencia del juez.

Siman. in insti. Catho. c. 37. nu. 7. Iul. Clar. lib. 5. recep. sen. 5. heres. §. item clericus.

Decima octaua conclusion. En consciencia no estamos obligados a corregir, y amonestar primero el herege, antes que denunciemos de el: antes estamos luego obligados a denunciar de el, sin que preceda la fraternal correccion. Esta conclusion tiene Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y la siguen todos los Doctores. Prueuase lo primero: porque el herege no cree a la Iglesia, que es la columna y fundamēto de toda verdad. Luego tampoco creera a vn hombre particular por docto que sea. Y ansi es superflua la correccion, y admonicion. Lo segundo, porque el pecado de heregia es pernicioso a toda la republica Christiana. Luego de esta parte se ha de acudir a denunciar, sin que preceda admonicion. Y ha se de dezir, que la correccion fraterna, que ha de preceder a la denūciacion, segun la doctrina de Christo y su precepto se ha de entender, quando moralmente la tal correccion es vtil y prouechosa, y quando no obliga. Pero los Inquisidores estan obligados a proceder conforme a la regla del Euāgelio. De lo qual diremos mas en particular en lo de correccion fraterna. Pero ha se de aduertir, que si moralmente hablando tuuiessemos por cierto, que la correccion auia de aprouechar, estariamos obligados a corregir primero antes de la denunciacion. Pongo por exemplo. Si huuiesse vn hombre de grande authoridad, y de gran saber: este tal si moralmente se entendiesse, que auia de ser de prouecho su correccion, auia de corregir primero, como lo dize Santo Thomas: pero quiças el caso es impossible moralmente hablando. Porque el que no cree a la Iglesia, no creera a vn particular, aunq̄ sea muy docto, y de grande authoridad. Porq̄ mas authoridad, y saber tiene la Iglesia. Por

D. Thom. in 2. 2. art. 3. ad. 1.

Math. 18.

D. Thom. 2. q. 33. a.

Digitized by Google

Por lo qual, siempre se ha de hazer la denunciacion, sin que preceda la correccion fraternal. Y ha se de hazer la tal denunciacion delante del Obispo, o de los Inquisidores. De esto se dira abaxo mas de proposito.

Decima nona conclusion. La heregia exterior, esta reseruada al Summo Pontifice. Esta conclusion tienen todos los Doctores. Pruevase de la Bulla de la Cena del Señor, en la qual se reserua este delicto al Summo Pontifice. La razon de esta reseruacion es bien clara: porq̃ pertenece al bien dela republica Christiana, que el tal delicto, q̃ es en su destruycion este reseruado a la cabeça de la Iglesia, de la qual infaliblemente manan todas las verdades Catholicas. Diximos en la conclusion que esta reseruada la heregia exterior declarada por alguna señal, la qual esta subjecta a la descomunion. Porque la heregia puramente mẽtal, no esta reseruada como ya queda dicho. Tambien los Inquisidores en sus districtos pueden absoluer por particular priuilegio que tienen del pecado de la heregia. Ha se de aduertir, q̃ del delicto de la heregia perfecta, ningun confessor puede absoluer por virtud de Bulla, o priuilegio, en el qual se conceda absolucion de todos los pecados generalmente. De suerte, que sino se haze particular mencion del delicto de la heregia en la clausula general, no se entiende el tal pecado. Esta sentencia tienen comunmẽte todos los Doctores. Y assi se vee claramente, que quando el Sũmo Pontifice quiere conceder licencia de absoluer de la heregia lo dize expressamente, como lo ha hecho en algunos Iubileos, donde claramente dezia que puedan absoluer de todos los pecados, y del pecado de la heregia. Lo qual es argumento, que en la general confession no viene este delicto. La Bulla de la Cruzada en la general concession de absoluer de todos los pecados reseruados al Papa vna vez en la vida expressamente excepta el pecado de la heregia: porque los ignorantes no entendiessen, que podian absoluer del tal delicto.

Vigesima conclusion. Los Obispos en su proprio Obispado pueden absoluer del delicto de la heregia en el foro de la consciencia tan solamente. Y esto se concede a ellos, y no a sus Vicarios. Esta conclusion se prueua de la determinacion del Concilio Tridentino, que lo determina ansi. Y es muy conforme a razon: pues los Obispos son successores de los Apostoles. Acerca desta determinaciõ del Concilio se ha de aduertir, q̃ los Obispos de derecho tienen poder de absoluer de todos los delictos, sino es, que el Summo Pontifice les restrinja el tal poder. Por lo qual, el Concilio no hizo mas, que quitarles la restriccion que tenian, y darles lo q̃ les conuiene de derecho. Lo segundo, se ha de aduertir, que los Obispos tan solamente pueden absoluer dela heregia enel foro interior dela cõsciencia. De suerte, que el penitente verdaderamente queda absuelto delante de Dios. Pero esto no quita que los Inquisidores puedan conocer del tal delicto en el foro exterior: aunq̃ sepan, que esta absuelto en la consciencia. Esto consta de la determinacion del Concilio, q̃ tan solamente les da poder en el foro de la consciẽcia. Lo tercero se ha de aduertir, que esto se cõcede a ellos tan solamente, y no a sus Vicarios. Lo qual esta claro, por la misma determinaciõ del Concilio. Y esto es muy conforme a razõ. Porque los Obispos son successores de los Apostoles, y tienen jurisdicion ordinaria: y ansi de ordinario son gente graue y de mucho saber. Y los Vicarios, no suelen tener semejantes calidades. Todo lo dicho en esta conclusion acerca deste decreto se ha de entender, si los Inquisidores no tienen Breue de su Santidad en contrario: por el qual se reuoque este decreto del Concilio, y se les quite esta authoridad a los Obispos. Esto digo: porque he oydo dezir que la Santa Inquisicion tiene este Breue: pero yo no lo se de cierto. Estando en el decreto del Concilio ay algunas difficultades acerca de el.

Concil. Trid. ses. 24. ca. 6. de reformat.

La primera difficultad es, si al Obispo, estando fuera de su Obispado podra por si mismo absoluer de heregia a vn subdito suyo. La razõ de dudar es, porque en el mismo decreto se dize, que puedan hazer esto en su propria diocesi y Obispado. Luego fuera de su Obispado no podran absoluer. Por esta razon algunos Doctores han querido dezir, que en el tal caso no puede el Obispo absoluer de heregia, como le referimos en la primera parte en la materia de confession.

A esta duda se responde, que a mi parecer es certissimo, que enel tal caso puede absoluer el Obispo de la heregia. La razon es: porque la propria diocesi no se ha de tomar tã material, y crassamente, sino formalmente por los subditos de su Obispado, y este tal verdaderamente es su subdito, y de su jurisdicion. Luego podrale absoluer. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La segunda difficultad. Si por fuerça y virtud deste derecho, y decreto del Concilio, los que tienen dignidad, quasi Episcopal, podran absoluer a sus subditos del pecado de la heregia por si mismos en el foro de la consciencia. Pongo exemplo, el Prior de Vcles, y el Prior de Merida, y otros semejantes, que tienen jurisdicion y dignidad quasi Episcopal respecto de seglares. Porque hablando de la jurisdicion, que tienen respecto de sus freyres, no es dignidad ni jurisdicion, quasi Episcopal. La razon de dudar es, vna regla de derecho, que donde ay la misma razon, ha de auer tambien la misma disposicion de derecho.

Y quanto a esto parece, q̃ es la misma razon de estos

Digitized by Google

de estos tales, que de los Obispos. Luego podran absoluer de la heregia como los Obispos. Esto se confirma, porque de otra manera seriã de peor condicion los subditos destos tales: pues no pueden ser absueltos de sus Prelados. El que conuencido con esta razon lo dixera ansi, que tienen el tal poder no se si dixera cosa improuable. Con todo esso.

A esta duda se responde, ser mas cierto, y seguro, que los tales no pueden absoluer del caso de heregia. La razon es, porque el decreto del Concilio tan solamente habla de los Obispos, y por si mismos. Luego no es licito estenderlo a los tales, que tienen jurisdicion quasi Episcopal.

A la razon de dudar se ha de responder, que no ay la misma razon, porque los Obispos de ordinario son gente de mucha authoridad, y mucho saber. Y assi el Concilio les quiso cometer el absoluer de la heregia. Y no lo quiso cometer a los demas. A la confirmacion se ha de responder, que no es inconuiniente, conceder, que los tales son de peor condicion quanto a esto por no estar subjectos a Obispos, que tienen este poder conforme al Concilio.

La tercera difficultad es, si los religiosos pueden ser absueltos de la heregia oculta del Obispo, en cuyo Obispado moran. De los demas Obispos es cosa cierta, y aueriguada que no pueden ser absueltos de la tal heregia. La razon de dudar es, porque aunque no sean subditos suyos, se pueden subjetar al Obispo, renunciando el priuilegio de la exempciõ. Luego el tal Obispo los puede muy bien absoluer de la heregia oculta. Esto se confirma: porque de otra suerte los religiosos serian de peor condicion, que los seglares: pues los seglares pueden ser absueltos por el Obispo de la heregia oculta, y los religiosos no pueden ser absueltos de la tal heregia por los Obispos, ni por sus Prelados. En esta difficultad el Padre Manuel Rodriguez enseña, que los religiosos pueden ser absueltos de la heregia por los Obispos, en cuyo Obispado viuen, porque pueden renunciar el priuilegio de la exempcion, conforme a vna doctrina de Federico Senense, el qual alega Nauarro: y dize, que tiene esta opinion el mismo Nauarro en el libro primero de los consejos en el titulo de officio ordinarij consilio octauo. En el qual lugar no tiene tal opinion Nauarro. Verdad es que Nauarro en el libro quinto de los consejos, en el titulo de priuilegijs, en el consejo treze, parece que dize algo, pero bien mirado no tiene esta sentencia, sino tan solamente alega a Federico Senense, quanto a esto que el religioso no se puede subjectar a otro Prelado sin consentimiento de su superior, sino es quando se subjecta al Prelado, al qual auia de estar subjecto, segun el derecho antiguo. Esto parece que haze

Man. Rodri. in sum. cap. 118. nu. 2.

algo a esta sentencia, y que la fauorece, pero claramente no la tiene.

A esta difficultad mi parecer es, que el Obispo no puede absoluer de heregia a los religiosos, que viuen en su Obispado. La razon es, porque en toda sentencia el Obispo no puede absoluer de otros qualesquier pecados mortales a los religiosos, que viuen en su diocesi, pues no tiene jurisdicion espiritual sobre ellos, y esto lo tienen todos por cierto. Luego tampoco los podra absoluer de la heregia. Porque el Concilio en aquel decreto no haze mas, que no restringir la jurisdicion propria del Obispo. Esto se confirma: porque los religiosos no pueden renunciar el priuilegio de la exempcion para confessarse de los pecados mortales ordinarios con el Obispo, o con aquellos, a quien el Obispo diere licencia. Luego tampoco podran renunciar el priuilegio de la exempcion, quanto a el delicto de la heregia. Lo segundo: porque en aquel capitulo, siempre se va hablando del Obispo, respecto de sus subditos, y los religiosos no son sus subditos. Luego no los podra absoluer de la heregia. Esto se confirma, porque en aquel mismo capitulo se le concede al Obispo authoridad de dispensar en muchas irregularidades, o en todas, sacada la que nace y procede del homicidio voluntario: y esto respecto de sus subditos. Y con todo esso no puede dispensar en las irregularidades de los religiosos, ni puede en quanto a esto renunciar el priuilegio de la exempcion. Luego lo mismo sera quanto a el delicto de la heregia. De lo qual queda respondido a la razon de la contraria sentencia. A la confirmaciõ se ha de responder, que aquel decreto dio authoridad tan solamente a los Obispos respecto de sus subditos. Por lo qual no es licito estender el tal decreto. Y aunque quanto a esto los religiosos sean en alguna manera de peor condicion, en otras cosas exceden grandemente a los seglares, y tienen mas priuilegios, q̃ ellos.

La quarta difficultad es, si los Obispos pueden absoluer de la heregia por virtud de aquel decreto a las religiosas, que les estan subjectas. El exemplo es en las Monjas Bernardas, o de otra orden, que estan subjectas al Ordinario. La razon de dudar es: porque el Obispo, como Obispo no tiene por subditas a las Monjas Bernardas, o de otra orden. Luego no las puede absoluer de la heregia, por virtud de aquel decreto. Porque aquel decreto solamente concede, que pueda absoluer de la heregia a sus subditos. Esto se confirma, porque el Obispo respecto de las tales religiosas tan solamente se ha como Prelado de religion, y no como Obispo. Y el Prelado de la religion no puede absoluer de heregia. Luego tampoco el Obispo a las tales religiosas. Alguno por estas razones pudiera no muy prouablemente dezir, que el Obis-

Digitized by Google

Obispo a estas religiosas no las podia absoluer del caso de la heregia, por virtud de aquel derecho.

A esta difficultad me parece ser mas cierto, que el Obispo puede absoluer del pecado de la heregia, a las tales religiosas. La razõ es, porq̃ son verdaderamente sus subditas, y pertenecen a su Obispado. Y el Decreto del concilio nõ se ha de entender con esse rigor, y formalidad, de tal calidad que tenga razon de Obispo respecto de aquellos, que son sus subditos, sino basta que sea su superior, y prelado. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La quinta difficultad es, si el capitulo Sede vacante tiene authoridad para poder por alguna persona absoluer del delicto de la heregia. La razon de dudar es: porque el capitulo Sede vacante sucede en la authoridad Episcopal. Luego como el Obispo tiene authoridad de absoluer del caso de heregia, tambien tendra la misma authoridad el capitulo.

A esta difficultad se ha de responder, que el capitulo Sede vacante no tiene tal authoridad. La razon es, porque esto tan solamente se cõcede a los Obispos. Luego no lo hemos de estender al capitulo. Lo segundo: porque en aquel decreto esto se concede a los Obispos por si mismos, y el capitulo aunque sucediesse en todo el poder de el Obispo, no puede absoluer por si mismo, como es cosa notoria. Luego no tiene esta authoridad. Y de lo dicho facilmente se collige la resolucion de la razon de dudar.

La sexta difficultad es, si el Obispo puede cometer a otra persona el poder absoluer de la heregia. En esta difficultad el Padre Fray Manuel Rodriguez tiene, que en algun caso particular puede cometer esta authoridad a vn tercero: aunque no lo puede dar generalmente a sus Vicarios.

Manuel Rodrig. in explica. Bulla. §. 9. dub 9. & in Sum. c. 128. nu. 5. Cord. in Sũ. q. 8. fol. 34. Nau lib. 5. consil. tit de sententia ex com. consil. 15. fol. 195.

Pone el dicho Padre Fray Manuel Rodriguez el caso. Si vna Monja incurriesse en heregia, y no pudiesse facilmente hablar al Obispo, en tal caso dize, que el Obispo podria cometer esta authoridad a vn particular, que commodamente la pudiesse hablar. Y cita a Cordoua por esta sentencia. Tambien cita al Doctor Nauarro. Pero este Doctor no tiene esta sentencia en este lugar. Significa esta sentencia en el libro primero de los Consejos, en el titulo de constitutionibus, en el consejo primero acerca del fin. Donde dize, que no puede dar este poder a ninguno generalmente, pero que lo puede dar en algun caso particular. Verdad es, que esta sentencia la enseña con gran moderacion diziendo, que seria mejor consultar los tribunales de Roma, a los quales subjecta su parecer. Esta misma sentencia tãbien la tiene en el libro quinto de los consejos, titulo de priuilegijs, consilio vndecimo. Sum. par. 2.

Esta sentencia se prueua lo primero: porque en todas la leyes ansi diuinas como humanas, se ha de guardar la epicheya, la qual es vna justicia templada con dulçura de misericordia, pensadas todas las circunstancias, y su proprio oficio es, apartarse del rigor de las palabras guardando siempre la intencion del legislador, que mira el bien comun, y no pretende obligar a lo impossible, o difficultosissimo, que se reduze a impossible. Luego en semejantes casos no obstante la tal ley, podrá dar el Obispo su authoridad a vn particular, para q̃ absuelua de la heregia, porque es difficilissimo absoluer por si mismo. Lo segundo se prueua del derecho en el capitulo final. De officio ordinarij, a donde se dize, que lo que conuiene a alguno de su proprio oficio, lo puede hazer por otro, y lo mismo es segun la Glossa recibida sobre aquel capitulo, si le conuiene por priuilegio de su dignidad. Y a los Obispos de su proprio oficio, y de priuilegio de su dignidad les conuiene absoluer de la heregia, segun el decreto del Concilio Tridentino. Luego puedẽ cometer esta authoridad a otro. Esta sentencia en el caso puesto tan apretado, que es muy difficultoso, que el Obispo absuelua por si mismo, no me atreueria a cõdenarla por improbable, por la authoridad de los Doctores, que la tienen, y por las razones suyas. Pero en el tal caso aduierte muy bien Nauarro en el segundo lugar citado, que el Obispo que vuiere de cometer el tal caso, primero se ha de enterar muy bien de el, y disponer el orden y la penitencia, y no dar authoridad de absoluer sino fuere poniendo tales y tales cargas, y penitencias. Porque esto cumple mucho por ser el caso de la heregia tan graue.

A esta duda digo lo primero, ser cierto, y aueriguado que no puede dar este poder de absoluer de heregia a sus Vicarios generalmente. De suerte, que como suele dar poder generalmente a los penitenciarios, para que absueluan de los casos reseruados al Obispo, no puede dar poder general a nadie para absoluer de heregia. Esto enseñan todos estos Doctores citados. Y assi explican el Concilio Tridentino, quando dize, que se les da poder de absoluer de heregia a ellos, y no a sus Vicarios.

La razon es clara: porque seria grande destruycion, que los Obispos pudiessen cometer generalmente a sus Vicarios, el poder absoluer del caso grauissimo de la heregia. Digo lo segundo, a mi me parece muy mas probable, y casi cierto, o cierto, que el Obispo no puede cometer en caso ninguno el poder absoluer de heregia. Esta sentencia tiene Gutierrez. Y prueuase de las palabras del mismo cõcilio: como lo aduierte muy bien el mismo Doctor. Porque de los demas casos reseruados

Gutier. in pract. quest. ca. 13 n. 28. pa. 155.

ocultos dize, que puede absoluer el Obispo por si mismo, o por vn Vicario, especialmente deputado para esso. Pero en el caso de la heregia dize, que ellos por si mismos puedan absoluer, y que se les da este poder a ellos tan solamente, y no a sus Vicarios. Si hablara de Vicarios generales, y no de Vicarios particulares diputados para esso en particular fuera la misma razon del caso de heregia: que de los demas casos reseruados conforme al tenor del Concilio Tridentino, lo qual no es verdad: como se vee claramente en el mismo Concilio.

A la primera razon de la contraria sentencia, que epicheya en Theologia propriamente, no es lo que se dize en la razon, y no se aduierte que el decreto del Concilio, no es ley ni tiene fuerça de ley, en la qual tenga lugar la epicheya, sino es vna concesion de jurisdiction para absoluer del caso de heregia, la qual no tenia por restriction particular de su Santidad, y por auer reseruado para si solo el tal caso. Y la concesion del poder y jurisdiction, no vale mas ni tiene mas fuerça, que lo que suena, y no da mas licencia al Obispo, que para absoluer por si mismo. Y ansi no tiene mas authoridad por ser su authoridad y industria grande.

A la segunda razon se responde, que al Obispo por razon de su officio, y dignidad le conuiene el poder absoluer de la heregia. Pero el derecho mismo restringio este poder de suerte, que no lo pudiesse cometer a nadie, y assi no lo puede cometer. El derecho en contrario se ha de entender, quando no tiene semejante restriction.

La septima difficultad es: Si este decreto del Concilio esta reuocado por la bulla de la Cena del Señor. La razon de dudar es: porque en la bulla de la Cena se reseruan a su Santidad los casos alli contenidos, y luego dize, no obstante qualquiera otro priuilegio en contrario concedido, por la Sede Apostolica, o por qualesquiera Decretos, o Canones de qualquiera Cōcilio general. Esto se confirma, porque los Cardenales de la Congregacion de la reforma han declarado, que se reuoca el tal poder, como lo refiere Nauarro. En esta difficultad, y por estas razones, algunos Doctores tienen, que el decreto del Concilio se reuoca por la Bulla de la Cena del Señor, de tal suerte, que por virtud de aquel decreto no puede absoluer el Obispo, del delicto de la heregia. El Doctor Nauarro en el lugar alegado, aunque trae razones para inclinar en la contraria parte, y se vee, que la quiere tener, con todo esso esta detenido y enfrenado con la determinacion de los Cardenales.

Naua. lib. 5. consil. titul. de priuileg. consil. 11.

A esta duda se responde: que parece ser mas prouable que el tal decreto no esta reuocado por la Bulla de la Cena. En esta sentencia inclina Nauarro. Tienela expressamente el Padre Maestro Bañes, y el Padre Fray Manuel Rodriguez, el qual cita a otros authores, y la tiene Gutierrez. Esta sentencia se prueua lo primero: porque es vso guardado, que quando los Pontifices quieren reuocar los decretos del Concilio Tridentino lo dizen expressamente, como se vee claro en muchos indultos, que dio Pio Quinto, y Gregorio Tercio decimo. Y en la Bulla de la Cena del Señor no se haze mencion expressamente del decreto del Concilio. Luego no queda reuocado. Lo segũdo se prueua: porque por la Bulla de la Cena no se reuoca, ni quita la authoridad de absoluer que tienen los Inquisidores por ser juezes ordinarios. Luego tampo se quita la authoridad, que tienen los Obispos. Lo tercero: porque la authoridad que tienen los Obispos de absoluer de la heregia, no la tienen por virtud de algun priuilegio concedido por la Sede Apostolica, o por algun decreto de Concilio general. Porque la tienen por derecho diuino. El Concilio Tridẽtino no hizo mas, q̃ quitarles la restriction, que tenian puesta por su Santidad. Luego la tal facultad no queda reuocada. Porque la Bulla de la Cena tan solamente dize, no obstante qualquiera otro priuilegio en contrario concedido por la Sede Apostolica, o por qualesquiera decretos, o Canones de qualquiera Cõcilio general. A la razon de dudar se responde, de lo dicho. A la confirmacion se responde, que aquella declaracion si tiene alguna fuerça se ha de entender de los Obispos, que estan vezinos, y cercanos a Roma, y no de los demas.

Bañes 2. 2. q. 11. ar. 4. dub. 2. co ñ. 650. Manu. Rodrig sobre la bulla §. 9 duda 3 in Sum. c. 128. nu. 3. Gutie. in pract. qq. c. 13. nu. 28. pag. 151.

La octaua difficultad es: si el Obispo puede absoluer de la descomunion, que se incurre por la heregia fuera de confession. La razon de dudar es: porque el decreto del Concilio expressamente dize, in foro conscientiæ tantum.

A esta difficultad se responde, que el Obispo puede absoluer de la tal descomunion fuera de confession. Esta sentencia tiene Nauarro, y el Padre Fray Manuel Rodriguez. Y prueuase lo primero, porque el absoluer de la descomunion no es absolucion sacramental. Luego puedese hazer fuera de la confession. Lo segundo, porque vn Iuez de vn Obispo, que tan solamente tiene ordenes menores, puede absoluer de la descomunion, como la puede poner segũ la doctrina de S. Thomas, y de vna Glossa comunmente recibida. Y este tal no puede absoluer de la culpa y del pecado. Luego la absolucion de la descommunion la puede hazer el Obispo fuera de confession. Lo tercero, porq̃ como diximos, en la materia de confession, el confessor eligido por virtud de la Bulla de la Cruzada, puede absoluer segun muy prouable sentencia de la descomunion fuera de la confession,

Naua li. 5. consil. tit. de priuil. consi. 11. Manuel Rodr. in Sũ. c. 128. nu. 6.

D. Tho in 4. dist. 18 q. 2. art. 2. Gloss. ca. canonica de sentem. excomm.

fessión, pero con orden a ella. Luego lo mismo será del Obispo. A la razó de dudar se responde, que en aquellas palabras del Concilio tan solamente se significa, que la tal absolucion tan solamente aprouecha en el foro de la conciencia. De suerte, q̃ en el foro exterior se ha de auer como sino estuuiera absuelto. De lo qual se coligo que podria el Obispo absoluer por si mismo a vna monja, que huuiesse caydo en heregia de la descomunion desde su casa, y despues podria cometer a algun aprobado que lo absoluiesse del pecado de la heregia. Porque el tal pecado no esta reseruado al Papa, sino es por la descomunion. Quitada la descomunion, el pecado queda no reseruado.

Acerca de este decreto se ha de aduertir vna cosa que aduierte muy bien el Doctor Nauarro en el lugar immediatamente citado. Y es, que si el Obispo por particular comission del Sumo Pontifice tuuiesse authoridad de absoluer a alguno de heregia, en tal caso, no podria cometer este poder a otro. Porque no podria subdelegar.

La vltima difficultad es, si por virtud de algun priuilegio que conceda authoridad generalmente sin excepcion ninguna de qualesquier pecados, y censuras, se pueda absoluer de la heregia. La misma difficultad es de la Bulla de la Cruzada, quando no exceptaua la heregia, que agora exceptala, y de los Iubileos, quando no ponen excepcion alguna. La razon de dudar es, porque los priuilegios tanto valen, quanto suenan. Luego si en los priuilegios no se pone excepcion ninguna, podrase absoluer del caso de heregia. En esta difficultad ha auido diuersidad de pareceres, como lo significa Nauarro en el lugar inmediatamente citado. Tambiẽ lo trae Syluestro, Soto, Couarruuias, y Cordoua.

Syl. Ve. excom. 7. casu 2. & 39. Sot. in 4. dist. 21. q. 2. art. 3. Co. in cap. Alm. ma. §. 11. n. 271. Cordo. in Sũma q. 8. Mã. Rodrig. en la exp. de la Cruzada §. 9. q. 3.

A esta duda mi parecer es, que en aquella clausula general no se ha de entender el delicto de la heregia, sino es q̃ se haga expressa mẽcion de el. Esta es la mas comun sentencia entre los Doctores, y recebida. Y pruenase lo primero, de vn breue, que tienen los Señores Inquisidores, para que debaxo de clausula general no se entienda el delicto de la heregia. Este breue refiere el Padre Fray Manuel Rodriguez. Lo segundo: porque el crimen de la heregia por ser tan graue siempre ha sido exceptado en qualquier concession general de absoluer. Lo tercero, y principal: porque en el Concilio Tridentino, en el decreto que hemos declarado despues de auer concedido authoridad a los Obispos de absoluer de todos los casos reseruados al Papa en general, en particular se haze expressa mencion de el delicto de la heregia, y se le concede authoridad de absoluer de ella en el foro de la cõsciencia. Luego señal es, q̃ es necessario expressarla en particular.

A la razon de dudar, se responde facilmente de todo lo dicho: que en la clausula general no se entiende la heregia, sino es que se haga particular, y expressa mencion de la heregia.

Pero ha se de aduertir, que debaxo de nombre de heregia, que esta reseruada al Papa, y Inquisidores, se comprehenden los que fauorecẽ o encubren los hereges, y los q̃ se apartan de la obediencia del Pontifice Romano, o tienen libros prohibidos, o los leen. Porq̃ todos estos casos estan reseruados en España a los Inquisidores. Y ningun sacerdote los puede absoluer por la Bulla o Iubileo plenissimo: sino es q̃ se haga particular, y expressa mencion de estos casos, segun que queda dicho arriba.

Cap. VII. De la Apostosia de la Fe.

LA Apostasia es de tres maneras, como lo dizen los discipulos de Santo Thomas, y muy particularmente el Padre Maestro Bañes, y la Glossa, la qual refiere Nauarro, y Syluestro. La primera manera es la apostosia de la Fe. La segunda de la religion. La tercera manera de la orden. De las dos vltimas maneras diremos en sus proprios lugares. En este lugar tan solamente hemos de dezir de la apostosia de la Fe.

D. Tho. 2. 2. q. 12. art. 1. glo. c. 1. de apost. Nauar. lib. consil. 1. de apost. consil. 1. Syl V. apost. in prin.

PRimera conclusion. Apostasia en su intrinseca razon importa vn apartarse totalmente de la Fe de IESV Christo. Esto enseñan todos los Doctores citados, particularmente Syluestro, y Cayetano. La razon es: porque apostasia de la Fe se differencia de la heregia, que el herege apartase de vna o otra verdad, de la Fe: pero el Apostatata totalmẽte se aparta de la Fe.

Syl. quaest. 1. Caiet. V. apost.

Segunda conclusion. La apostasia intrinsecamente, pertenece a la infidelidad contraria a la Fe.

Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque el apostasia es vn apartarse totalmente de la Fe. Luego pertenece a la infidelidad.

Tercera conclusion. Probable cosa es, que la apostasia y heregia son dos vicios distinctos especie moralmete hablando: pero mas probable es, que no, sino que la apostasia pertenece a la heregia. La primera parte de la conclusion tiene Syluestro, y Turrecremata, y el Maestro Cano, y algunos discipulos de Santo Thomas en el lugar citado. La razon es: porque el herege formalmente hablando, no se aparta de todas las verdades de la Fe, ni totalmente de Christo. El apostata apartase de todas verdades de la Fe, y totalmente de Christo. Luego ay differencia especifica entre estos vicios.

La segunda parte tiene Syluestro, y parece que la tiene Cayetano, y tienela Castro, y muchos discipulos de Santo Thomas en el lugar citado.

Syl. V. haeres. q. 2. Turre. li. 4. p. 2. c. 13. Can. lib. 12. de locis c. 9. ad 2. Syl. V. apost. §. 1. 2. & 4. Cai. 2. 2. q. 10 art. 5. & q. 11. ar. 1. Castro lib. 1. de iust. haere. pu. c. 7. & 23.

citado. La razon es, porque heregia no es otra cosa, sino error con pertinacia en aquel, que ha professado la Fe. Y la Apostasia tambien dize error con pertinacia en aquel, que ha professado la Fe. Luego es lo mismo, y de la misma especie que heregia. Pero ha se de aduertir, que para lo que toca a las costumbres, esto no importa mucho. Cierta cosa es, que la apostasia, que aparta tanto de Christo, es vicio, q̃ agraua notablemente sobre la heregia, y dize circunstancia, que notablemente agraua el pecado: y assi es necessario declarar esto en la confesiõ, si vn apostata se conuierte a la Fe.

Quarta conclusion. Los apostatas de la Fe, incurren todas las penas puestas en el derecho contra los hereges.

Esta conclusion tienen todos los Doctores en los lugares citados. De suerte, que quedan descomulgados ipso facto. La razon es: porq̃ las tales penas se ponen contra los hereges. Y estos son verdaderamente hereges. Luego incurrẽ todas las penas. Y esto se determina en el derecho. Y en el capitulo, presbyteros, se pone particular pena contra los Apostatas de la Fe. Porque si son clerigos, se hazen irregulares.

Cap. contra Christianos, in. 6. lib. 5. tit. 2. de haereticis, c. ad abolẽdam, c. presbyteros, 50. d.

Ha se de aduertir, que ay algunas penas en derecho comunes a los Apostatas de la Fe, y a los hereges. Y los hereges se llaman tambien Apostatas estendiendo el vocablo. Y ansi los Inquisidores en las sentencias que pronuncian contra los hereges dizen: fallamos auer hereticado y apostatado.

Quinta conclusion. Por el mismo caso, que declaran a vno por descomulgado, por la Apostasia de la Fe, o por la heregia, queda priuado del dominio, q̃ tiene en sus subditos, si los tiene, y los subditos quedã absueltos del juramẽto de fidelidad, con q̃ le estauã obligados. Esta sentencia tiene Santo Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores citados. Esta cõclusion se prueua lo primero del derecho, en el qual se determina esta conclusion a la letra. Y en otro lugar el derecho priua a los padres del dominio paternal que tienen en los hijos, y a los hijos los libra de su poder. Lo segundo se prueua con razon: porque justissima cosa es: que los Christianos hijos de la Iglesia, no esten subjectos a los hereges, y apostatas de la Fe de IESV Christo. Pero ha se de aduertir, que los Principes no solamente quedan priuados deste dominio, que tienen en sus subditos por la descomunion puesta contra los apostatas, y hereges, sino tambien por qualquiera descomunion mayor, siendo notorio y manifiesto, que estan descomulgados. Esto se determina en el Derecho, que quedan priuados deste dominio hasta que se corrijan, y enmiẽdẽ. En esto queda determinado de los descomulgados manifiestos.

D. Tho. 2. 2. q. 13. art. 2. Cap. ad solutus de haere. c. quicunque de haereticis in 6.

Cap. nos Sanctor 15. q. 6. c. Iuratos mi litũ eadem causa & q.

La difficultad es, de los descomulgados secretos y tolerados, si por el mismo caso, que incurren la descomunion mayor secretamente, quedan priuados en consciencia del dominio, que tienen en sus subditos. La razon de dudar es, porque los tales en el foro exterior, en el qual procede la descomunion, estan dados por descomulgados. Luego por el mismo caso quedad priuados del dominio en sus subditos. Panormitano, y Felino tienen, que luego que vno incurre en descomunion mayor, queda priuado del dominio, que tiene en sus subditos, y del dominio de los bienes temporales.

Panorm. super cap. cum in ab ho. de Iudicijs. Felin. in c. Rodulphus de rescrip.

A esta duda se responde, que si son descomulgados ocultos, y tolerados de la Iglesia no quedan priuados del dominio que tienẽ en sus subditos, ni del dominio de los bienes temporales, antes todas las cosas, que hazen, y las sentencias que pronuncian son firmes, y valen no solamente en el foro exterior, sino tambien en el foro de la consciencia. Esta es comũ sentencia, de todos los discipulos de Santo Thomas, en el lugar immediatamẽte citado, y muy particularmente del Padre Maestro Bañes. Esto colligen todos los Theologos de aquella famosa ley Barbarius. Lo segundo se prueua: porq̃ de otra suerte seria grande la turbacion, y inquietud de la republica, y no estarian los hombres que tratan pleytos seguros en consciencia con las sentencias, que pronuncian los Iuezes, y los Principes. Porque siempre estarian cõ miedo, si el Iuez o Principe, estaua descomulgado, quando pronuncio la tal sentencia.

Leg. Barba. ff. de offi. praetorit.

Ha se de aduertir, que si la descomunion esta puesta por algun delicto, que segun las leyes tienen annexa confiscacion de bienes: por el mismo caso, que declaran a vno por descomulgado, queda priuado del dominio de sus bienes, y de sus subditos absolutamente, y por todo tiempo. De suerte, q̃ si despues le absueluen de la descomunion, no por esso buelue al tal dominio, sino que tiene necessidad para ser Principe, y señor de nueuo titulo. Este nueuo titulo se le suele dar formal, y expressamente, como quando el Papa restituye los Principes a sus Reynos. Tambien se le puede dar virtualmente, y interpretatiuamente, como quando absueluen a vno de la descomunion, y sufren, y permiten que se estè en su Reyno, o en sus bienes. Pero quando la descomunion esta puesta por algun delicto, que no tiene annexa confiscacion de bienes conforme a las leyes, no incurre priuacion de los bienes, sino tan solamente le priuan de la jurisdiction, que tiene en sus subditos hasta que buelua en si, y se corrija y enmiende. Esto consta de el vso, y costumbre de la Iglesia, que es la que legitimamente declara las leyes.

Sexta conclusion. Quando el crimen de heregia, o de apostasia de la Fe, en el Principe es oculto, de tal suerte, que en alguna manera se pueda

pueda esconder, es necessario que anteceda primero sentencia declaratoria del delicto, y descomunion antes que se siga la priuacion de la jurisdiccion y dominio, que tiene en los subditos: y antes que los subditos se puedan eximir, y librar de la obediencia, que deuen a sus Principes. Pero no es necessario que en la sentencia se declare la priuacion de la jurisdiccion que tienen sus subditos.

Esta conclusion tienen todos los Thomistas, y entre ellos el Padre Maestro Bañes en el lugar immediatamente citado. Y prueuase lo primero del Derecho: en el qual se determina esta conclusion. Lo segundo: porque antes de la sentencia es tolerado de la Iglesia. Luego no esta priuado del dominio y jurisdicion. Lo vltimo, porque de otra suerte los subditos, quando no estuuiessen bien con su Principe, podrian dezir, que està descomulgado, y que es herege, o apostata, y que no estan obligados a obedecerle. Lo qual seria destruycion de la Republica.

Capit. cũ secundum leges, de haeretic. in 6.

Septima conclusion. Despues de la sentencia declaratoria del delicto de la heregia, o apostasia injustamente el Principe possee el Reyno, y principado, y exercita la jurisdiccion en sus subditos: y los subditos estan obligados a eximirse de su obediencia, y darle guerra si tienen fuerças, y poder para ello. Esta conclusion la tienen todos los Doctores citados, quanto a ambas partes. La primera parte se prueua, porque el tal Principe justamente esta priuado del dominio, y jurisdiccion. Luego el injustamente le possee, y exercita jurisdiccion. Porque no se puede dar guerra justa de ambas partes. La segunda parte se prueua del Derecho, en el qual esta determinada esta verdad. En la conclusion queda dicho, si los subditos tienen fuerça y poder. Porque con gran detrimento qual es el peligro de muerte, o perder sus bienes no estan obligados los subditos a dar guerra al tal Principe, y eximirse de su poder, y jurisdicciõ, sino es que huuiesse moral peligro de apartarse de la Fe. Porque entonces a todo peligro se auian de poner. Desta conclusion se sigue lo primero: que por este camino se escusan muchos fieles de no eximirse del poder y jurisdiccion de semejantes Principes: porque no tienẽ fuerças ni posibilidad.

Cap. nos Sãctorum. & c. iuratos milites. 15. q. 6.

Lo segundo se sigue, que los comercios, y contratos hechos con los hereges y apostatas de la Fè, que estan declarados por tales obligan a restitucion, la qual se ha de hazer al fisco. Porque por la sentencia declaratoria quedan priuados del dominio de sus bienes. Luego el contrato hecho, es como si se hiziera con vn ladrõ: y ansi obliga a restitucion.

La difficultad es acerca desta conclusion, si el crimen de heregia, o apostasia en el Principe es notorio, de tal suerte, que no se puede esconder en ninguna manera, si podran los subditos antes de la sentencia declaratoria eximirse de su poder, y si estan obligados a hazerlo. La razon de dudar es: porque los hereges y apostatas de la Fe antes de la sentencia del Iuez licitamente posseen sus bienes, y no se los puede nadie quitar con buena consciencia. Luego tampoco les pueden quitar la jurisdiccion que tienen sus subditos. Esto se confirma: porque en el derecho parece, que se manda esto expressamente. En esta difficultad ay diuersos pareceres entre los Doctores. Panormitano, y Felino, en los lugares citados tienen la parte affirmatiua. La contraria sentencia tienen comunmente los Canonistas, y los siguen algunos discipulos de Santo Thomas en el lugar citado.

Cap. cum secundum leges, de haere, in 6.

Digo lo primero, que en el tal caso es probabilissimo: que los subditos se pueden eximir de la potestad, y jurisdiccion del tal Principe, antes de la sentencia declaratoria, si tienẽ possibilidad y fuerças para ello.

Esta sentencia tiene Panormitano, y Felino, y Cayetano, y la sigue el Padre Maestro Bañez en los lugares citados. La razon es, porque en el tal caso la noticia euidente del delicto tiene fuerça de sentencia, y ay voluntad interpretatiua del Summo Pontifice: y los tales subditos serian grandemente alabados. Luego licito es hazerlo assi.

Digo lo segundo. No estan obligados los subditos antes de la sentẽcia del juez a expeler el Principe del Reyno, y eximirse de su poder. De suerte, q̃ lo pueden hazer, pero no està obligados. Esta sentencia tiene Cayetano, y le siguẽ comunmente los discipulos de Santo Thomas en el lugar alegado. La razon es, porq̃ este tal por sentencia del superior no esta priuado del dominio de sus subditos. Luego los subditos por ninguna via estan obligados a quitarle el Reyno, y eximirse de su poder.

Todo lo demas, que pertenece a los apostatas, queda declarado arriba de los hereges, como es, si quedan luego priuados del dominio de sus bienes. De lo qual habla muy bien el P. Maestro Bañes en el lugar immediatamente citado.

Cap. VIII. Del precepto de creer con Fè sobrenatural.

PRIMERA conclusion. Certissima cosa es, que ay precepto afirmatiuo de creer cõ Fè sobrenatural. Esta conclusion es certissima entre todos los Theologos: particularmente discipulos de Santo Thomas. La razon es: porque el creer con Fe sobrenatural es medio necessario para conseguir la salud espiritual. Y es obra nuestra, que podemos tener por el fauor de Dios. Luego precepto ay sobrenatural

D. Thom. 2. 2. q. 16. ar. 1. Nauar. in Man. c. 11. num. 17.

Digitized by Google

tural de creer los mysterios de la Fè. Porque de los medios necessarios para la salud espiritual, que son obras nuestras, ay precepto. Este precepto es affirmatiuo, que obliga siempre, pero no obliga por siempre, esto es, no obliga en todo tiempo. Este precepto pertenece a la virtud sobrenatural de la Fè, como el precepto de amar a Dios, pertenece a la virtud de la Charidad.

Segunda conclusion. Este precepto de creer, aunque es affirmatiuo, incluye vn negatiuo de la obra contraria, el qual obliga siempre y por siempre, y en todo tiempo. Esta conclusion enseñan todos los Doctores. Porque es regla general de todos los preceptos affirmatiuos, q̄ encierren en si vn negatiuo de la obra contraria. Declaremos lo con exemplos. El precepto affirmatiuo de amar a Dios, encierra en si vn precepto negatiuo, que obliga siempre de no aborrecer a Dios en ningun tiempo. El que aborreciesse a Dios pecaria contra el precepto affirmatiuo de amarle, el qual encierra en si vn negatiuo, por el qual se veda la obra contraria. Lo mismo es del precepto de esperar en Dios. Viniendo a nuestro proposito, el precepto de creer en Dios con Fè sobrenatural encierra en si vn precepto negatiuo, por el qual se veda, y prohibe la obra contraria. Si vno no creyesse los mysterios de la Fe, o dudasse de ellos, quando esta obligado a creer, peca contra este precepto affirmatiuo, que incluye negatiuo. El herege, o infiel contrario, q̄ descree los mysterios de la Fe, peca contra el precepto de Fe. Es necessario declarar, quando el precepto de creer por la parte, que es affirmatiuo, obliga creer cō Fè sobrenatural. Que aunque no obliga en todo tiempo, pero en algun tiempo ha de obligar. Porque esso es ser precepto que en razon de serlo obliga en algun tiēpo. Ha se de aduertir que el precepto affirmatiuo, el de si mismo ha de obligar alguna vez. Dixe de si mismo por que por razon del peligro, que puede auer tambien puede obligar alguna vez.

Tercera conclusion. El precepto affirmatiuo de creer el de si mismo obliga algunas vezes. De suerte, que el Christiano por fuerça y virtud deste precepto affirmatiuo, tiene obligacion de creer con Fè sobrenatural algunas vezes. Esta es comun sentencia de todos los Doctores, q̄ hablan de los preceptos affirmatiuos, los quales obligan alguna vez ellos por si mismos. Porque esto es ser precepto affirmatiuo, que el mismo por si obligue alguna vez, o vezes. Determinar en particular, quando obliga es difficilimo, y es difficultad general de todos los preceptos affirmatiuos, como ellos de si no estan determinados.

Quarta conclusion, que declara este punto. El que por espacio de vn año estuuiesse sin tener obra de creer en Dios cō Fè sobrenatural, entiendo y tengo por cierto, que pecaria mortalmente contra este precepto affirmatiuo. Ansi suelen philosophar los Theologos de los preceptos affirmatiuos. La razon es: porque el precepto affirmatiuo diuino de confessar y comulgar que los dexò Christo indeterminados, los determinò la Iglesia, que fuesse vna vez en el año. Luego lo mismo sera del precepto affirmatiuo de creer con Fè sobrenatural. Siempre digo, con Fe, sobrenatural, porque el que, cree cō Fè humana, y porque se lo dixeron sus padres, no cumple con este precepto. Porque este precepto esta conjuncto con la virtud sobrenatural de la Fe.

Quinta conclusion. De dos maneras se puede pecar contra el precepto de la Fè sobrenatural. La vna manera es por obra de infidelidad, o de heregia, no creyendo lo que ha reuelado la primera verdad. La segunda manera es, por omissiō, no teniēdo la obra de la Fè sobrenatural, ni creyendo en el tiēpo, que esta obligado a creer. Esta segunda manera, se puede hallar en el Christiano, quedandose Christiano, y sin perder la Fe. Si vn Christiano no creyesse en el tiempo determinado, que esta obligado a creer pecaria mortalmente contra el precepto de la Fè, porque no cumple con el quando esta obligado a cumplir. Pero no seria herege ni infiel. Esta conclusion se sigue claramente de lo que queda dicho en la passada.

Sexta conclusion. Mas grauemente peca cōtra el precepto de la Fè, el que peca de la primera manera, que no el que peca de la segunda. La razon esta clara: porque el que peca de la primera manera tiene repugnancia, y cōtrariedad a la Fè: de suerte, que la destruye. Pero el que peca de la segunda manera no tiene contrariedad con la Fe: sino tan solamente peca pecado de omission contra el tal precepto sin que se destruya la Fè.

Septima conclusion. Tambien peca contra este precepto de la Fè, el que se pusiesse a moral peligro, de cometer pecado de heregia contra la Fè. Esta es comun Doctrina de todos los Doctores. La razon es, porque el que ama al peligro y se pone en el, este tal perece en el tal peligro. El que se pone a peligro moral de caer en pecado de fornicacion, este tal peca contra el precepto, no fornicaras. Luego lo mismo sera en nuestro proposito. De suerte, que si vn hōbre fuesse flaco en la Fè, y echasse de ver, que del trato y conuersacion con los hereges se ponia a peligro moral de caer en sus errores y heregias: pecaria mortalmente tratando y conuersando con los hereges. Verdad es, que este peligro moral, no lo ay de ordinario en aquellos que van a conuertir los hereges. Y ansi es obra de charidad el tratar con ellos de su conuersion, guardando las cosas necessarias, y ordenadas por la Santa madre Iglesia. Pero, si vno

Digitized by Google

vno por su flaqueza sintiesse peligro moral proximo, pecaria pecado mortal contra la virtud de la Fè, y contra su precepto. Lo mismo entiendo de vn hombre, que esta metido en muchos y grauissimos pecados, y flaco en la Fè, y tentado en ella. Este tal podria alguna vez correr peligro moral, y proximo de perder la Fè, por no se boluer a Dios, y ayudarse de su diuina gracia. Este tal sintiendo el tal peligro moral, pecaria mortalmente contra el precepto de la Fè, no se boluiendo a Dios, y haziendo penitencia de sus pecados. Santo Thomas, y comũmente los Doctores enseñan que los pecados, por los quales se aparta el hombre de Dios, son como disposiciones para perderse la Fè. Por lo qual, tantos y tan graues podian ser los pecados, que corriesse el hombre peligro moral de perder la Fè. Y en el tal caso seria pecado mortal contra este precepto el no salir de ellos.

Octaua conclusion. Alguna vez puede acontecer, que el hombre Christiano por el peligro que tiene de perder la Fe, este obligado a creer, y tener obra de Fè, sobrenatural. Declaremos lo con exemplo. Vn hombre tiene grandes tentaciones de la Fè, de suerte, que se pone algunas vezes a gran peligro de perderla. Este tal tiene obligaciõ por fuerça y virtud de este precepto diuino de Fè a exercitarse, en creer sobrenaturalmente los mysterios de la Fè, para con esta creencia vencer las tentaciones que tiene. La razon es, porque de otra manera se pondria a peligro de perder la Fe.

Esta conclusion no toca a los temerosos de consciencia, y escrupulosos. Porque los tales estan muy firmes en la Fè, y con el miedo que tienen les parece, que no creen, o que tienen peligro de no creer, siendo la verdad que estan muy firmes en la Fè.

Cap. IX. De la blasphemia que tiene affinidad con la heregia.

D. Thom. 2. 2. q. 13.

SAnto Thomas despues de la heregia y apostasia luego immediatamente trata de la blasphemia, y lo mismo hazen sus discipulos. Porque la blasphemia en la manera de hablar tiene affinidad, y parentesco con la heregia, y en alguna manera es contra la confession exterior de la Fè. Y por esta razon yo tambien trato de ella en este lugar. De la qual tratan los Sumistas en la palabra, blasphemia, particularmente Syluestro y Cayetano, y Nauarro en el Manual.

Nauarr. in Man. ca. 12 nu. 81.

PRimera conclusion. Blasphemia no es otra cosa, sino vn hablar falsamẽte contra Dios a manera de contumelia, y por modo de affrẽtar a Dios. Esta diffinicion ponen todos los Doctores citados, particularmente S. Thomas, y alli el Padre Maestro Bañes. Declaremos esta definicion. Lo primero ha de ser locucion y hablar, en lo qual se distingue de el assenso interior, que vno tiene en el entendimiento. Porque no todo hablar es assenso, ni entender, ni se haze con el entender. En esto se distingue la blasphemia de la infidelidad, y heregia. La infidelidad y heregia requierẽ algo de entendimiẽto, y assenso interior contrario a la Fè: pero la blasphemia no requiere esto interior. Porque de otra suerte, todos los blasphemos serian hereges. La otra particula es, que ha de ser falsa locucion. El que blasphema ha de dezir algo falso: y que no tiene verdad. Lo qual entiende Santo Thomas, quanto es de parte de la intencion del que blasphema. Porque puede acontecer, que el que blasphema diga alguna cosa, que ella en si es verdad, (pero con todo esso es blasphemia) porque la intencion de el que habla, es atribuyr a Dios alguna imperfection, y ansi se haze falsa. El exemplo es en aquellos, que nõbran los miembros naturales, o partes vergonçosas de Christo, o de la purissima Virgen: los quales son blasphemos: porque aunque dizen verdad materialmente, pero pretẽden atribuyr a Christo, y a su Madre alguna imperfection, y derogar a su excelentissima santidad y pureza. De suerte, que como puede vn hombre mentir diziendo verdad materialmente, si su intenciõ es dezir mentira: ansi tambien puede vn hombre ser blasphemo diziendo verdad, si su intencion es dezir falsedad. Por esta razon tambien es blasphemo el que dize, pese a Dios, o pese a tal, si entiende por Dios. Porque aunque es verdad, que aquella oracion no es falsa: porque no es del indicatiuo: pero la intencion del que pronuncia las tales palabras, es atribuyr a Dios lo que no le conuiene, que es dolor. La vltima particula de la diffinicion declara, que la tal falsedad ha de ser contra Dios, para affrentarle. En lo qual se declara, que la blasphemia es contra la honra de Dios. Y por esto se distingue de la infidelidad, y heregia, que no son contra la honra de Dios, como se declarara luego.

D. Tho. ar. 1
Bañes ibid.
Diffinit.

blasphem.
Blasphe est locutio falsa contra Deũ per modum conuitij.

D. Tho. ad 1.

De lo qual se sigue ser blasphemia, atribuyr a Dios lo que no le conuiene, o quitarle lo que le conuiene, o atribuyr a las criaturas lo que es proprio de solo Dios. Y tambien es blasphemia dezir alguna cosa injuriosa contra los Santos, conforme a lo que queda dicho: o dezir alguna cosa contumeliosa contra el honor de ellos.

Segunda conclusion. De tres maneras puede auer blasphemia, con el coraçon, con la boca, y escriuiendola.

Esta conclusion enseña Nauarro en el lugar citado. La razon es: porque puede hablar falsamente contra Dios, y contra los Santos, a manera de contumelia, con el coraçon, y con la boca, o con la escriptura.

La difficultad es acerca de esta conclusion:

Digitized by Google

como la blasphemia particularmente mental, que el blasphemo dize con el coraçon no sea heregia, o alomenos la incluya.

La razon de dudar es: porque si es falso hablar con el coraçon, luego es heregia, y sentir mal de las cosas de la Fe.

A esta duda se responde: que la blasphemia no es heregia, ni encierra en si la heregia. Esta resolucion enseñan Santo Thomas, y Cayetano en el lugar immediatamente citado, y Nauarro. La razon es, porque la heregia consiste en creer algo contra la Fe: pero la blasfemia tã solamente consiste en dezir algo falso contra la diuina excelencia. Y bien lo puede dez ir interiormente, y con la mente sin creer que es verdad lo que dize. Y esto mejor se puede hazer con la lengua, o con la escriptura. Y assi se responde a la razon de dudar.

Nauar. nu. 82. loco citato.

Tercera conclusion. La blasphemia es contraria a la confession de la Fe, en quanto da a Dios el deuido honor. Y ansi absolutamente la blasphemia es contra la virtud de la religion: y tiene por officio reuerenciar a Dios. Declaremos esta conclusion. La confession de la Fe, y el confessar la diuina excellencia, puede ser de dos maneras. La vna es, quando se affirma simplemente la verdad de la Fe. Y de esta manera considerada pertenece a la virtud de la Fe. La segunda manera se puede considerar el confessar la Fe: y la diuina excellencia, para respectar, y reuerenciar a Dios. Y de esta manera pertenece a la virtud de la religion. Como quando se canta el Credo en la Missa, y se confiessa la Fe en el officio diuino, aquella confession pertenece a la virtud de la religion.

Esta conclusion ansi declarada tiene el Padre Maestro Bañes, y todos los discipulos de Santo Thomas en el lugar citado. Y ansi se ha de entender el Doctor Nauarro, quando dize, que la blasphemia es contraria a la confession de la Fe. La razon es: porque la blasphemia es vna contumelia contra el diuino honor, luego es contra la virtud de la religion que mira por la honra de Dios.

Quarta conclusion. La blasphemia dentro de su propria especie es en dos maneras. Vna imperfecta, y informe: otra perfecta, y formada. Imperfecta, y informe es aquella, que no procede de odio, y aborrecimiento de Dios, sino de vna grande ira. Formada y perfecta es aquella, que procede de odio: y aborrecimiento de Dios. De suerte, que como la Fe, se llama informe, quando no procede de la Charidad, y entonces esta imperfecta: y se llama formada y perfecta quando procede de la Charidad. Ansi tambien la blasphemia en razon de vicio, esta perfecta, y consumada, quando procede de aborrecimiento de Dios. Esta conclusion enseñan todos los Thomistas en el lugar citado: y particularmente el Padre Maestro Bañes. La razon se puede tomar de la semejança de la Fe, que hemos traydo. Aduiertase, que quando la blasphemia procediere de odio, y aborrecimiento de Dios, es necessario declararlo en la confession: porque agraua muy notablemente el pecado.

Quinta conclusion. Las blasphemias, aunque no differan especie entre si, vnas son mas graues que otras notabilissimamente: de suerte que es necessario declararlo en la confession.

Esta conclusion enseña Cayetano, y el Padre Maestro Bañes en el lugar de Santo Thomas ya alegado. La razon es: Porque aunque todos los hurtos sean dela misma especie, vnos son mas graues, que otros, segũ que es mas graue, o menos graue la materia: lo qual se ha de declarar en la confession. Luego lo mismo sera de las blasphemias.

Esto se confirma: porque la contumelia, y affrenta hecha a vn hombre contra su honor, es mas graue notablemente, segun la calidad dela affrenta, que se dize, de suerte que es necessario declararlo en la cõfession. Luego lo mismo sera de la blasphemia. De manera que se ha de mirar a la affrenta, y contumelia que se dize a Dios, y sera mas graue, o menos graue la blasphemia, teniendo atencion a la grauedad de la affrenta, que se le dize.

Destas conclusiones, se sigue lo primero, que son blasphemias todas estas maneras de dezir, y hablar contra Dios, pese a Dios, no creo en Dios, niego a Dios, o reniego de Dios, o maldigo a Dios. Y tambien son blasphemos los que dizen, q̃ Dios no es misericordioso, ni guarda justicia, y que es aceptador de personas. Y que no vee las cosas que passan en el mundo, y que no cuyda de los hombres, y que los castiga injustamente, y que no puede hazer alguna cosa, que ella de si es factible. Finalmente el que da al hombre lo que conuiene a solo Dios, como es hazer los hombres bienauenturados, y otras cosas semejantes. Todos estos que dizen estas cosas son blasphemos, como se collige de la diffinicion de la blasphemia.

Lo segundo se sigue, que el que nombra a Dios, o alos Santos injuriosamente por sus partes vergonçosas, por sus proprios nombres, son blasphemos: por la intencion que tienen. Pero no es blasphemia vsar desta manera de hablar: por el cuerpo de Christo: o por la sangre de Christo, como lo dize muy bien Cayetano en el lugar allegado. Porque despues de la Encarnacion del Hijo de Dios, Dios tiene cuerpo, y sangre en quanto hõbre, y no en quanto Dios. Ansi lo dize Nauarro.

Nauarr. in Man. c. 12. nu. 85. Caiet 2.2. q. 13. ar. 1.

Lo tercero se sigue, que el, que maldize a alguna criatura en quanto es criatura de Dios, es blasphemo: y es como si echasse la maldicion a Dios. Esto enseña Cayetano. Pero si maldize la criatura simplemente, y no en quãto es criatura

Digitized by Google

tura de Dios, no es blasphemo. De lo qual se ha de ver Fray Luys Lopez.

1. Ludo Lopez instructor. cõs p.1. cap. 51.

Lo quarto se sigue que tambien es manera, y especie de blasphemia aplicar las palabras de la escritura, a cosas de burlas, a farsas, pasquines, adulaciones, detractiones, supersticiones, encãtaciones, diuinaciones, suertes, y libellos famosos. La razon es: porq̃ en esto se haze grãde injuria a la escritura Sagrada, y al autor de la missma escritura. Por lo qual el Concilio Tridentino manda a los ordinarios, que los q̃ cometieren el tal delicto, los castiguen grauemente. Lo mismo es, quando vno mezcla en el oficio Diuino cantares seglares, profanos, y suzios: como lo dize Nauarro. Porq̃ se haze injuria al oficio Diuino, y al mismo Dios. Verdad es, q̃ estas no parecen ser blasphemias con tanto rigor.

Nauarro in Man. n. 87.

Cou. in cap. quãuis pact. 1. nu. 6.

La primera duda es: si es blasphemia dezir, pese a tal. En esta duda Couarruuias dize, que no es blasphemia. A esta duda se ha de responder, que estas palabras de si no tienen razõ de blasphemia, si el que las dize no entiende ni quiere dezir, pese a Dios, pero si tiene intencion de dezir pese a Dios, es blasphemia, como es cosa notoria. En el foro exterior se podra esto ver, y colligir de las circunstancias, y de los ademanes, y modo con que lo dize.

La segunda difficultad es, si es blasphemia dezir, esto es verdad, como Dios es verdad. La razon de dudar es, porque esta manera de dezir, iguala la verdad humana con la diuina: lo qual no es verdad, y ansi es falso hablar contra Dios, para injuriarle. En esta difficultad, y por esta razon Soto tiene, que es blasphemia.

Sot. li. 8. de iust. q. 2. ar. 3. Medina in Sum. fol. 76. p. 2.

A esta duda se responde, que esta manera de dezir no es blesphemia de si, si el que la dize no tiene animo de igualar la verdad humana a la diuina. Porque si tuuiesse el tal animo, seria blasphemia. Esto enseña Medina. La razon es, porque aquellas palabras de si, no igualan la verdad humana con la diuina: sino tan solamente se significa, que como lo vno es verdad, tambien lo otro es verdad: aunque no con igualdad. Y ansi se responde a la razon del Padre Maestro Soto.

Sexta conclusion. Dos maneras ay de blasphemias. Vnas hereticales: y son aquellas, que significan algun error contra la Fe. Como si vno dixesse, injusto es Dios que me hizo pobre. Otras blasphemias ay, que ellas de si no contienen error contra la Fe, sino por la intencion del que las pronuncia. Como dezir: pese a Dios. Y estas no son hereticales. Y lo mismo es, quando vno nombra las partes vergonçosas de Christo, o de los Santos.

Esta conclusion enseñan todos los discipulos de Santo Thomas, y particularmente el Maestro Bañes, en el lugar citado, y Couarruuias, y Castro, y Simancas, y Menochio. Esta diuision facilmente se prueua de lo dicho: porque vnas blasphemias contienen error contra la Fe, otras no. Luego vnas son hereticas, y otras no lo son.

Cou. in cap. quãuis pact. §. 7. nu. 8. cũ sequen. Castro de iusta haere. punitio. cap. 12. Siman. inst. catho. tit. 8. Menoch. li. 2 de arbi. centur. 4. casu. 375.

D. Tho. ar. 2. & 3.

Septima conclusion. La blasphemia de su naturaleza es pecado mortal, y muy graue pecado mortal. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y sus discipulos en la question citada, y todos los Doctores alegados. La razon es, porque la blasphemia de su naturaleza es injuriosa a Dios. Luego de su naturaleza es pecado mortal. Esto se confirma, porq̃ hazer vna injuria al hõbre contra su honor, es pecado mortal de su naturaleza. Luego mas graue pecado mortal sera injuriar a Dios con la blasphemia. Este pecado es de los mas graues: porque como luego diremos es contra la virtud de religion, que es de las mas excellentes virtudes. Y es contra la confession de la Fe segun q̃ se ordena a la gloria, y honra de Dios, la qual pertenece a la virtud de religion.

Septima conclusion. La blasphemia se prohibe, y veda con el precepto, que se prohibe la infidelidad, o con el precepto, que se prohibe el juramento falso, que pertenece a la virtud de la religion. Esta conclusiõ es de Santo Thomas, y todos sus discipulos en el lugar inmediatamente citado. La razõ es, porque como queda dicho la blasphemia es contraria a la confession de la Fe, segun que se ordena a la gloria y honra de Dios. Luego la blasphemia, es contra vno de estos preceptos.

La difficultad es, si la blasphemia puede ser pecado venial por ser pequeña la materia. La razon de dudar es: porque el hurto, que de su naturaleza es pecado mortal puede ser pecado venial: por ser pequeña la materia: como si vno hurtasse vn quarto. Luego lo mismo sera de la blasphemia.

A esta duda digo lo primero. La blasphemia contra Dios, y contra los Santos, en quanto participan la diuina Santidad, nunca puede ser pecado venial, por ser pequeña la materia. Ansi lo afirman los discipulos de Santo Thomas en el lugar alegado, particularmente el Padre Maestro Bañes. Porque la blasphemia siempre es contra la honra de Dios, que es cosa grauissima. Esto se confirma: porque el jurar falso siempre es pecado mortal, y no puede ser venial, por ser pequeña la materia: porque es contra la honra de Dios. Luego lo mismo sera de la blasphemia.

Nauarro in Man. c. 12. num. 82. D. Tho 2. 2. q. 13. art. 2. ad 3. Syluest. & Caieta. Ver. blasphemia.

Digo lo segundo, que la blasphemia podria ser alguna vez pecado venial, por la inaduertencia, y poca deliberacion. Esto enseña Nauarro, y Santo Thomas, y Syluestro, y Caytano. Todos estos Doctores enseñan, que si fue tan grande la colera, y tan repentina, que no aduirtio que las palabras, que dezia eran blasphemia, no sera pecado mortal: pero si lo aduirtio, sera pecado mortal.

Digitized by Google

Octaua conclusion. Los pecados contra las virtudes Theologicas son mas graues, que la blasphemia. Estos son infidelidad, desesperació y aborrecimiento de Dios. Esta conclusion enseñan los Thomistas en el lugar citado: particularmente Bañez. La razon es: porque estos pecados son contra las mas excellentes virtudes, que son las Theologales. La blasphemia principalmente es contra la virtud de religion, que no es tan excellente virtud, como las Theologales.

Nona conclusion. La blasphemia perfecta, y consumada, que procede de aborrecimiento de Dios, es mas graue pecado, por razon de la circunstancia, que desesperacion, è infidelidad. La razon es, porque por razon de la circunstácia viene a ser contra la mas excelente de las virtudes, que es la charidad. Esta conclusion enseñan todos los Theologos en el lugar citado.

Cap. statuimus, de maledicis, in Directorio. p. 2. q. 41. Castro lib. 2. de iusta hæret. punitio. cap 12.

Vltima conclusion. Las penas puestas en Derecho contra los blasphemos, son muy justas, y razonables. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque justamẽte se castigan las injurias hechas cõtra el honor de los Reyes de la tierra. Luego cõ mas razon se castigan las injurias hechas al Rey del cielo: pues se le deue supremo honor y gloria. Estas penas se ponẽ en el Derecho, y en el Directorio de los Inquisidores, y las refiere Castro. En España los Inquisidores conocen de las blasphemias, particularmente hereticales, y justissimamẽte por ser contra la deuida confession de la Fè. Y los juezes seglares conforme a las leyes del reyno, tãbien castigan a los blasphemos.

Nauar. 83.

Pero ha se de aduertir con Nauarro en el lugar citado, que a los blasphemos los han de absoluer poniendoles grauissima penitencia, y se han de auer seueramente con ellos, como se determina en el Concilio Lateranense vltimo. La razon es: porque estos tales hazen grauissima injuria a Dios contra su honra. Y a los que tienen costumbre de blasphemar, no les hã de absoluer, si otras vezes han prometido la enmienda, y no acaban de emendarse. Tambien determina el mismo Concilio Lateranense, que el que oye a alguno, que blasphema, aunque no tenga esperança de que se ha de enmendar lo ha de reprehender asperamente, si lo puede hazer sin peligro suyo. Porque esto es boluer por la gloria y honra de Dios, al qual estamos siempre obligados.

Lateranen. Sess. 9. §. ad abolendum.

Tratado II. De la virtud de la Esperança.

D. Thom. in 2. 2. q. 17. & q. 4. de Virtutibus. Magist. in 3. d. 26.

D*espues de auer tratado Sancto Thomas, de la Fè, fundamento de todas las virtudes, trata de la Esperança. De la qual trata el Maestro, y todos los Scholasticos.*

Cap. I. De la essencia de la Esperança, y su naturaleza.

D. Thom. artic. 1. & 5. & 6.



Rimera conclusion. La esperança sobrenatural, es verdadera virtud Theologal, distincta de todas las demas virtudes. Esta conclusion la enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. Prueuase, porque la esperança toca en el mismo Dios, esperando en el: el qual es la regla de todas las virtudes. Luego es virtud, y no solamente virtud, sino virtud Theologica, que toca en Dios. Es virtud distincta de la Fe y de la Charidad: porque tiene distincto obiecto formal, como dizen los Theologos.

D Thom. artic. 2. & 8.

Segunda conclusion. La esperança es vna de las mas principales virtudes, y mas excelente, que todas las morales: pero inferior a la Fe, y a la Charidad, que son Theologales. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en la question citada. La razon es, porque la Esperança es virtud Theologal, q̃ toca en Dios, y tiene a Dios por obiecto. Luego es mas excelente que todas las morales. Que sea inferior a la Fe, y Charidad consta: porque tiene a Dios por obiecto como bien, que ha de alcançar, en lo qual se mezcla algo de interes. Luego no es tan perfecto como la Fe, ni charidad, que mira a Dios como Summo bien en si mismo. De lo qual se ha de ver Santo Thomas en otro lugar. De lo qual se sigue, que el exercitarse en obras de la esperança, es grandemente meritorio delante de Dios. Esperar vno en la diuina bondad infinita, que ha de alcançar la felicidad eterna, por la misericordia de Dios, y por los meritos de Iesu Christo, es vna obra de las mas agradables a Dios, y de que Dios mas se sirue. Despues del creer en Dios por la Fe sobrenatural, y amarle por la virtud de la Charidad, la obra mas meritoria, y a la qual corresponde mayor premio de gloria es el esperar en Dios: porque es obra de muy excellente virtud. Es lastima, que los Christianos, particularmente los que tratan de perfeccion, y virtud, no se acuerden de exercitarse en obras de tan exlente virtud, siendo de tanto merito, y de

D. Thom. 1. 2. q. 62. ar. 2

tanto

Digitized by Google

tanto consuelo para los hombres.

Tercera conclusion. La esperança virtud Theologal, es vna virtud sobrenatural, que Dios infunde en nuestras almas: por la qual esperamos conseguir la eterna bienauenturança. Esta conclusion es de Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque de Dios infinito, è immenso en bondad, y perfeccion, no se puede esperar, sino vn bien infinito, que es el posseer a Dios. Pero ha se de aduertir con Sancto Thomas, en el mismo lugar soltando el segundo argumento: que la esperança principalmente espera la eterna felicidad, y menos principalmente otros bienes, que se ordenan a la bienauenturança, y que pedimos a Dios en la oracion en orden a ella.

D. Thom. articul. 2.

Quarta conclusion. La esperança principalmente estriba en el ayuda de Dios, que es vltimo fin. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, en la question citada. La razon es, porque assi como solo Dios es el vltimo fin de la esperança: ansi tambien el es la causa principal, en la qual estriba la esperança. Verdad es, que puede auer otras causas, como instrumentales, en las quales estriba la esperança. Porque son instrumentos para conseguir la felicidad eterna: como son instrumentos para conseguir la gracia de Dios.

D. Thom. artic. 4.

Quinta conclusion. La esperança esta como en subjecto proprio en la voluntad. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Theologos todos le siguen. La razon es, porque la esperāça tiene por obiecto, la bienauenturança, y el summo bien, el qual pertenece a la voluntad. Luego la esperança està en la voluntad. De suerte, que como diximos, que la Fè està en el entendimiento (ansi tambien se ha de dezir) que la esperança està en la voluntad.

D. Thom. 2. 2. q. 18. artic. 1.

Cap. II. De la desesperacion, que es vicio oppuesto a la Esperança.

PRimera conclusion. La desesperacion es pecado mortal. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y particularmente Cayetano. La razon es, porque la desesperacion es contra la virtud de la Esperança. Luego es pecado mortal. Esto se confirma. Porque como el creer es obra necessaria para conseguir la salud espiritual del alma: ansi tambien el esperar en Dios, es obra necessaria para la salud espiritual. Porque no podria vno obrar en orden a conseguir tan alto premio, como es Dios, sino tuuiesse esperança. Desesperacion es, quando vno desespera, o no espera de conseguir la felicidad eterna.

D. Thom. 2. 2. q. 20. artic. 1. Cajet. ver. desesperatio

Segunda conclusion. La desesperacion es de los mas graues pecados, y con que mas se offende de Dios. No es tan graue pecado como el aborrecimiēto de Dios, ni como la infidelidad, o heregia: pero es mas graue pecado, que todos los pecados, que se cometē contra las virtudes morales. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en la question citada.

D. Thom. artic. 3.

La razon es: porque la desesperacion es contra la esperança, la qual aunque no es tan excelente virtud como la Fè, y Charidad: pero es mas excelente que todas las virtudes morales. De suerte que Dios se offende grandemente, de que los hōbres por pecadores que sean, no esperen de su diuina misericordia infinita. Y es mas graue pecado el de la desesperacion, que el sacrilegio.

Tercera conclusion. El pecado de la desesperacion, por el qual se quita la esperança del alma, es grandemente peligroso de nuestra parte. Ansi lo enseña Santo Thomas, y sus discipulos en el lugar citado. Prueuase: porque si vna vez se quita la esperança del alma, sin freno ninguno se da tras los vicios. Luego muy peligrosa cosa es el pecado de la desesperacion. La esperança es vna virtud sobrenatural, que no se puede hallar en el hombre sin Fè sobrenatural: pero puedese hallar sin la Charidad, en el pecador que està apartado de la gracia de Dios. Como se puede hallar verdadera Fè informe, sin Charidad, ansi tambien se puede hallar la esperança en el pecador sin la compañia de la tal Charidad. A este tal pecador se le ha de persuadir mucho, que espere en la diuina misericordia. Porque si vna vez le falta la esperança, siguese vna gran destruycion de la vida espiritual.

Quarta conclusion. Por el pecado de la desesperacion, se pierde la virtud sobrenatural de la esperança. Esta conclusion enseñan todos los Theologos. Prueuase, porque la desesperacion es vicio contrario a la esperança. Luego la esperança se pierde por el tal vicio. Esto se confirma: porque la Fè se pierde por la infidelidad contraria: y la Charidad por el aborrecimiento de Dios su contrario. Luego la esperāça se pierde por la desesperacion.

Quinta conclusion. La desesperacion se causa particularissimamente del vicio de la luxuria, y de otro vicio que se llama acidia. Esta cōclusion es expressa de Santo Thomas, y de todos sus discipulos en la question citada. La razon porque se causa de la luxuria es, porque el affecto del hombre por el tal vicio, se pega grādemente a los deleytes de la tierra, y los tiene por cosa muy preciosa, y ansi las cosas del cielo le dan en rostro, y no aspira a ellas, como a cosas arduas. Y ansi de la luxuria particularmente se causa la desesperacion. Tambien porque la esperança leuanta la mente del hombre a las cosas del cielo, y la luxuria abate el espiritu, y ansi

D. Thom. artic. 4.

Digitized by Google

ansi tiene alguna contrariedad a la esperança, y causa desesperacion. Esto han de aduertir los hombres carnales, para que vean el peligro, en que andan. Acidia dize Santo Thomas, que es vna tristeza que abate el espiritu, y le oprime, ansi lo dize Cayetano: y desta manera causa desesperacion.

Caiet. in sũ. v. accidia.

Cap. III. De la presumpcion, que es contraria a la esperança.

PRimera conclusion. La presumpcion es pecado. Esta conclusiõ es de Santo Thomas, y de todos sus discipulos, particularmente Cayetano. La presumpcion, que es vicio, es cõ la qual el hõbre espera cõseguir algo de Dios, lo qual es impossible conseguir segun la ley ordinaria. De suerte, que es vna esperança desordenada, por lo qual el hombre espera cõseguir de Dios la bienauenturança, no poniendo los medios necessarios, cõforme a la ley ordinaria de Dios. La razon de la conclusion es, porque este vicio es contrario a la virtud de la esperãça, en alguna manera por excesso. Luego es pecado.

D. Tho. 2. 2. q. 21. art. 2. Caiet. in sũ. v. presumptio.

Segunda conclusion. La presumpcion de su naturaleza es pecado mortal, y pecado contra el Spiritu santo. Esta conclusion enseñan todos los Doctores ya citados en el mismo lugar. La razon es, porque es vicio contra vna virtud Theologica. Luego es pecado mortal. Es pecado contra el Spiritu santo, porque en el exercicio menosprecia el auxilio diuino: para merecer, y hazer penitencia. Declaremos mas este pecado. El presumptuoso no es infiel de tal suerte, que tenga error en el entendimiento, q̃ puede alcançar la bienauenturança sin meritos, y sin penitencia: sino ha se de tal suerte en el exercicio, y en la pratica, como si realmente tuuiera el tal error. El que peca, y tiene proposito de perseuerar en el pecado con esperança de perdon, de tal suerte se ha quando obra, como si pensasse alcançar la bienauenturança sin los medios ordinarios, que Dios tiene puestos para saluarse.

La primera duda es, si todas las vezes, q̃ vno espera la bienauenturança está obligado a esperarla, formal y expressamẽte por la gracia de Dios, y por los meritos. La razon de dudar es, porque sino la espera ansi, sera presumptuoso, y por consiguiente pecara mortalmente.

A esta duda se responde, que basta, que virtual è interpretatiuamente espere la bienauẽturança por estos medios, y por los que Dios tiene puestos en la ley de gracia. Esto enseñan todos los Doctores citados, particularmente el Padre Maestro Bañes. Consta esto del vso de los fieles, y justos, que esperan la bienauenturança desta manera. Y assi se responde a la razon de dudar.

La segunda duda es, si la presumpcion siempre es pecado mortal.

A esta duda se responde, que siempre es pecado mortal: sino es por la imperfecta deliberacion, y aduertencia, que de esta parte puede ser pecado venial. Como la infidelidad, que de si es pecado mortal, es pecado venial por falta de perfecta deliberacion, y de aduertencia.

Tercera conclusion. La presumpcion no es tan graue pecado, como la desesperacion. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, en el lugar citado. La razon es, porque la presumpcion no tiene tanta contrariedad con la esperança, como la desesperacion. Y no se oppone tanto a la diuina bondad. Porque mas proprio es de Dios el hazer misericordia con los hombres, que no el castigarlos.

Quarta conclusion. Por el pecado de la presumpcion no se pierde siempre la virtud de la esperança, como se pierde por el pecado de la desesperacion. Esta enseñan los Thomistas, particularmente Bañes en el lugar citado. Por que este tal antes espera demasiadamẽte, o por mejor dezir desordenadamenre. Luego no siẽpre pierde la esperança. Verdad es, que el Padre Maestro enseña, que si vno presumiesse, de tal suerte, que esta predestinado, y sin termino quiere pecar. Este tal seria probable, que pierde la esperança. Porque parece, que virtual è interpretatiuamente desespera.

Quinta conclusion. La presumpcion de que vamos tratando, nace derechamente de la soberuia. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en la question citada. Prueuase, porque el tal hombre se estima en tanto, que aun no teme, que Dios le ha de castigar siendo pecador, y le ha de excluyr de su gloria y Reyno. Luego es soberuio, y de la soberuia nace la presumpcion, que tiene.

D. Tho. ar. 4

Cap. IIII. Del precepto de la Esperança.

PRimera conclusion. Precepto ay de esperar en Dios, como ay precepto de Fe. Esta conclusion tiene el Doctor Angelico, y sus discipulos. Prueuase, porque esperar en Dios, es obra necessaria para la justificacion del hombre, y para la salud espiritual, como el creer en Dios. Luego cae debaxo de precepto como el creer. Esto se confirma del Concilio Tridentino, en el qual el esperar en Dios se pone como obra necessaria para justificacion. Luego cae debaxo de precepto.

D. Tho. 2. 2. q. 22. art. 1

Con. Triden. sess. 6. c. 6. & cano. 26.

Segunda conclusion. El precepto de esperar en Dios es precepto afirmatiuo, que encierra en si vn precepto negatiuo de no desesperar. De suerte, que el q̃ desespera, peca contra el precepto negatiuo, que se encierra en este precepto. Esto consta, porq̃ todos los preceptos afirma-

Digitized by Google

affirmatiuos encierran en si vn negatiuo, de la obra contraria conforme a lo que queda dicho arriba, del precepto de la Fe. Es difficultoso declarar determinadamente, quando obliga el precepto affirmatiuo de esperar en Dios, como es difficultoso declarar, quando obliga el precepto affirmatiuo de creer en Dios.

Tercera conclusion. Bien probable cosa es, que el hóbre esta obligado a esperar en Dios, quando llega al vso de la razon. Esta sentencia tienen algunos discipulos de Sancto Thomas, en la Secunda, Secundæ, en el lugar alegado, en la primera conclusion: y entre ellos el M. Bañes. La razon es, porque como enseña Sancto Thomas, y sus discipulos en la Prima Secundæ: el hombre al punto que llega al vso de la razon, està obligado a conuertirse a Dios. Y esto no lo puede hazer sin esperar en Dios, como lo dize el Concilio Tridentino. Luego entonces esta obligado a esperar en la diuina Magestad.

D Thom. 1. 2. q. 89. ar. 6

Quarta conclusion. Por fuerça y virtud de otro precepto muchas vezes està el hombre obligado a tener esperança. Pongo exemplo: todas las vezes que vno esta obligado a hazer penitencia de sus pecados, està obligado a esperar en Dios, que se los perdonara. Esto enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas, y muy particularmente el Maestro Bañes en el lugar citado de la Secunda Secundę. Prueuase: porque no puede hazer penitencia, sin esperança de perdon.

La duda es, si no tuuiesse obra de esperança entonces, si pecaria dos pecados, vno porque no haze penitencia, y otro porque no espera en Dios. La razon de dudar es, porque entonces corren dos preceptos muy distinctos, el vno de penitencia, y el otro de esperança. Luego passa estos dos preceptos, y por consiguiente comete dos pecados.

A esta duda se responde: que no son dos pecados mortales, sino tan solamente vno. Porque entonces solo el precepto de la penitencia obliga por si, y el precepto de la esperança obliga por razon del otro. Luego no es mas que vn pecado. De lo qual se responde a la razon de dudar.

Quinta conclusion. El hombre esta obligado a esperar, quando se leuantan tentaciones graues, que le ponen en peligro de desesperar. Esto enseñan algunos discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos el Padre Maestro Bañes en el lugar citado. La razon es: porque este tal esta obligado a no desesperar. Y en este caso es medio necessario para no desesperar, el esperar positiuamente en Dios. Luego en el tal caso ay obligacion de esperar en Dios, y corre el precepto de Esperança. De lo qual se sigue, que en el articulo de la muerte, aunque vno estè confessado y comulgado, y en gracia de Dios, està obligado a esperar en su diuina misericordià, si se leuantan graues tentaciones: de suerte que le ponen en peligro de desesperar.

Sexta conclusion. El precepto affirmatiuo de esperar en Dios, de si obliga alguna vez en el año. De suerte, que aquel que se le passasse vn año, sin exercitarse en alguna obra de Esperança, se entenderia auer pecado mortalmente contra este precepto. Esta conclusion se ha de declarar conforme a otra que pusimos del precepto de la Fè. De la qual se sigue que aquellos que algunas vezes en el año esperan en la diuina Magestad, pueden estar seguros en consciencia que no quiebran este precepto, sino es que alguna vez cometan pecado de desesperacion.

Vltima conclusion. Puede acontecer, que vno peque mortalmente contra el precepto de la esperança, sin que pierda la virtud de la Esperança. Como si no cumple con el precepto affirmatiuo, quando esta obligado, peca mortalmente contra el tal precepto, y con todo esso no pierde la Esperança. Sola la desesperacion destruye la Esperança. Semejante doctrina pusimos de lo tocante a la virtud de la Fè, y alli se ha de ver.

Tratado III. De la virtud de la Charidad.

Cap. I. De la naturaleza de la Charidad.



D. Thom. 2. 2. q. 23. ar. 3. & 4.

Primera conclusion. La Charidad es virtud Theologica, distincta de todas las demas virtudes. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. Y se prueua, porque la Charidad toca en Dios, que es la regla suprema de las obras de virtud. Luego la Charidad es virtud. Con esta misma razon se prueua, que es virtud Theologal. Porque como queda dicho en lo passado, virtud Theologal es aquella, que tiene por officio tratar immediatamente con Dios, y la Charidad immediatamente trata con Dios amandole sobre todas las cosas. Luego la Charidad es virtud Theologal. Que sea virtud distin-

Digitized by Google

distincta prueuase: porque tiene officio distincto de todas las demas virtudes, que es amar a Dios. Ninguna otra virtud tiene por officio amar a Dios, sino es la Charidad.

Segunda conclusion. La Charidad es la mas excelente virtud de todas las virtudes. Esta enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en la question citada. Prueuase lo primero del Apostol, que enseña, que la Charidad es mas excelente virtud, que las otras dos Theologales, que son Fè, y Esperança. Luego es la mas excelente de las virtudes. Porque las virtudes Theologales son las mas perfectas. Lo segundo se prueua: porque la Charidad toca mejor en Dios, y lo ama, como el es en si, y por si mismo. Luego es perfectissima virtud. De lo qual se colige, que los fieles, particularmente los que tratan de perfeccion, auian de exercitarse mucho en amar a Dios. Porque el amar a Dios es grandemente meritorio, porque procede de la excellentissima virtud de la Charidad.

D. Thom. artic. 6.
D. Paul. 1. Corint. 13.

Tercera conclusion. La Charidad es forma de todas las virtudes, que las perficiona grandemente, y las haze consumadas. Esto enseña Sãto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada. La razon es: porque la Charidad mira a Dios, segun que es summamente bueno, y vltimo fin. Luego haze, que las demas virtudes toquen el vltimo fin: y por cõsiguiente dales grande perfeccion.

D. Thom. artic. 8.

Quarta conclusion. La Charidad es tan excellente virtud, que es amistad cõ Dios, de suerte, que los hombres por esta excellentissima virtud son amigos de Dios. Esta enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en la question citada. Prueuase lo primero: porque Christo nuestro Señor dize a sus discipulos, que tenian este amor y charidad. Ya no os llamare sieruos, sino amigos. Luego la Charidad es vna amistad con Dios. Lo segundo se prueua: porque la amistad no es otra cosa, sino vn amor reciproco de ambas partes, que se funda en alguna comunicacion. Y los hombres con Dios tienen comunicacion, porque Dios les comunica sus bienes, y ellos en la manera que pueden los suyos, y se tratan con Dios, y ay amor reciproco de ambas partes. Dios ama el hombre, y el hombre ama a Dios. Luego la Charidad es amistad con Dios. Esta es vna grande dignidad, que tiene la Charidad.

D. Thom. artic. 1.
Ioan. 15.

Quinta conclusion. La Charidad es vn don de Dios, y gracia suya, que Dios infunde en nuestras almas, de suerte, que es virtud sobrenatural. Esta enseña el Angelico Doctor, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. Prueuase lo primero del Apostol San Pablo, que enseña que el Espiritu santo derrama la Charidad en nuestros coraçones. Luego es virtud sobrenatural. Lo segundo se prueua, porque el amar a Dios sobre todas las cosas como cosa sobrenatural, es obra sobrenatural, como es cosa notoria. Luego la Charidad que es principio de essa obra, hà de ser sobrenatural, para que aya proporcion entre la obra y el principio de donde procede.

D. Thom. 2. 2. q. 24. artic. 2.
Ad Rom. c. 5

Sexta conclusion. La Charidad està en la voluntad, como en su proprio subjecto. Esta conclusion enseña el Angelico Doctor, y sus discipulos en la question citada. La razon es, porque la Charidad se pone para amar à Dios. Y el amar a Dios es obra propria de la voluntad. Luego la Charidad esta en la voluntad.

D. Thom. artic. 1.

Septima conclusion. La Charidad mientras estamos en esta vida, siempre puede crecer, y augmentarse. Esto enseñan los mismos authores. La razon es: porque esso es ser caminantes, y charidad y amor de caminantes, que pueda crecer, y augmentarse, mientras estàmos en esta vida. Esta charidad se augmenta, y crece con las obras meritorias de todas las virtudes, y particularmente de la misma charidad. Por ellas vamos mereciendo el augmento, y disponiendonos, para que Dios augmente la gracia y la charidad. De lo qual tratan los Doctores muy a la larga en el lugar immediatamente citado.

D. Thom. artic. 4. 5. & 6.

Cap. II. De lo que se ama por la Charidad, que los Theologos llaman objecto.

Primera conclusion. La primera cosa, y principal, que ama la charidad es Dios sumo bien, el es el principal objecto. Esto enseñan Santo Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. La razon es, porque la charidad es virtud Theologica. Luego su principal officio, en que se ha de exercitar es en amar a Dios sobre todas las cosas. Y esto cõsta del precepto de la charidad: en el qual en primer lugar se pone el amar a Dios.

D. Thom. 2. 2. q. 25. artic. 1.
Matt. 22.

Segunda conclusion. La Charidad se estiende a amar tambien el proximo. Esto enseñan todos los Doctores en el lugar citado. Prueuase lo primero del precepto de la charidad, en el qual se manda que amemos a Dios en primer lugar: y luego al proximo. Luego la charidad se estiende al proximo. Lo segundo, porque la Fè no solamente se estiende a creer las cosas que tocan en Dios inmediatamente, sino tambien a creer cosas que tocan en las criaturas, y creerlas en orden a Dios, y por el mismo Dios. Luego la charidad se puede estender al proximo, en orden a Dios, y por Dios.

Tercera conclusion. La virtud de la Charidad se estiende a amar los pecadores en quanto son hombres capaces de la bienauẽturança sobrenatural. Esta conclusion enseña el Angelico Doctor, y sus discipulos, en la question citada. Prueuase, porque los pecadores segun

D. Thom. artic. 6.

Digitized by Google

eſta razon ſon proximos. Luego hã ſe de amar con la charidad. Verdad es, que a los tales no los hemos de amar en quanto pecadores, antes ſegun eſta razon los hemos de aborrecer.

Quarta concluſion. La charidad de neceſsidad ama al enemigo, en quanto proximo. Eſta concluſion enſeña Santo Thomas, y los Thomiſtas en la queſtion citada. La razon es: porque los enemigos, ſegun que ſon hombres capaces de la bienauenturança ſon proximos. Luego la virtud de la charidad obliga a amarlos. D. Tho. ar. 8 & 9.

Quinta concluſion. El amar los enemigos cae debaxo de precepto. Eſta enſeñan todos los Doctores citados; particulariſsimamente el Padre Maeſtro Bañes. Prueuaſe lo primero de Chriſto. El qual por San Matheo manda, q̃ amemos los enemigos, ſi queremos ſer hijos del Padre celeſtial. Luego el amor de los enemigos cae debaxo de precepto. Lo ſegundo, porque el enemigo tiene verdadera razon de proximo. Luego la charidad obliga a amarle. Y ſi alguno dixere, que es muy difficultoſo amar al enemigo, ſe reſponde muy facilmente, que amarle como proximo, y eſtar apercebido, y aparejado con la voluntad para remediar ſu neceſsidad, ſi fuere graue, o extrema: eſto no es difficultoſo. Matth. 5.

La primera difficultad es, ſi eſtoy obligado a ſaludar a mi enemigo con palabras, o con ſeñales, ſi le topo en la calle quitandole el bonete, o ſombrero, o hablandole. En eſta difficultad los Theologos comunmente enſeñan, que no ay obligacion. La razon es: porque al amigo no eſtoy obligado de charidad a ſaludarle de eſta manera, como es claro. Luego tampoco eſtarè obligado a ſaludar al enemigo. Porque mas obligado eſtoy al amigo, q̃ no al enemigo.

A eſta duda digo lo primero, que me parece que por las circunſtancias eſte tal enel tal caſo, eſtà obligado a ſaludar, y hazer comedimiento a el enemigo, que topò en la calle. Eſta ſentencia tiene el Padre Maeſtro Bañes entre otros. La razon es: porque con mi comedimiento, y con ſaludarle, le puedo reconciliar con Dios, y conmigo, y ablandarle. Luego obligado eſtoy de charidad a hazerlo: pues es medio tan facil, y ſe puede hazer, ſin detrimento notable de mi honra.

Digo lo ſegundo: que ſiendo eſtas ſeñales comunes dela patria, y no eſpeciales, eſtoy obligado de charidad a hazerlas, y moſtrarlas. Porque tengo obligacion de charidad a moſtrar las ſeñales generales y comunes, cõ el enemigo, que ſe ſuelen hazer con ſemejantes perſonas. Si mi enemigo era mi conocido, que ſolia vſar con el de ſemejantes comedimientos, muy difficultoſo es de entender, que no ſea pecado mortal paſſar ſin hazer ſemejantes comedimiẽtos. Principalmente, ſi es mi Prelado, o Obiſpo. Porque eſto es vna manera de vengarſe.

La ſegunda difficultad es, ſi eſta vno obligado a boluer a ſaludar a ſu enemigo. Pongo exẽplo. El enemigo, quando paſſa quita el ſombrero, o habla con comedimiento ſaludando: la duda es, ſi aura obligacion de reſponder con ſemejante comedimiento.

A eſta duda digo lo primero: que hablando de ſi, no ay mas obligacion de reſponder con ſemejante comedimiento, que ſi fuera mi amigo. Porque mas obligado eſtoy a mi amigo, que a mi enemigo.

Digo lo ſegundo, que ſi conforme a la coſtumbre de la tierra, o calidad de las perſonas, el no reſponder con ſemejante comedimiento, ſe tuuieſſe por notable menoſprecio de el que me ſaludò, ſeria pecado mortal. En Eſpaña, no ay duda, ſino que ſeria gran menoſprecio, por la coſtumbre de la tierra, y vſo que ay entre las perſonas de alguna importancia.

Digo lo tercero, que regularmente hablando es pecado mortal no reſponder al enemigo con ſemejante comedimiento. Porque de otra manera eſcandalizarſehia el proximo.

Digo lo quarto, que ſi el enemigo, que vſa de el tal comedimiẽto es de inferior condiciõ, quiça no ſeria pecado mortal, como ſi fueſſe vn ſieruo reſpecto de vn hombre noble, o vn hijo reſpecto de ſu padre, o vn ſubdito reſpecto de ſu Prelado. Porque entonces no ſe tiene por notable menoſprecio. En todas eſtas coſas ha de auer gran atencion, y mirarlas con mucha prudencia. Y lo principal que ſe ha de mirar es, la intencion de aquel que falta, en ſemejantes comedimientos.

Digo lo quinto: que ſi eſtan otros hombres juntos, con el enemigo, es pecado mortal hazer comedimiento a los otros, y no a el. Eſto enſeña Syflueſtro, y el Padre Maeſtro Bañes en el lugar citado. La razon es: porque de otra ſuerte regularmente ſe ſeguiria eſcandalo. Sylueſt. ver. Charitas. q. 5. & 6.

La tercera duda es, ſi eſtoy obligado a conuerſar, y tratar con mi enemigo, como conuerſaua, y trataua antes que huuieſſe enemiſtad.

A eſta duda ſe reſponde, que de ſi no ay obligacion: pero ha ſe de mirar eſte negocio con prudencia. Porque muchas vezes los demas recibẽ mal exemplo; y el enemigo ſe indigna mas, viendo que no le quieren hablar.

La quarta difficultad es, ſi es pecado mortal ſacar el enemigo delos beneficios comunes, qual es la oraciõ, en la qual ſe ruega por todos, y en otros beneficios comunes, como es, ſi vno mãda dar limoſna a todos los de vn lugar, o de vna parrochia, ſi podra ſacar ael enemigo. La razon de dudar es: porque eſto dep̃ẽde dela libre voluntad del, que haze ſemejantes beneficios. Luego puedelos hazer a quiẽ el quiſiere, ſacando el enemigo. Eſto ſe confirma: porque no ay obligaciõ de hazer el tal beneficio. Luego puedeſe hazer a quien quiſiere, ſacãdo el enemigo.

Digo lo primero: Si el beneficio se haze a toda la comunidad, no se puede sacar el enemigo, y hazer lo contrario es pecado mortal: porque es contra la charidad deuida a el enemigo. Y algunos dizen, que es contra la justicia distributiua. Esto enseñan comunmente los discipulos de Santo Thomas, en el lugar citado, y muy particularmente el Padre Maestro Bañes. Esto se entiende de los particulares. Porque hablando de el juez, o el Prelado q̃ haze el beneficio, puede muy bien por manera de castigo sacar de el beneficio comun, al que cometio algun delicto. Y ansi descomulgan a los rebeldes, de suerte, que no participen de los beneficios de la Iglesia. Entonces no se les haze injuria si el delicto es tal que por el merezca ser priuado de el tal beneficio, y gracia.

Digo lo segundo, si el beneficio no se haze a todos los de la comunidad, sino que quedan algunos, que no son enemigos: entonces tambien se pueden sacar los enemigos. Porque no ay razon ninguna de escandalo.

La quinta difficultad es, si quando el enemigo que injuriò, pide perdon, si esta obligado el offendido a mostrar señales de amor.

A esta duda se responde, que si. Ansi lo enseñan los Thomistas. Porque aquel pedir perdõ de su naturaleza haze tiempo de necessidad, de reconciliarse con el enemigo. De suerte que entonces es el tiempo, en que corre la tal obligacion de reconciliarse con el enemigo. Y tãbien, que si entonces no mostrasse las tales señales, se escandalizaria de nueuo el enemigo. Pero de estas señales, se ha de juzgar segun la calidad de las personas: de suerte que se hagan mayores, o menores comedimientos, conforme a la calidad, y dignidad de la persona.

La sexta difficultad es: si el offendido esta obligado a perdonar al enemigo, quando pide perdon, y si esta obligado a perdonarle la pena tassada, y señalada por la ley. En esta duda hablamos en consciencia. Digo lo primero, que absolutamẽte hablando, no es malo querer que se guarde la justicia. La razon es: porque la ley si es justa, es bien querer que se guarde. Digo lo segundo: que es cosa cierta, que el tal offendido esta obligado a quitar de su coraçon el rãcor, y aborrecimiento que tiene. Porque es pecado, y offensa de Dios.

Digo lo tercero: que puede muy bien pedir delante del juez, que le paguen la pena pecuniaria, que se le deue segun la ley. La razon es: porque el amigo puede muy bien pedir, que le pague la deuda. Luego tambien podra pedir al enemigo, que le pague lo que le deue, conforme a la ley.

Digo lo quarto: que es muy difficultoso de entender, y moralmente casi impossible, o alomenos muy difficil, que vno no quiera perdonar la pena corporal a su enemigo, y que no tẽga odio, y desseo de vengarse. Si al enemigo cõforme a la ley le han de cortar vn braço, o quitarle la vida, muy difficil cosa es, moralmẽte hablando, que no tenga aborrecimiento, o desseo de vengarse. Algun caso podria auer, en que se pudiesse hazer. Como si la casa y familia del offendido quedasse infame, sino le castigassen cõ la tal pena corporal, puesta por las leyes, entonces seria licito no perdonar la tal pena. Pero quãdo no se sigue daño ninguno de perdonar, o es muy leue el que se sigue, muy difficultosa cosa es de entender, que no quiera perdonar la tal pena, y que estè en buen estado. De lo qual se ha de ver Syluestro. *Sylu. ver. Charita.*

Capit. III. De el orden de la Charidad.

Primera cõclusion. Lo que primero, y principalmente se ha de amar, es Dios. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y sus discipulos, y todos los Doctores. Prueuase: porque por la Fe lo q̃ principalmente se ha de creer es Dios, y todas las demas cosas en orden a Dios. Luego la Charidad lo primero y principal que ha de amar es Dios, y todas las demas cosas ha de amar en orden a Dios, y por Dios. *D. Tho. 2. 2. q. 26. ar. 1.*

Segunda conclusion. Mas se ha de amar a Dios, que no al proximo. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos los Thomistas. Prueuase, porque la razon de bien, que mira la charidad, hallase en Dios, con infinitas ventajas: porque es immenso bien, y vn Oceano de bien. Y el proximo participa deste bien muy limitadamẽte. Luego mucho mas se ha de amar a Dios, que no al proximo. De suerte, que Dios de su naturaleza es mas digno de ser amado, que no el proximo. *D. Tho. ar. 2.*

Tercera conclusion. Por fuerça y virtud del precepto de la charidad, està el hombre obligado a amar mas a Dios apreciatiue, que al proximo, y todas las demas cosas. Esto es preciar a Dios mas y estimarle en mas a el, y a sus mandamientos, que todas las cosas. De suerte, que si fuere necessario dexar todas las cosas criadas por Dios, y por el cumplimiento de su ley, las ha de dexar. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque si vno preciasse mas el proximo, o alguna criatura, que el cumplir la ley de Dios: este tal estaria apartado de Dios.

Quarta conclusion. Puede acontecer sin pecado mortal, que vn hombre mas intensamẽte ame al proximo, o alguna criatura, que no a Dios, aunque no puede acontecer sin pecado venial. Esta conclusion enseñan los discipulos de Santo Thomas en el lugar citado. La primera parte de la conclusion se prueua: porque con amar al proximo mas intensamente con amor del orden natural, se compadece, que absolutameute ame mas a Dios, y le precie mas, y dexe

y dexe todas las criaturas por el cumplimiento de la diuina ley. La segunda parte se prueua: porque amando a la criatura de esta suerte, quando se offreciere el dexar la tal criatura por el cumplimiento de la ley de Dios, sentira gran difficultad, y le sera impedimento. Luego es pecado venial. De lo qual se dira mas abaxo hablando del precepto de la charidad.

D.Tho.ar.3.

Quinta conclusion. El hombre esta mas obligado a amar a Dios, que a si mismo. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en la question citada. La razon es: porque Dios tiene mas excellente razon de bien, y es bien infinito. Y el hombre es vna partezica de aquel infinito bien. Luego mas esta obligado a amar a Dios, que a si mismo.

D.Tho.ar.4.

Sexta, conclusion. El hombre mas se ha de amar a si, que a qualquier otro proximo. Esta conclusion enseña el Angelico Doctor, y sus discipulos. Prueuase lo primero del precepto de amar a Dios: en el qual se dize, que el hombre ha de amar al proximo como a si mismo. Luego mas se ha de amar a si mismo, q̃ al proximo. Lo segundo: porque el hombre se ha de amar a si mismo, en quanto participa la bienauenturança, o en quanto la puede participar: y al proximo en quanto puede ser como participe de la bienauenturança. Luego mas se ha de amar a si que no al proximo.

Septima conclusion. No es licito padecer detrimẽto espiritual pecando, aunque sea venialmente por el bien espiritual de todo el mundo. De suerte, que no es licito hazer aun vn pecado venial por el bien vniuersal del vniuerso, aunque fuesse espiritual. En esta conclusion conuienen todos los discipulos de Santo Thomas en el lugar citado, y particularmente el Padre Maestro Bañes. La razon es, porque si es pecado en ninguna manera es licito. Y no se han de hazer males, para que succedan bienes.

Octaua conclusion. No es pecado, padecer algun detrimento en el aprouechamiento espiritual. por el comodo aun temporal del proximo. Esto enseñan los mismos Doctores. Porq̃ no esta vno obligado, por precepto a crecer en la charidad. Luego padecer este detrimento por hazer plazer al proximo en alguna cosa licita, no es pecado.

Nona conclusion. Hablando de si, nunca està el hombre obligado a padecer algun detrimento en el augmento, y acrecentamiento de su charidad, aunque sea por el bien espiritual vniuersal de todo el mundo. La razon es: porque si el hombre aprouecha en la charidad, no esta obligado a hazer otra cosa, en la qual aproueche menos. Porque de otra suerte juntamente aprouecharia en la charidad, y pecaria: lo qual no es possible. Dixe en la conclusion, hablando de si: porque en algun caso pue-

de acontecer, que el hombre este obligado a dexar alguna ocupacion, o estado, en el qual de su naturaleza auria mas comodidad, para aprouechar en el augmento de la charidad. Y con todo esso a este tal hombre, no le es conueniente agora la tal ocupacion, o estado, por la circunstancia que ay. Pongo exemplo. Tiene vn hombre parientes pobres, a los quales ha de acudir. En el tal caso esta obligado a padecer alguna manera de detrimento, y no tomar estado de religion, en el qual pudiera aprouechar mas, y le fuera mejor para el aprouechamiento de la charidad. Lo mismo es: si vno se ocupa en la oracion, y recogimiẽto: la qual occupacion de su naturaleza es mas acomodada para aprouechar en la charidad. Y con todo esso, si el proximo esta enfermo, y tiene necessidad, estoy obligado a acudir a ella, y dexar la ocupacion de la oracion, que era mas acomodada, para el aprouechamiento espiritual. Verdad es, que en rigor, esto no es padecer detrimento en la charidad. Porque la charidad pide esto de su naturaleza: sino padece detrimento, en lo que es tomar estado de religion, o en el dexar la ocupacion mas comoda, por la necessidad presente.

La duda es, quando es tal la circunstancia como en el caso puesto, o en otro semejante, que no aya precepto de quedarse vno en el siglo, por no ser tan vrgente la necessidad. Pero ay duda, qual sera mejor conforme a la charidad quedarse en el siglo para acudir a aquella necessidad, o entrarse en religion. Y la duda es ygual de ambas partes. En esta difficultad es de ver, que esta el hombre obligado a hazer, y que sera razon, que haga.

A esta duda se responde, que en el tal caso sera mejor entrarse en la religion, y tomar el estado, que de su naturaleza es de mayor aprouechamiento. En ygual duda esto es escoger la mejor parte, y mas segura.

Decima conclusion. En algun caso puede acontecer, que sea mejor, quedarse en el siglo, que entrar en la religion, aunque no sea tan grande la necessidad de quedarse en el siglo, que obligue debaxo de precepto. Pongo exemplo, si vn hombre hiziesse grandes obras fuera de la religion, como son sustentar muchos pobres, y otras obras pias semejantes, las quales se impiden entrando en la religion. En el tal caso seria mejor quedarse en el siglo. Verdad es, que todas estas cosas se han de gouernar con gran prudencia. Porque si el tal hombre echa de ver, que en el siglo corre peligro su salud espiritual, mejor es dexar todas las cosas, y entrarse en la religion. Pero si los pobres padecen gran detrimento, y por otra parte no siente peligro en la salud espiritual de su alma, bien se le podria aconsejar, que se quedasse en el siglo.

Digitized by Google

Vndecima conclusion: Licito es al hombre perder todos los bienes temporales, de los quales tiene dominio, como son la hazienda, y honra, por el proximo, y principalmente amigo en caso de necessidad.

Esta conclusion enseñan los discipulos de Santo Thomas en el lugar alegado, particularmente el Padre Maestro Bañes. Prueuase, lo primero de la Escriptura. El Sabio en los Prouerbios dize, que el que menosprecia el daño por el amigo, es justo. Y habla del daño temporal. Lo segundo: porque este tal, aunque padece daño en los bienes temporales, amase a si mismo, segun la virtud. Porque a la virtud de amistad, que es muy necessaria en la republica, pertenece hazer esto. En la conclusion diximos, que esto se puede hazer, en caso de necessidad temporal del proximo. Porque esto no se ha de hazer por qualquier proximo, ni por qualquiera necessidad: y en muchos casos seria prodigalidad, y podria ser pecado mortal. Lo primero, si fuesse vn hombre, que tuuiesse casa y familia, que sustentar. Porque para este effecto son necessarios los bienes temporales, como es cosa notoria. Lo segundo, si por esta ocasion se pusiesse en alguna infamia, que passasse a sus hijos, y descendientes. En el tal caso seria pecado mortal padecer detrimento en su honra, y fama. Porque entonces la tal honra, y fama, no es tansolamente suya, sino de sus hijos, y descendientes. Lo tercero, si estuuiesse otro proximo en tan graue necessidad, que estuuiesse obligado de precepto a darle limosna. En el tal caso padecer detrimento en los bienes tẽporales por el amigo, seria pecado mortal. Porq̃ seria quebrantar el precepto de la limosna. Finalmẽte, si los bienes tẽporales del tal hombre son mas excellentes notablemente, que los del proximo, o del amigo, no seria prudencia padecer detrimento en ellos por el proximo, o amigo. Como si fuesse vn hombre noble, y el otro vn plebeyo, y hombre ordinario. Esto se entiẽde, sino fuesse vn grande, y raro exemplo de virtud al parecer y juyzio de hombres prudentes. Como si el hombre ordinario padeciesse vna gran injuria. Entonces bien haria el hombre ilustre en poner a peligro estos bienes de fortuna.

Prouer. 12.

Duodecima conclusion. En los casos de la conclusion passada, o en otros semejantes, es muy mas licito perder los bienes temporales por el biẽ espiritual del proximo. Esto se prueua con las razones hechas por la conclusion passada, las quales tienen mas fuerça aqui. Pero ha se de aduertir, que seria temeridad perder los bienes temporales por qualquier bien espiritual del proximo. Podria acontecer, que esto fuesse illicito por otro camino. Como si aquellos bienes fuessen necessarios para otro mayor bien espiritual.

Decimatercia conclusion. Alguna vez està el hombre obligado a poner la vida por la salud espiritual del proximo. Como, si el proximo estuuiesse en extrema necessidad espiritual. Porque viue entre hereges, que le engañan, y pude el hombre enseñarle, y socorrer su necessidad con la doctrina. En el tal caso esta obligado con peligro de la vida a socorrerle. La razõ es, porque San Iuan dize, que estamos obligados por los hermanos a poner las vidas. Luego en este caso de extrema necessidad estaremos obligados a hazerlo. De lo qual mas en particular diremos luego.

1. Ioan. c. 3.

Quartadecima conclusion. Si el proximo es persona publica, y grandemente necessaria a la republica, licitamente puedo poner a peligro la vida temporal, para librarle de la muerte, sino es que yo sea mas necessario a la misma republica. La razon es: porque en el tal caso, es ponerse a peligro la parte por el todo, que es la republica. Luego es licito.

La duda es: si es licito a vn hombre poner a peligro la vida corporal por vn amigo, que es su igual, y para defender su vida. La razon de dudar es: porque mayor pecado es matarse a si, que no matar al proximo. Luego mas obligado estoy a conseruar mi vida, que no la de el proximo. Esto se confirma: porque en caso que mi padre y mi proximo estuuiessen en extrema necessidad seria pecado mortal no socorrer a mi padre. Luego mas obligado estoy a acudir a mi vida que no a la del proximo. Porque mas obligado estoy a mi mismo que a mi padre. En esta difficultad Durando tiene, que nunca es licito poner a peligro cierto la vida propria, porque se conserue, y guarde la vida del proximo. Pero dize, que es licito, quando no es cierto el peligro, sino que ay esperança de salir con la vida de el.

Durand. in 4. d. 17 q. 6

A esta duda se responde, que es licito poner a peligro la vida corporal por cõseruar la vida corporal de vn amigo igual en algun caso. Esta es doctrina de S. Thomas, y siguenla sus discipulos en el lugar vltimamente citado. En particular la tiene el Padre Maestro Soto.

D. Tho. lib. de regimine princip. Sot. lib. 3. de iust. q. 1. ar. 6.

Prueuase lo primero: porque Christo dize, que nadie tiene mayor charidad, que poniendo su vida por sus amigos. Luego licito es poner la vida por sus amigos. Lo segundo, porque en caso de necessidad, quando peligra la vida de el amigo, exercitase en la virtud de amistad, q̃ es grandemente necessaria en la republica. Luego licito es poner la vida por el amigo. Pero ha se de aduertir que no se ha de poner a peligro la vida temerariamente, y por qualquiera. Porque si yo soy grandemente necessario a la republica, y mi amigo no, no tengo de poner a peligro la vida por el. Tambien si tengo familia y hijos, que no se pueden sustentar ni criar sin mi persona heme de cõseruar para ellos

Digitized by Google

De suerte,que en todos estos casos se ha de gouernar el hombre con prudencia.

A la razon de dudar se ha de responder,que no ay duda ninguna,sino que estoy mas obligado a cõseruar mi propria vida, que no la ygual de el proximo: quando no importa mas, ni ay otro bien que la vida.Pero en el caso que disputamos ponese la vida,no solamente por la vida del proximo,sino tambien por la virtud,que es mas excellente bien. Y lo mismo se ha de responder a la confirmacion de la razon.

Quintadecima conclusion.Al proximo quãto a la salud de el alma lo hemos de amar mas, que a nuestro proprio cuerpo. Esta conclusion es del Doctor Angelico,y todos sus discipulos. La razon es:porque mayor razon de biẽ y mas perfecta se halla en el proximo quanto a la salud de el alma, que no en el proprio cuerpo. Porque el proximo puede participar la essencia de la bienauenturança,que es ver a Dios, y no el proprio cuerpo.

D.Tho.2.2. q.26.art.5.

Decimasexta conclusion. La Charidad no obliga a que el hombre ponga a peligro su proprio cuerpo por la salud de el proximo,sino en caso,que este obligado a cuydar de la salud de el proximo. Esta conclusiõ enseñan los mismos Doctores, en el mismo lugar. Esta conclusion se ha de declarar en las siguientes. Para lo qual se ha de aduertir, q̃ es este caso de necessidad del proximo. Ay dos maneras de necessidad espiritual del proximo. Vna es extrema,y otra, que no es tan rigurosa, ni aprieta tanto, ni es extrema. Tambien se ha de aduertir que algunos hombres ay q̃ tienen por officio,y por particular obligacion,cuydar de la salud espiritual delas almas,como son los Obispos,y los Curas. Otros hombres ay, que no tienen esto de officio: y tan solamente estan obligados segun la ley general, y comun de la Charidad, que les obliga a mirar por el proximo.

Decimaseptima conclusion.Qualquiera esta obligado a cuydar, y procurar la salud espiritual de el proximo, si lo puede hazer sin gran detrimento suyo, o de su hazienda. Esta enseñan los Doctores citados, particularmente el M.Bañes. Prueuase:porque el Sabio dize,que a cada vno mandò Dios,que cuydasse de su proximo. Lo segundo se prueua: porque como diremos abaxo,precepto ay de charidad de procurar,que el proximo con la correccion fraterna se enmiende. Luego en el tal caso,qualquiera estara obligado a procurar la salud espiritual de el proximo.

Eccles.17.

Decimaoctaua conclusion. En caso de extrema necessidad espiritual, el hombre justo, està obligado a poner la vida, y los bienes de fortuna por la salud espiritual de el proximo. Esta cõclusion es de Santo Thomas en el lugar citado, en la solucion del tercer argumento: y en otro lugar enseña lo mismo. Y esto mismo enseñan sus discipulos. Prueuase,porque San Iuan dize, que estamos obligados a poner la vida por el proximo. Y no puede auer otro caso mas cierto, en que corra esta obligacion: sino es en el de extrema necessidad. Luego en el tal caso obligados estamos a poner la vida y hazienda, y los demas bienes temporales por el proximo.

D.Tho.2.2. q.44.art.5. tum.ad 2.

Decimanona conclusion.Fuera de el caso de extrema necessidad, no ay obligaciõ de poner a peligro la vida,o toda la hazienda,o gran parte de ella. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque los medios han de tener proporcion con el fin. Luego no siendo tan grãde la necessidad de el proximo:sino que el facilmente puede salir de ella, no ay obligacion de poner tan grandes medios.

La difficultad es,declarar,quando sea extrema necessidad espiritual del proximo.

A lo qual se responde, que aquella es extrema necessidad, quando el proximo no puede salir de ella sin peligro, o por lo menos es difficillimo de salir. El exemplo es,si vn fiel sincero le engañan los hereges. O si en el articulo dela muerte no ay quien ministre el Sacramẽto del baptismo, o de la penitencia a aquel, que con gran difficultad se puede saluar sin estos Sacramentos.

Vigesima conclusion. Fuera de el caso de extrema necessidad los Obispos,y Curas,muchas vezes estan obligados con peligro delas vidas, y de las haziendas a socorrer a sus subditos, en las necessidades espirituales. Esto enseñan Santo Thomas,y sus discipulos. La razon es, porque estos tales de su proprio officio estan obligados a socorrer a sus subditos.Luego a su tiẽpo estan obligados a socorrerlos con doctrina,y con sacramentos.

Vigesimaprima conclusion. La charidad no obliga a amar ygualmente a todos los proximos, sino antes estamos obligados a amar mas a vn proximo que a otro. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos. La razon es: porque vn proximo puede estar mas vezino y cercano a Dios, que otro. Luego tengole de amar mas. Esto se confirma: porque mas graue pecado es hazer contra el amor de vn proximo,que no de otro. Luego vno se ha de amar mas,que otro.

D.Tho.2.2. q.26.art.5. & 6.

Vigesimasecunda conclusion. La charidad de su naturaleza obliga a querer mas al que es mas vezino y cercano al mismo Dios, como es el Santo,y mejor en la virtud. Esto enseña Santo Thomas y sus discipulos en el lugar citado. La razon es,porque la charidad de su naturaleza ama y quiere mas a Dios:que a todas las cosas. Luego tambien deue amar mas al mas cercano y vezino al mismo Dios, por la gracia. Porque en el tal ay mayor razon de bien diuino. Quando esto obligue a pecado, y quando no,

Digitized by Google

no, lo diremos en lo siguiente. Solamente se ha de aduertir con el mismo Santo Thomas en el mismo lugar, que por la misma charidad puedo yo muy bien querer y dessear, que mi pariẽte, o hermano sea mas santo: de suerte, que venga a participar en la otra vida mayor grado de gloria.

D.Tho.ar.7.

Vigesimatercia conclusion. A los parientes hemos de amar mas, que a los demas. A los parientes en las cosas que pertenecen a la naturaleza. Pero puede auer otras conjunciones: y en aquellas deuemos amar mas a aquellos que son mas conjunctos, y cercanos, y en las cosas pertenecientes a aquellas conjunciones. Esto enseña Santo Thomas en el lugar citado, y siguen le todos sus discipulos. Pero ha se de aduertir, que esto se entiende quanto es de parte de la charidad, la qual de su naturaleza va a donde ay mayor bien. Porque otras circunstancias, y respectos puede auer, por las quales no se aya de guardar este orden.

D.Tho.ar.8.

Vigesimaquarta cõclusion. Para que este orden obligue a pecado mortal, ha de ser la necessidad del proximo extrema. De otra suerte no sera pecado, o alomenos no sera pecado mortal, no guardar el orden dela charidad entre los proximos. Esta conclusion enseñan comunmente los discipulos de Santo Thomas en el lugar citado, particularmente el Padre Maestro Bañes. La razon es: porque fuera de el caso de extrema necessidad, no es cosa de tanta importancia, no guardar el orden puesto. De suerte, que si vn pariente, o deudo, no esta en extrema necessidad, no es necessario guardar este orden so pena de pecado. Pero estando en extrema necessidad, ha se de guardar este orden. La difficultad podia ser, quando no estan en extrema necessidad: pero estan en muy graue necessidad. De suerte, que de lo superfluo estoy obligado a dar limosna. La duda es, a qual estoy obligado a acudir segun las leyes de charidad. Esta duda se ha de declarar en lo de la limosna. Por agora digo breuemente, que ay obligacion de precepto de guardar el orden de la charidad, y acudir al pariente, y entre los parientes, al mas cercano. Tambien se ha de entender esto, quando las necessidades en ambos son yguales. Porque ambos estan en extrema necessidad, o ambos en graue. Porque si el vno, que no tiene tanto parentesco esta en extrema necessidad, y el otro que es mas pariente en graue, tengo de acudir a la extrema necessidad.

Vigesimaquinta conclusion. No es necessario, segun el orden de la charidad, anteponer qualquier pariente a qualquier amigo. Esto enseñan todos los Doctores citados, y tambien Santo Thomas, y Syluestro. La razon es: porque el parentesco se estiende mucho, y puede ser tan extenso, y que venga el parentesco tan de lexos, que no se deua anteponer el pariente al amigo.

D.Tho.2.2. q.31.art.1. Syl.Ver.Eleemos. §.3. & 4.

Vigesimasexta conclusion. Si fuesse vn amigo singular, que me ha hecho grandes beneficios temporales, y espirituales, quando yo estaua en vna grande necessidad: pecado mortal seria no socorrerle a este tal primero, que al pariente en tercero, o quarto grado, que esta en la misma necessidad. Como si fuesse vn amigo tal, que me huuiesse librado de la muerte, o rescatadome del captiuerio. La razon es, porque entonces es mayor la razon de deuda en orden a el tal amigo: que no en orden a los parientes en el tal grado. Y no me parece muy fuera de razon dezir lo mismo del pariente en el segundo grado. Porque puede ser tanta la amistad, y tan grandes los beneficios, que vença la obligacion que ay, y que nace del segundo grado de consanguinidad.

Vigesimaseptima conclusion. Tanta, y tan excessiua puede ser la obligacion, q̃ ay al amigo bienhechor, q̃ se aya de anteponer a los hermanos que estã en la misma necessidad. Como si fuesse vn amigo, que ha puesto a peligro la vida por mi. Particularmente tiene esto verdad, quando los hermanos no fuessen tales.

Esta cõclusion enseñan todos los Doctores citados, y se conuencen con la misma razon.

Vigesimaoctaua conclusion. Todos estos beneficios, por grandes q̃ sean, que manan y procedẽ del amigo, no puedẽ vencer la obligacion, q̃ ay en lo natural en los padres carnales. De suerte, q̃ siẽpre los hemos de anteponer, y preferir a qualquier amigo. Esto enseñan todos los discipulos de S. Thomas. Y prueuase, lo primero, porq̃ la inclinacion misma natural enseña esto. Lo segũdo, porq̃ el Angelico Doctor enseña, q̃ no ay beneficio ninguno, q̃ se yguale con el beneficio, q̃ el padre haze al hijo, dandole el ser, y la vida natural. En todas estas cosas, no ay regla tan cierta, que no tenga alguna manera de excepcion. Y todos estos casos se han de mirar con gran prudencia. Porque si el padre fuesse muy cruel, è impio con el hijo, estaria obligado a anteponer el amigo excellente al padre.

D.Tho.2.2. q.31.art.3. ad 2.

Acerca de todas estas conclusiones ay vna duda: si en las cosas espirituales estoy mas obligado a socorrer y fauorecer al padre espiritual que no al carnal. La razon de dudar es: porque en las cosas espirituales mas vezino, y cercano està el padre espiritual, que no el carnal. Luego como en las cosas naturales estoy mas obligado a acudir al padre carnal, que al espiritual, en las espirituales ha de ser al cõtrario. La misma difficultad es de los hermanos carnales, y espirituales: quales han de ser preferidos en las cosas espirituales.

A esta duda digo lo primero, que en los exercicios proprios, y que pertenecen a las particulares razones de algunas especies de amistad, siem-

Digitized by Google

siempre han de ser preferidos los que estan juntos, y adunados en aquella manera de amistad, a los que no lo estan. Pongo exemplo, en los exercicios de la religion, el religioso esta mas obligado a otro religioso de su religion, que no a los parientes. Y ha de querer que el tal religioso predique mejor, y en mejor lugar, que no su pariente: aunque su pariente sea predicador. Lo qual se ha de entender, siendo las cosas yguales. Porque si el pariente notablemente fuesse mejor predicador, que el religioso de la propria orden: mas auia de querer para el pariente.

Digo lo segundo, que respecto de la bienauenturāça, y vltimo fin, la charidad obliga mas a querer bien para el padre carnal, que no para el espiritual, y para los hermanos carnales, que no para los espirituales. La razon es: porque la vnion, que haze la charidad en orden a la bienauenturança es comun y general a todos: y por otra parte, los padres y parientes exceden en el vinculo del parentesco natural. Luego estoy mas obligado a acudir a ellos, y dessearles la bienauenturança, y rezar por ellos.

Digo lo vltimo: que nunca sera pecado mortal dessear mas la bienauenturança a vn hombre, que a otro: como no falte el orden dela charidad en el cumplimiento de los preceptos de las virtudes, como son de oracion, o de hazer bien, o de otras cosas semejantes, quando corre el precepto.

Vigesimanona conclusion. El hombre mas obligado esta en caso de necessidad a acudir a sus parientes, que no a los hijos. De suerte, que si mi padre està en extrema necessidad, y tambien mi hijo debaxo de precepto estoy obligado a socorrer a mi padre. Esto enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque es mayor la deuda y obligacion en orden al padre. Fuera del caso de necessidad, los padres han de athesorar bienes para los hijos, y no los hijos para los padres. D. Thom. ar. 9. ad 3.

Trigesima conclusion. Hablando de si, mas se ha de amar el padre que la madre. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porq̃ el padre y la madre se han de amar en quāto son vn principio de la generaciō, por la qual se comunica el beneficio del ser natural. Y respecto de esta generacion, mas razon tiene de principio el padre, q̃ la madre: conforme a buena philosophia. Luego mas se ha de amar al padre q̃ la madre. De suerte, que si estuuiessen ambos en extrema necessidad, estoy obligado antes a el padre, que a la madre. Esto se entiende de si. Porque caso puede acontecer; en el qual estè obligado a querer mas a la madre, y acudir a su necessidad, q̃ no al padre. Como si la madre fuesse muy pia, y muy biē hechora de los hijos en lo temporal, y espiritual: y el padre fuesse vn vicioso, q̃ no cuyda del bien de sus hijos. D. Tho. ar. 1

Tambien podria ser mas necessaria la madre para el bien comun, que no el padre. Y en tal caso mas auia de amar a la madre, que al padre, y acudir mas a su necessidad.

Trigesimaprima conclusion. Absolutamente hablando, mas obligado esta el hōbre, a acudir a su padre y madre que a su muger. De suerte, que estando en extrema necessidad, està obligado a acudir a sus padres. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es: porque los padres son mas bienhechores, que no la muger: y tiene mayor razon de bien. Tambien se ha de aduertir que la muger se ha de amar mas, que los hijos. Porque la muger tiene mayor razon de bien, que no los hijos. D. Tho. art. 11.

Capit. IIII. Del modo con que se ha de amar a Dios.

PRimera cōclusiō. A Dios le deuemos amar no solamente con amor natural, sino tābien con amor sobrenatural de charidad. Esto enseñan todos los Doctores. La razō es: porque la charidad, es virtud sobrenatural: como queda dicho. Y el amor, q̃ de ella procede es sobrenatural. Luego obligados estamos tambiē a amar a Dios con amor sobrenatural. Amor natural es aquel, q̃ puede tener el hombre por fuerça y virtud natural. Amor sobrenatural es aquel q̃ se tiene por fuerça, y virtud sobrenatural, y con el ayuda de la diuina gracia, y con la charidad sobrenatural. No basta, que el hombre ame a Dios con amor natural, sino que es necessario, que lo ame con este amor sobrenatural.

Segunda conclusion. Obligados estamos a amar a Dios por si mismo, y como vltimo fin sobrenatural de todas las cosas. Esta conclusiō enseña S. Thomas, y todos sus discipulos. La razon es, porque Dios es la misma bondad, y el summo bien por si mismo, y el vltimo fin de todas las cosas. Luego Dios se ha de amar por si mismo, y por quien el es, y como vltimo fin. D. Tho. 2. 2. q. 27. art. 3.

Terçera cōclusion. El hombre se ha de amar a si mismo y al proximo, y a todas las demas cosas, por el mismo Dios, y en orden a el. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es, porq̃ todas las demas cosas participan el bien de el mismo Dios, y se ordenan a el como a vltimo fin. Luego todas ellas se han de amar por el mismo Dios, y en orden a el, no poniendo el vltimo fin en las criaturas, sino en solo Dios. Acerca destas conclusiones hemos de declarar, como sera pecado amar a Dios por el interes, y por el premio, o porq̃ no castigue al hombre. El qual amor suelen llamar los Santos, y Theologos, amor mercenario: esto es, amor q̃ se tiene por el premio, y por la retribuciō, o porque no castigue. Para declarar esto, se ha de aduertir, que el amor mercenario es de dos maneras. La primera es, quando es tan solamente por la

retribucion, y por el premio: de tal suerte, que el premio, y retribucion no se ordena como a vltimo fin al mismo Dios, que da el premio. De suerte, que bien ansi como el jornalero que trabaja en la viña tan solamente trabaja por el jornal, el qual ordena a su proprio bien, y vtilidad, y no lo ordena al bien de el, que le da el jornar, assi tambien el que ama de esta manera, tan solamente ama por el premio. La segunda manera de amor mercenario es, quando vno ama a alguno esperando beneficios, y mercedes del. Pero de tal suerte, que aũque no estuuiessen de por medio estos beneficios, y mercedes, esta de tal suerte affecto, y dispuesto, que con todo esso le amaria. La primera manera de amor es absolutamente amor mercenario. La segunda no, y mas tiene razon de amor del premio, que no de mercenario.

Quarta conclusion. El amor de Dios mercenario de la primera manera es pecado. De suerte, que no es licito amar a Dios con el tal amor. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque el tal amor pone el fin vltimo en la criature, y ama a Dios por el premio, y por la retribucion tan solamente, q̃ es, ordenar el criador a la criatura. Luego esto no es licito.

Quinta conclusion. Licito es amar a Dios, con amor mercenario de la segunda manera. De suerte, que es cierto segun la Fe, que es licito amar a Dios, y obrar bien por la vida eterna, y por el premio sobrenatural, que se espera de Dios por semejantes buenas obras. Esto enseñan todos los Doctores citados. Y se determina esto en el Concilio Tridentino, y en el Directorio de los Inquisidores, donde se dize ser licito obrar bien teniendo esperanças del premio, y poniendo los ojos en el. Prueuase de la Escriptura en muchos lugares, singularmente del Propheta Dauid, que dize, que inclino su coraçon al cumplimiento de la ley de Dios, por el premio, y galardon que esperaua del. Luego licito es. Lo segundo se prueua: porque en el tal amor, no ay peruersidad ninguna ni desorden, ni el criador se ordena a la criatura. Luego licito es el tal amor.

Conc. Tridẽ. sess. 6. cã. 31. Dire. Inqui. par. 2. q. 9. com. 80. & 81. Psalm. 118.

Sexta conclusion. Licito es amar a Dios por los bienes temporales, que nos da, y comunica, no poniendo en ellos el vltimo fin. Esta cõclusion afirman los mismos Doctores. Prueuase lo primero del vso de la Iglesia, que pide en sus oraciones salud, y agua del cielo, y bienes temporales, y para este efecto haze algunos seruicios a Dios. Lo segundo se prueua, porque en esto no ay desorden ninguno, ni el criador se ordena a la criatura. Luego licito es.

Septima conclusion. El amar a Dios, es mas meritorio de si, que amar a qualquiera proximo, o qualquiera otra criatura: considerando estas obras cada vna por si. Esta conclusiõ enseña S. Thomas, y sus discipulos, y todos los Doctores. La razõ es: porque Dios es el sumo bien, q̃ se ha de amar por si mismo, y todas las demas cosas se han de amar por el. Luego mas meritorio es amar a Dios q̃ no a las criaturas. Esta es obra la mas meritoria y a que correspõ de mayor premio en el cielo. Por esta razõ los Christianos particularmente que professan perfeccion, se auiã de exercitar mucho en amar a Dios, para merecer mucho delante de la diuina Magestad.

D. Tho. 2. 2. q. 27. ar. 8.

Octaua conclusiõ. Mas meritorio es amar al amigo, q̃ no al enemigo. Esta conclusiõ es contra Durando, y cõtra Alberto Magno, y Thomas de Argentina, Gabriel, y S. Buenauentura. Estos autores tienẽ expressamẽte, q̃ es mas meritorio amar al enemigo, q̃ no al amigo. Porq̃ es mas difficultoso amar al enemigo, que no al amigo. Y la virtud tiene por oficio proprio andar acerca de las cosas difficultosas, y exercitarse en ellas. Pero nuestra conclusion tiene S. Thomas, y todos sus discipulos en el lugar immediatamente citado, y siguele comunmente todos los Doctores, con el Maestro de las sentẽcias, y los antiguos Theologos, y entre ellos Altisiodorense. La razon es, porque el amar al amigo tiene mejor obiecto, y mayor bien. Porque el amigo tiene mayor conjuncion y vniõ. Luego es meritorio el amar al amigo. Esto se confirma: porque mas deuido es amar al amigo, que no al enemigo, como es cosa notoria. Luego es mas meritorio amar al amigo. Verdad es, q̃ quando la charidad es tan grãde, que se estiende, no solamente al amigo, sino tambiẽ al enemigo, arguye mayor perfeccion de la charidad. Pero cõsiderando el amor del amigo, y el amor del enemigo cada vno por si, mayor perfeccion es, y mayor merito amar al amigo, que no al enemigo. A la razon de estos Doctores que tienen lo contrario se responde facilissimamente, q̃ aunque es verdad, q̃ la virtud se exercite en cosas difficultosas, cõ todo esso la excellencia de la virtud, y de el merito, no se toma tã solamente de la difficultad de la obra, sino de la excellencia de el objecto. Y el amar al amigo tiene mas excellente objecto, aunque sea mas difficultoso el amar al enemigo.

Dur. in 3. d. 30. q. 2. Alb. ibi. ar. 3 Tho. de Arg. quaest. 4. Gab. q. 1. Bona q. vlt.

D. Tho. ar. 7 Mag. in 3. dist. 30.

Altisi. in 3. tract. cap. 2. q. vltima.

Cap. V. Del precepto de charidad, y amor de Dios y del proximo.

PRimera conclusion. Cierto es, segun la Fe, q̃ ay vn precepto grande, y excellente de charidad, y amor de Dios. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores, particularmente, el Doctor Nauarro, y el Padre Fray Manuel Rodriguez. Y prueuase lo primero, porque ansi lo enseña Christo nuestro Señor por San Mattheo quando dize, q̃ el grande y excellente mandamiento es amar a Dios. Y San Pablo enseña que el fin

D. Tho. 2. 2 q. 44. ar. 1 Nauarro in Man. c. 11 num. 5. Man. Rod. in Sũ. c. 11 Matth. 22. 1. Ad Timot. 1.

Digitized by Google

el fin de el precepto es la charidad. Quiere dezir que el supremo de los preceptos es el que manda amar a Dios. Lo segundo, el amar a Dios es medio necessario para la salud espiritual del alma, y es el mas excellente de todos los medios. Porque la virtud de la charidad, es la mas excellente de las virtudes. Luego como ay precepto de Fe, y esperança: lo ay de charidad: y este es el mas excellente de todos.

Segunda conclusion. El precepto grande de la charidad, obliga a amar a Dios con amor sobrenatural, q̃ mane, y proceda de la charidad sobrenatural. De suerte, que como el precepto de Fe obliga a creer en Dios, con Fe sobrenatural, y el precepto de la esperança obliga a esperar en Dios cõ esperança sobrenatural: assi tambien el precepto de la charidad obliga a amar a Dios con amor sobrenatural de la charidad. Esta conclusiõ enseñan todos los Doctores citados. Prueuase, porque ay precepto de la virtud sobrenatural de la charidad. Y la charidad es virtud sobrenatural. Luego obliga el tal precepto a amar a Dios sobrenaturalmente.

La difficultad es, si ay precepto natural de amar a Dios cõ amor natural. En esta difficultad algunos Doctores enseñan, que no ay precepto natural, de amar a Dios distincto del precepto de la religion: por el qual estamos obligados a reuerenciar a Dios. Esta sentencia tienen algunos Doctores, y discipulos de San Thomas en el lugar citado. Y el Padre Maestro Bañes enseña que esta sentencia es probable. La razon es: porque es muy probable sentencia, que no ay virtud ninguna particular para amar a Dios naturalmente. Luego no ay precepto natural de la obra de tal virtud.

A esta duda se ha de responder: que me parece ser muy mas probable sentencia, que ay precepto natural de amar a Dios naturalmente, y como a author de naturaleza. La razon es, porque ay precepto sobrenatural de amar a Dios sobrenaturalmente, por ser Dios el sumo bien sobrenatural. Y es cosa cierta y aueriguada q̃ Dios, como author de naturaleza, tambien es sumo bien, y ay mil razones, para quererle y amarle. Luego precepto natural ay de amarle. Esto se confirma: porque ay natural precepto de amarse a si mismo y de amar al proximo, q̃ obliga estando tan solamente en la razon natural, sin tener lumbre de Fe. Luego tambien aura precepto natural de amar a Dios. Desuerte, que el hombre aunque no tuuiesse lumbre de Fe, como no la tienen muchos infieles, estaria obligado por fuerça y virtud deste precepto natural de amar a Dios como author de naturaleza, del qual proceden todos los bienes naturales. Quando obligue este precepto natural se dira despues. Solamente se ha de aduertir, que los Christianos que tienen lumbre de Fe, y aman a Dios cõ amor sobrenatural, cumplen muy bien cõ el precepto natural de amar a Dios. Porque tienen otro amor mas excellente que el amor natural.

A la razon de dudar se responde muy facilmente, que aunque no aya particular virtud para amar a Dios naturalmente, con todo esso ay precepto particular de amar a Dios de esta manera. Porque tiene el hombre vna inclinacion natural al amor de Dios natural, que es mas excellente que la virtud. El exemplo es muy claro. No tiene necessidad el hombre de virtud particular: para amarse a si mismo, y con todo esso ay precepto particular de amarse a si mismo, y de mirar por su proprio bien.

Tercera conclusiõ. Para cumplir el precepto sobrenatural de amar a Dios, es necessario estar en gracia de Dios, y en su charidad. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados, y muy particularmente Vega, y Medina, y el Maestro Soto, el qual refiere a otros Doctores que tienen lo contrario: y lo mismo tiene Nauarro, y S. Thomas parece que tienen nuestra conclusion. La razon es clara: porq̃ el precepto sobrenatural de la Fe obliga a creer sobrenaturalmente. Luego el precepto sobrenatural de amar obliga a amar sobrenaturalmente. Y este amor sobrenatural no lo puede tener, sino el q̃ esta en gracia y charidad: como es cosa sabida en Theologia. Luego el precepto sobrenatural de amar a Dios no se puede cumplir, sino es estando en gracia y charidad.

Vega de iustif. q. 13. Med. 1.2.q. 109. art. 3. Sot. lib. 2. de na cap. 2. Nauarro in Mã.c.1.n.6. D.Tho.2.2. q.100. art. 10. ad 2.

Quarta conclusiõ. El precepto del amor de Dios, obliga a amarle sobre todas las cosas, y de todo coraçon, y voluntad, y con todas sus fuerças. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados. Esto consta del mismo precepto del amor de Dios, en el qual se dize, que auemos de amar a Dios de todo coraçon, y cõ todas las mientes y fuerças. Luego hemos le de amar sobre todas las cosas, y con el modo, ya dicho. Lo segundo, porque Dios es sumo bien, que excede todos los bienes, y todos ellos no se pueden comparar con este bien. Luego Dios se ha de amar con todas las fuerças, y con todo el coraçon, y sobre todas las cosas. Pero ha se de aduertir, que para cumplir con el precepto de amar a Dios de todo coraçon, y de toda voluntad no es necessario, que le amen con toda la intension possible. Basta, que le precie y estime mas que todas las cosas, como queda declarado en lo passado. En aquellas palabras, de todo coraçon, y de toda voluntad, se declara, que de tal suerte ha de estar puesto el coraçon en Dios, que le ha de anteponer a todas las cosas.

Quinta conclusion. El precepto de amar a Dios es afirmatiuo, que encierra en si vn negatiuo de la obra contraria, q̃ es no le aborrecer jamas. En esta conclusiõ conuienen todos los Doctores citados, en el principio del capitulo.

La razon es: porque la forma del mismo precepto la tiene de afirmatiuo. Porq̃ dize, amaras a Dios, &c. Esto se confirma, porque el precepto de creer en Dios, y esperar en el es afirmatiuo, que encierra en si vn negatiuo. Luego lo mismo sera del precepto de amar a Dios.

Sexta conclusion. Este precepto de amar a Dios, por la parte, que es afirmatiuo obliga en algun tiempo. Esta conclusion es de todos los Doctores citados, y de todos los Theologos. La razon es: porq̃ es precepto afirmatiuo. Luego obliga en algũ tiempo, como todos los demas preceptos afirmatiuos, y como el precepto de creer, y esperar en Dios, sino obligasse en algũ tiempo determinado, no tendria fuerça ni virtud de precepto.

Toda la difficultad esta en señalar el tiempo determinado en q̃ obliga este precepto a amar a Dios. Esta es general difficultad de todos los preceptos afirmatiuos: los quales algunas vezes obligã por razõ de otros preceptos, como queda dicho arriba, en el precepto de la Fe, y esperança. Y de la misma suerte podria obligar en algunos casos este precepto de amar a Dios por razon de otros preceptos. Puede tambien obligar por si mismo, y de su misma naturaleza. Este es el punto de la difficultad quãdo este precepto por si mismo obliga. En esta difficultad ay diuersos pareceres entre los Doctores.

La primera sentẽcia es, que estamos obligados a amar a Dios sobre todas las cosas todos los dias de fiesta. Y el q̃ no le ama en estos dias peca mortalmente, pecado de omission contra el precepto afirmatiuo de amar a Dios. Esta sentencia tiene el Doctor Scoto. Esta sentencia es falsa, y no la reciben los Doctores por ser dura, como lo dize Adriano tratãdo de este precepto. Tambien la impugna Nauarro, y todos los Doctores, y particularmente los discipulos de Santo Thomas. La razon es: porque no ay lugar ninguno de la sagrada escritura, ni de concilio, ni razon, que conuença, a dezir, q̃ estamos obligados a amar a Dios los dias de fiesta. Lo segundo: porque el precepto de oyr Missa, que corre el dia de las fiestas, se puede muy bien cumplir sin amar a Dios sobre todas las cosas, como es notorio. Luego el tal precepto no obliga los dias de la fiesta. La segunda sentencia es de algunos Doctores, que afirman que el precepto de amar a Dios: no obliga sino vna vez en la vida. Esta sentencia refiere el Padre Maestro Soto, y Nauarro en el lugar alegado, y la impugna muy bien y con mucha razon. Porque es cosa ridicula dezir, que aquel gran precepto de amar a Dios, obligue tan solamente vna vez en la vida. Esto se confirma: porque de otra suerte lo mismo se auia de dezir de todos los demas preceptos diuinos afirmatiuos, que obligan tan solamente vna vez en la vida: como son los preceptos de creer, y esperar en Dios. Lo qual es muy falso, como es cosa notoria. La tercera sentencia es, que este precepto de amar a Dios tan solamente obliga en el peligro, y articulo de la muerte. Esta sentencia refiere el Padre Maestro Bañes, en el lugar de Santo Thomas immediatamente citado, y la impugna con justissima razon. Porq̃ el precepto de amar a Dios, que es precepto de amistad, y se ordena a merecer la vida eterna, no ha de obligar tan solamente en el termino de la vida, quando se acaba el tiempo de merecer.

Sco. in 3. d. 27.
Adr. q. 4. de confess.
Nauarro in Manu. 11. num. 6.
D. Tho. 2. 2. q. 44. art. 2.
Sot. 3. iusti. & iure. q. 1. & lib. 1. de natu. & gra. c. 22.
Nauar. vbi sup.

La quarta sentẽcia es del Padre Maestro Soto en el lugar citado, que enseña, que este precepto de amar a Dios obliga al tiempo de recibir el Baptismo. Porque entonces se señala el hombre por soldado de la milicia de Christo. Esta sentencia no tiene fundamento ninguno. Porque todos los Doctores, y muy particularmente el Padre Maestro Soto, enseñan q̃ para recibir el sacramento del Baptismo basta atricion, y que no es necessaria tanta disposicion: como para recebir el sacramento de la penitencia. Luego no es necessario tener entonces amor de Dios sobre todas las cosas. La quinta sentencia es del mismo Maestro Soto en el lugar que se cito primero, q̃ el precepto de amar a Dios obliga, quando el hombre llega al vso de la razon, o por alli cerca.

Sot. li. 1. de natu. & gra. cap. 15.

Esta sentencia tiene algun fundamento en la Doctrina de Santo Thomas que enseña, q̃ el hombre esta obligado a conuertirse en Dios, quando llega al vso de razon. Esta sentencia vniuersalmente no tiene verdad. Porq̃ hablande de los infieles, que tienen ignorancia inuincible del Euangelio, no tiene verdad. Porque estos tales, quando llegan al vso de la razon no tienen conocimiento sobrenatural de Fe. Luego no pueden tener amor sobrenatural, que estriba, y se funda, en el conocimiento sobrenatural. La sexta sentencia es, que el que cumple con el precepto de la comunion, recibiendo dignamente el Sacramento del Altar, cumple con el precepto de amar a Dios sobre todas las cosas. Esta sentẽcia tiene el Padre Maestro Bañes en el lugar alegado. Esta manera de dezir me parece muy dificultosa. Porque el precepto de el amor de Dios, es muy differente del precepto de la charidad. Luego cõ comulgar no cũple vno el precepto de amar a Dios. Toda esta variedad de sentencias, mana, y procede de la indeterminacion de el precepto, quanto a el tiempo.

A esta duda digo lo primero que no se puede determinar punctualmẽte quãdo obliga de si el precepto de amar a Dios. En esto conuienẽ todos los Doctores citados. La razõ es, por q̃ el mismo precepto de amar a Dios no trae consigo determinacion de tiẽpo. Esto se cõfirma: porque el precepto afirmatiuo de creer, y esperar

Digitized by Google

esperar en Dios, no trae determinado tiempo punctualmente, quando obligue. Luego lo mismo sera del precepto del amor de Dios.

Digo lo segundo, que el que en todo vn año no se exercitasse en el amor de Dios sobrenatural se coligiria auer passado el precepto sobrenatural del amor de Dios. De suerte, que el tal precepto obliga por lo menos vna vez en el año. Esto enseñan muchos discipulos de Santo Thomas. Semejante doctrina pusimos del precepto de la Fè, y de la Esperança. La razon es: porque muchos Thomistas enseñan, que el precepto de la Iglesia de confessar, y comulgar vna vez en el año, es determinacion del precepto diuino de comulgar, y confessar. La qual determinacion puso la Iglesia con acuerdo del cielo. Luego bien se colige, que estos preceptos diuinos obligan por lo menos alguna vez entre año. De lo qual se sigue, que el que entre año se exercita algunas vezes en el amor sobre natural de Dios, no tiene que tener escrupulo del quebrantamiento deste precepto. Tambien digo, que si vno quando comulga vna vez en el año, comulgasse con amor sobrenatural, y cō feruor de charidad: sin duda ninguna cumpliria tambien con el precepto sobrenatural de amar a Dios. Porque realmente tendria amor sobre natural de Dios. Y en este sentido verdadera es la sentencia del padre Maestro Bañes. De lo qual se sigue, que si vno fuesse tan perdido, que se passasse vn año sin exercitarse en el amor de Dios, se entenderia auer faltado en el cumplimiento deste precepto.

Sot. li. natur. cap. 15.

La segunda difficultad es, si ay precepto particular de amar al proximo. La razon de dudar es: porque la misma virtud de charidad, que ama a Dios se estiende tambien al proximo. Luego no es menester distincto precepto del amor del proximo, sino basta el mismo, que manda amar a Dios.

A esta duda se responde, que ay precepto particular de amar al proximo, distincto del precepto de amar a Dios. Esta resolucion enseña Santo Thomas, y sus discipulos. Pruevase: porque Christo nuestro Señor expressamente dize, que ay vn precepto grande de amar a Dios. Y que el segundo es semejante a este: que es de amar al proximo como a si mismo. Luego son dos preceptos. Lo segundo, porque el precepto del amor del proximo, es precepto del medio, que se ordena al amor de Dios como al fin. Luego es distincto precepto.

D. Thom. 2. 2. q. 44. artic. 2. Matt. 22.

A la razon de dudar se responde muy facilmente, que dentro de vna misma virtud puede auer diuersos preceptos. La virtud de la religiō es vna simplicissima, y tiene muchos preceptos. Porque a ella pertenece el precepto de hōrar a Dios, y el precepto de la oracion, y el precepto de no cometer algunos sacrilegios. De la misma suerte la virtud de la charidad, aunq̄ sea vna contiene en si estos dos preceptos de amar a Dios, y al proximo como a si mismo.

Todauia ay difficultad, si el precepto de amar al proximo es distincto de los demas preceptos que tocan en el proximo. De suerte, q̄ corra distincta obligacion en algun tiēpo. Por otros preceptos està el hombre obligado a no hazer mal al proximo, y en algunos casos a hazerle bien. La difficultad es, si fuera de estos preceptos ay obligaciō por precepto de charidad de amar al proximo. La razon de dudar es: porque nadie haze escrupulo del quebrantamiēto del tal precepto, si real y verdaderamente cumple con los demas preceptos, que tocan en el proximo. Luego no ay tal precepto.

A esta duda digo lo primero, que el precepto de amar al proximo por si mismo, no obliga, como el precepto de amar a Dios. De suerte q̄ obligue alguna vez a tener amor del proximo, y exercitarse en esta obra, como esta obligado a exercitarse en el diuino amor. En esta cōclusion han de conuenir, y conuienen todos los Doctores en el lugar citado. La razō es: porq̄ el amar a Dios, es medio necessario para la salud espiritual, y el amar al proximo, no. Luego el amar a el proximo no cae debaxo de precepto de la misma suerte, que el amar a Dios.

Digo lo segundo, q̄ estamos obligados en comun a amar los proximos por la charidad: de suerte, que queramos para ellos los bienes sobrenaturales, q̄ queremos para nosotros. Esta conclusion enseñan todos los discipulos de Sāto Thomas en el lugar citado: particularmente el Padre Maestro Bañes. La razon es: porq̄ ay precepto de amar al proximo como a si mismo. Y a si mismo esta obligado a amar por la charidad: de suerte, que quiera para si los bienes sobrenaturales de la gracia. Luego lo mismo ha de querer para el proximo. De suerte, q̄ conforme a estos dos dichos para que vno no peque mortalmēte cōtra el precepto del amor del proximo, no es necessario que distinctamēte, y en particular le ame por la charidad, queriendo para el expressamente la bienauenturāça, sino basta que en el amor de Dios se incluya como virtualmente el amor del proximo. Porque el que ama a Dios con amor de charidad, tambien ama al proximo.

Digo lo tercero, que son muy raros los casos, en los quales obligue el precepto de amar al proximo por la charidad, queriendo distinctamente la bienauenturança para el. Esto enseñan los Doctores citados. Porque este precepto no trae determinaciō ninguna. Cō todo esso se ha de aduertir, que es precepto affirmatiuo, y ha de obligar alguna vez. El Padre Maestro Bañes enseña, q̄ el que vna vez en el año estando en gracia de Dios dessea al proximo la bienauenturança sobrenatural, cumple cō este precepto de amar al proximo por la charidad.

Digitized by Google

Esta doctrina es muy conforme a lo que queda dicho de los preceptos affirmatiuos.

A la razon de dudar se responde facilmente, que de ordinario los justos, que està en gracia de Dios por la Charidad, dessean a sus proximos la bienauenturança. Y por esta razon no tienen que hazer escrupulo del quebrantamiẽto de este precepto.

Toda via ay difficultad. Si vno esta en pecado mortal, si puede auer caso, en que este obligado a salir del para cumplir con el precepto de amar al proximo, con Charidad sobrenatural. Porque este precepto no se puede cumplir estando en pecado mortal. La razon de dudar es: porque el precepto de amar al proximo con charidad sobrenatural, obliga alguna vez. Luego si entonces estuuiesse en pecado mortal, estaria obligado a salir de el para amar al proximo con charidad sobrenatural.

A esta duda se ha de responder, que me parece cosa muy difficultosa obligar a esto. Esta resolucion es del Padre Maestro Bañes. La razon es: porque ningun Doctor obliga a esto. Y lo principal, porque el precepto de amar al proximo por la charidad, es precepto annexo al precepto del amor de Dios, y que se ordena a su cumplimiento, como medio a fin. Luego quando el Christiano no estuuiere obligado a salir del pecado para amar a Dios por el amor de la charidad, tampoco estarà obligado a salir del pecado para amar al proximo. Particularmente, que como queda dicho, el amor del proximo se comprehende como en virtud en el amor de Dios. Y assi se responde a la razon de dudar.

Septima conclusion, que se sigue de todo lo dicho. Precepto ay de amar al proximo, como a si mismo. En esta conuienen todos los Doctores: y consta de todo lo ya dicho. Este precepto obliga a los hombres a que por lo menos no excluyan de su amor al proximo, aunque sepan que es enemigo de Dios, o suyo.

Octaua conclusion. Contra este precepto peca mortalmente el que no socorre al proximo, que està en extrema necessidad, ora sea corporal, ora sea espiritual. En esto conuienen todos los Doctores en el lugar citado. La razon es, porque el que no socorre al proximo en semejante necessidad, no le ama ni tiene charidad para el. Luego quiebra el precepto del amor de Dios. Si esta vno muriendo, de suerte que no ay otro que socorra su necessidad, y puede, peca contra la charidad no le socorriendo. San Ambrosio dize aquel comun dicho, si no le mantuuiste, matastele. Lo qual se ha de entender, como despues diremos, que le mato quebrando el precepto de la charidad del proximo, y no pecando contra justicia. Y lo mismo es, si viessemos vn niño q̃ tiene estrema necessidad espiritual: porque no tiene quiẽ le ministre el sacramento del Baptismo, y està muriendo. Si yo no le socorriesse, y se lo ministrasse pecaria mortalmente contra el precepto del amor del proximo. Lo mismo es, si vno tiene necessidad de consejo, sin el qual moriria en pecado mortal. Si yo puedo socorrerle con el, estoy obligado a hazerlo, y si no peco mortalmente contra el precepto del amor del proximo.

Nona conclusion. El que vee a su proximo en alguna necessidad temporal de su hazienda, o honra, y la puede remediar facilmente, no auiendo otro que la remedie, y no la remedia, peca mortalmente contra el precepto de amar al proximo. Esta conclusion enseñan comunmente los Doctores, y particularmente Nauarro. La razon es: porque el amor del proximo obliga a socorrer sus necessidades. Y el que no las socorre no tiene verdadero amor del proximo. Declaremos esta conclusion con exemplos. Passa el proximo por vna calle, en la qual ay gran peligro, porque se esta cayendo vna pared, o tejas del tejado. De suerte, que moralmente hablando, peligrara su vida: y si yo no le aduierto, peco mortalmente contra el precepto del amor del proximo, no le aduirtiẽdo del peligro. Lo mismo se ha de dezir de aql que passa por vn camino: y vee que la bestia de vn proximo esta atollada, y pudiendo ayudar en aquella necessidad, no ayuda: no auiendo otro que lo haga. Este tal peca mortalmente. Porque se echa de ver, que no ama al proximo como deue, pues no le ayuda en la tal necessidad. Lo mismo es quando vn hombre vee, que algun ganado destruye los panes, o los sembrados del proximo, o vee arder la casa del proximo, o su hazienda, y pudiendolo remediar facilmente, y impedir el tal daño, no le impide, no auiendo otro que lo impida. Lo que esta dicho de estos casos, se ha de dezir tambien de otros semejantes que tocan en la hazienda, o honra del proximo. Lo qual todo se ha de entẽder, si no se le siguiesse mayor, o igual daño. Porque siguiendose el tal daño, no estarà obligado con tanto detrimento. De todas estas cosas se dira mas largamente en otro lugar.

Nauar. in Man. c. 24. num. 12.

Cap. VI. Del odio, y aborrecimiento de Dios y de si mismo, y de el proximo.

PRimera conclusion. El aborrecimiento de Dios, y odio de el, es el mas graue de los pecados. De suerte, que es mas graue que la infidelidad, y desesperacion. Esta conclusion es de Santo Thomas, y de todos sus discipulos, particularmente Cayetano Syluestro, y Nauarro. La razon es: porque este vicio es contrario a la perfectissima virtud, que es la charidad, y es contra el supremo precepto del amor de Dios.

D Thom. 2. 2. q. 34 ar. 2 Caytan. in sum. V. odiũ Dei. Syluest. in eod. Verbo. Nauar. in Man. c. 11 num. 14.

Digitized by Google

D.Tho.ar.5. Dios. Luego este vicio es el mas graue de todos los vicios.

Segunda conclusion. El aborrecimiento de Dios,no es vicio ni pecado,que los Theologos llaman capital. Esta conclusion enseña S. Thomas,en la question citada,y todos los Doctores citados. La razon es:porque vicio capital es aquel del qual muy frequentemente nacen y proceden otros vicios. Como la soberuia es vicio capital cabeça de otros vicios. Y de el aborrecimiento de Dios no nacen otros vicios frequentemente. Porq̃ antes, que el hõbre llegue a tener aborrecimiento de Dios : ha tenido otros graues pecados,por los quales se dispone a este tan graue vicio. Luego este pecado, aunque sea el grauissimo no es capital.

Tercera cõclusion El aborrecimiẽto,y odio de si mismo es pecado mortal cõtra la caridad. Esta conclusiõ enseñan todos los Doctores citados. La razon es : porq̃ el aborrecerse a si mismo,es contra la virtud de la charidad,y contra la natural inclinacion,que Dios le dio a su proprio bien. Luego es pecado mortal.

Quarta conclusiõ. El aborrecimiento,y odio del proximo es pecado mortal. Esto enseña Sãto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. Prueuase lo primero del Apostol San Iuan ; el qual en su canonica dize, que el que aborrece a su hermano,y proximo esta en tinieblas. Lo segundo se prueua:porque es contra la charidad,y amor del proximo. Luego es pecado mortal.

D.Tho.ar.3. Ioan.cap. 2.

Quinta conclusion. El odio y aborrecimiento de el proximo, de parte de el affecto es el mas graue pecado,que se comete contra el proximo. Pero mirando al daño,que haze el pecado al proximo no es el mas graue de los pecados,que se cometẽ contra el proximo. Esta cõclusion enseñan con Santo Thomas, todos sus discipulos en la question citada. La razon es: porque el aborrecimiento del proximo de parte de el affecto es contra la charidad, y con el affecto dessea grande mal al proximo. Luego de esta parte es grauissimo pecado contra el proximo. De parte de el daño,el homicidio, y otros pecados hazẽ mas daño al proximo,pues le quitan la vida. Luego de esta parte no es el grauissimo de los pecados,que se cometen cõtra el proximo.

La primera difficultad es,absolutuamente,y aboca llena si es el grauissimo pecado de los q̃ se cometẽ contra el proximo. La razon de dudar es : porq̃ el homicidio haze mayor daño al proximo,pues le quita la vida. Luego el homicidio es mas graue pecado absolutamente.

A esta duda se responde,que absolutamente y a boca llena el mas graue pecado de los que se cometen cõtra el proximo es el aborrecimiẽto del proximo. Esta es doctrina comun de los Doctores citados. Prueuase:porque es cõtra la charidad del proximo,y contra el precepto de amarle. Luego es el mas graue pecado en ordẽ al proximo:porque es contra la mas excellente virtud, y mas excellente precepto en orden al proximo. Lo segundo:porque assi como dizen los Doctores, que todos los pecados son vna participacion del odio, y aborrecimiento de Dios:y por esso el tal odio es el grauissimo de los pecados,ansi tambien todos los pecados q̃ se cometen contra el proximo participan de el aborrecimiento del proximo. Luego el aborrecimiento del proximo es el grauissimo de los pecados,que se cometen contra el. Lo tercero: porque el aborrecimiento del proximo,es fuẽte y manantial de donde manan, y proceden los pecados contra el proximo. Luego es el grauissimo de ellos.

A la razon de dudar se responde facilmente que el homicidio,es mas graue pecado de parte de el daño,que haze, pero no absolutamente. Porque el mismo homicidio participa la razon de aborrecimiento de Dios , y puede manar,y proceder del.

La segunda difficultad es:si el aborrecimiento del proximo es mas graue pecado, que los que se cometen contra Dios, y tocan en el, sacado el aborrecimiento del mismo Dios, que este es mas graue que el aborrecimiento del proximo. Desuerte,que la difficultad es, si el aborrecimiento del proximo es mas graue pecado absolutamente, que la infidelidad, o desesperacion,o sacrilegio,o otros pecados semejantes, que tocan en alguna manera en el mismo Dios. La razon de dudar es : porque el aborrecimiento del proximo es contra la virtud,de la charidad,que es la reyna de las virtudes,y los demas pecados,no son contra virtud tan excellente,como es cosa notoria. Luego el aborrecimiento del proximo es mas graue pecado,que todos estos.

A esta duda se responde,que el aborrecimiẽto del proximo es el mas graue pecado de los que tocan en el, pero no de los que tocan en Dios sumo bien. Desuerte, que es muy graue pecado la infidelidad, y la desesperacion, y el sacrilegio,que en alguna manera tocã en Dios. Cayetano enseña que la virtud de la religiõ en alguna manera toca en Dios, aunque no como las virtudes Theologales. Porque su officio es el culto diuino. Y ansi el sacrilegio, que es contra la virtud de religion en alguna manera toca en Dios,y le agrauia. Esta resolucion enseña el Angelico Doctor y sus discipulos:porque solamente dize,que el aborrecimiento del proximo es el mas graue pecado de los que se cometen contra el. La razon es: porque los demas pecados tocan en Dios,y le agrauian. Luego son mas graues pecados, que el aborrecimiento del proximo. Do lo qual se sigue, que tambien es mas graue pecado el aborrecimiẽto de si

Caiet.2.2. q.81 art. 8.

Digitized by Google

de si mismo,y el matarse a si,que no el aborrecimiento del proximo. Porque mas obligado estoy a mi mismo,que al proximo.

A la razon de dudar se responde,que no todos los pecados cometidos contra la virtud de la charidad son mas graues, que los que se cometen contra la Fe, esperança, y religion. Cosa cierta es,que dexar de amar a Dios quando estoy obligado,por la fuerça de el precepto de amar a Dios, peco mortalmente contra la virtud de la charidad. Con todo esso, no es tan graue pecado, como la infidelidad, o desesperacion, y quiça no es tan grande como algunos sacrilegios. La razon es: porque la omissió de el cumplimiento del precepto no haze tanta repugnancia a la charidad, como la infidelidad a la Fe, y como la desesperacion a la esperança, y como el sacrilegio positiuo a la virtud de religion. De suerte, que quando fuere igual repugnancia, y contradicion el pecado contra la charidad sera mas graue: pero no de otra manera viniendo a nuestro proposito, el aborreciente del proximo, es conta la charidad: pero no le haze tanta repugnancia. Porque no es cótra lo que principalmente mira la charidad que es Dios sumo bien. De suerte, que el aborrecimiento del proximo es contra la virtud de la charidad del proximo. De manera, que la charidad esta como limitada, y coartada al proximo.

Quinta conclusion. El odio, y aborrecimiento del proximo mana, y procede principalmente de la embidia, aunque tambien procede de la ira. Esta es doctrina de Santo Thomas, y de todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es,porque la embidia no es otra cosa,sino vna tristeza de el bien del proximo. Luego, como nos mouemos a amar las cosas, que nos deleytan, y causan gozo en nosotros, ansi tambien nos mouemos a aborrecer las cosas, que nos entristecen.

Sexta conclusion. El odio de Dios, y de el proximo, segun que se opponẽ derechamente a la virtud de la charidad son de la misma especie. Esto enseñan los discipulos de Santo Thomas en el lugar citado, particularmente el Padre Maestro Bañes, en la duda segunda conclusion primera. La razon es: porque se opponen a la misma virtud de la charidad, segun la misma razon formal. Pero ha se de aduertir, que aunque sean de la misma especie, no cumple vno en la confession, con dezir que tuuo aborrecimiẽto contra la virtud de la charidad, sino q̃ ha de declarar muy en particular, q̃ fue aborrecimiento de Dios,o del proximo. Porq̃ esto es cosa, que agraua notabilissimamente. Porq̃ si es necessario declarar en la confession la cantidad notable de el hurto,porque agraua notablemente, mucho mas necessario sera declarar si fue aborrecimiẽto de Dios, o de el proximo. Porque esto agraua notablemente.

Septima conclusion. Si el aborrecimiento de Dios se toma como derechamente se oppone y contradize a la virtud de la charidad, y el aborrecimiento del proximo,se toma como se oppone,y contradize a la natural amistad, no son de la misma especie de pecado. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es porque la charidad sobrenatural,y la natural amistad del proximo son cosas differentissimas, y de distincta especie. La vna sobrenatural, y la otra natural.

Octaua conclusion. El aborrecimiento de el proximo, siempre es pecado de vna misma especie,aunque el hombre dessee varios, y diuersos males al proximo,como son matarle y quitarle la hazienda. Esto enseñan tambiẽ los Doctores citados. Porque siempre dessea estos males debaxo de vna misma razon,q̃ es el aborrecimiento del proximo. Acerca de estos dos capitulos sera bien declarar mas en particular, quando peca el hombre contra el precept ode l amor de el proximo: fuera de los casos, q̃ quedan dichos en el capitulo passado,y en est e.

Nona conclusió. El que se aborrece a si mismo, o a el proximo claramente peca contra el precepto de amarse a si, y al proximo. Esto es cosa notoria: porque aunque es precepto afirmatiuo el de amar se a si,y al proximo: encierra en si vno negatiuo de no se aborrecer a si, ni aborrecer al proximo. Y mayor pecado es aborrecerse a si, que al proximo. Porque esta obligado a amarse a si,mas que al proximo. Y el amor de el proximo se ha de medir por el amor proprio. De suerte, que el amor proprio ha de ser la regla de el amor del proximo.

Decima conclusion. Contra el precepto de amarse a si,y al proximo peca mortalmente el que no se ama a si, y al proximo,por lo menos en general, y en comun con el amor de la charidad, amandose a si, y al proximo por Dios: porque son capazes de la vida eterna,y desseádola para si, y para sus proximos. O tambien el que se ama a si,o a su proximo con amor natural,al tiempo, que esta obligado so pena de pecado mortal. Este tiempo es aquel, en que el mismo, o el proximo estan en extrema necessidad de el tal amor,o del socorro que nace de este amor. Esto enseña el Doctor Nauarro. *Nauarro in Mã.cap.14. num.23.* La razon se collige de todo lo dicho.

Contra este mismo precepto peca el hombre,que excluye al proximo, o a si mismo de la participacion,y comunion de las oraciones generales,que suele rezar por otros. Esto enseña el mismo Doctor. La razon es, porque del amor de la charidad,nace y procede el orar por si mismo,y por los proximos: y el precepto obliga a no excluyr a nadie, como queda dicho arriba. Luego pecado mortal sera excluyr a alguna persona. *D. Tho. 2.2. q.25. art.4. 6.8. & 9.*

Vndecima

Digitized by Google

Vndecima conclusion. Peca contra el precepto de amar al proximo el que tiene animo de no le amar, o de no le socorrer en su necessidad: porque es pecador, o porque le ha ofendido, o por otra causa semejante: y esto en caso necessario para su salud. Esto enseña el mismo Doctor, y se collige de lo que queda dicho en lo passado.

Duodecima conclusio. Peca mortalmente contra este precepto, el que dessea, que su proximo peque mortalmente, o que se condene. Y mas graue pecado seria, si en la oracion pidiesse a Dios alguna cosa de estas. Esta conclusion enseña el Doctor Nauarro. La razon es: porq̃ estoy obligado de charidad a dessear que el proximo no ofenda a Dios, ni se condene. Luego pecado mortar sera contra la charidad, dessear que peque mortalmente, y se condene. Lo mismo es, si maldize al proximo de animo, y de coraçon, dessendo que se condene, o si le haze descomulgar con animo de q̃ se condene por este camino. Y lo mismo es de otras cosas semejantes: porque todas ellas son contra el amor del proximo. Otras muchas cosas se podran ver en Nauarro en el lugar citado, en los numeros siguientes.

Cap. VII. De el amor mundano y temor mundano, que tienen contrariedad a la virtud de la Charidad.

PRimera conclusion. El amor de las cosas temporales templado y moderado, no es pecado, ni es amor mũdano. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, particularmente el Padre Maestro Bañes. La razon es: porque el amor de la vida es natural, y cõforme a la inclinaciõ natural. Luego el amor de los medios necessarios para la conseruaciõ de la vida no sera malo. Tal es el amor de los bienes temporales, si es moderado, y templado. Luego el tal amor no es pecado, antes es bueno. *D. Tho. 2. 2. q. 18. art. 3.*

Segunda conclusiõ. El amor de las cosas tẽporales superfluo, y no templado, sino demasiado, ansi en la intencion, como en la muchedũbre de las cosas, que se aman y dessean, no siempre es pecado mortal. De suerte, que porq̃ vn hõbre quiera muy intensamente las cosas temporales, y exceda en quererlas con tanta intension, o porque dessee muchos bienes temporales: no por esso luego es pecado mortal. Esta doctrina es de los Doctores citados. La razon es, porque el que ama de la manera dicha, no pone siempre el vltimo fin en los bienes temporales, como es cosa notoria. Luego no siempre es pecado mortal. De suerte, que el tal amor tampoco no es mundado.

Tercera conclusion. El amor de las cosas tẽporales, que pone el vltimo fin en ellas, es amor mundano, y es pecado mortal. Esta es sentẽcia de todos los Doctores citados. La razon, es porque el tal amor es contrario a la Charidad. Porq̃ la Charidad pone el fin vltimo en Dios: y anteponelo y prefierelo a todas los criaturas a el amor mundano pone el fin vltimo en los bienes temporales, y anteponelos y perfierelos al mismo Dios. Luego es pecado mortal. Porque lo que es contrario, y repugna a la Charidad es pecado mortal. Quando pone el pecador el fin vltimo en las criaturas, declaran los discipulos de Santo Thomas, con el mismo Santo Thomas. *D. Tho. 1. 2. q. 1. ar. 7. & q. 77. art. 4.*

Toda la difficultad, esta en declarar facilmente quando sera amor mundano, que pone el fin vltimo en los bienes temporales.

Quarta conclusion. Señal certissima es, de q̃ el amor es mundano, y pone el fin vltimo en alguna cosa temporal, que ama, si pone algunos medios en el exercicio, y por obra que son pecados mortales, o si tiene en el proposito y la voluntad de ponerlos. Pongo exemplo. Vn hombre dessea tanto vna cosa temporal, que por alcançarla, hurta, o comete otro pecado mortal, es cierta señal que el tal amor es pecado mortal, y que es amor mundano, y que pone el fin vltimo en la cosa temporal. Esto enseñan los discipulos de Santo Thomas, particularmente el Padre Maestro Bañes en el lugar citado. La razon es clara: porque el tal amor de las cosas temporales, es causa de que el hombre cometa pecados mortales. Luego el mismo amor en si es pecado mortal. Verdad es, q̃ antes que el amor de las cosas temporales cause estos efectos, es difficillimo de entender quando es pecado mortal. Porque no ay señal ninguna, por donde lo colligir. Porque no eche de ver el ser pecado mortal en la demasiada solicitud, y muy continua, ni en el andar muy continuamente pensando en semejantes cosas. Porque todas estas cosas se pueden hallar en vn hombre, que tiene proposito de jamas cometer pecado mortal.

Quinta conclusion. Que este amor de las cosas temporales sea pecado mortal, no se puede colligir de la intension grande del amor de las cosas temporales. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque la obra ha de ser buena, o mala del obiecto, y no de la intension. Verdad es, que en algunos casos, por razon de la intension, podria ser pecado mortal. Lo primero, por el peligro de la negligencia, de cumplir algun precepto a su tiempo. Si vno tuuiesse tan intenso el amor, que por razon de esta intensiõ se pusiesse a peligro de ser negligente en el cũplimiento de algun precepto. Entonces, el tal amor de las cosas temporales por razon de la intension: seria pecado mortal. La segundo. La intension del amor puede hazer, que el amor de las cosas temporales sea mũdano, y pecado mortal:

Digitized by Google

mortal: quando es tan grande, que por su grandeza se oluida el hombre de vna obra, que estaua obligado a hazerla por precepto. Es el exemplo: quando vn sacerdote por la demasiada aficion, que tiene al juego, se oluidasse de rezar el oficio diuino. Lo qual puede ser peccado mortal, o venial segun que fuere mayor o menor la negligencia, y conforme a la esperiencia que tiene que se suele oluidar. Pero ha se de aduertir, que no se engañe el hombre. Porque muchas vezes parece intencion la del amor, y en realidad de verdad no es intencion, sino q̃ precia y estima en mas las cosas temporales, que no a Dios.

Sexta conclusion. La intencion grande del amor de las cosas temporales, siempre es peligrosa. Esta enseñan todos los Doctores citados. Esto se prueua de el Apostol San Pablo, el qual expressamente dize, que los que quieren ser ricos, y està aficionados a las riquezas, caẽ en la tentacion, y en el lazo del demonio. Luego la tal intencion de amor de las cosas temporales, es muy peligrosa.

D. Paul. 1. ad Timot. 6.

Septima conclusion. El temor mundano de perder las cosas temporales siempre es pecado. Esta enseña el Doctor Angelico con todos sus discipulos en el lugar citado. Prueuase, por que el amor mundano, de dõde nace el tal temor, siempre es malo, y contrario a la Charidad, como ya queda determinado. Luego el temor mundano tambien sera malo, y contrario a la charidad. Porque de mal principio no puede proceder cosa, que no sea mala. Del temor mundano, como echaremos de ver serlo, y ser pecado mortal: se ha de mirar conforme a lo que queda dicho del amor. Porque, quando el amor de las cosas temporales es pecado mortal, entonces el temor de perderlas tambien sera pecado mortal. Porque el tal temor nace del amor mundano. Y entonces el temor mundano sera distincto pecado mortal: quando el amor mundano lo fuere.

Acerca desta conclusion es la difficultad: quando vno por temor mundano comete vn pecado mortal, si serà dos pecados, o vno. Pongo exemplo. Vn hombre por no perder la gracia de su Rey jura vn juramento falso. La duda es, si comete dos pecados. La razon de dudar es: porque el juramento falso es pecado mortal, y sacrilegio. Y el temor mundano, nacido del amor mundano, es tambien pecado mortal. Luego son dos pecados mortales. Para declarar esta difficultad se ha de aduertir, que el amor de las cosas temporales, de dos maneras puede poner el vltimo fin en la criatura. La primera es, quando el hombre expressamẽte propone amar de tal suerte la cosa temporal, que en todo caso antes passara la ley de Dios, que dexara el posseer la tal cosa, o el buscarla. La segunda manera es, quando vn hombre ama vna cosa, que de suyo es buena, o por lo menos no es mala, no proponiendo expressamente de passar por esto la ley de Dios: pero ofreciẽdose la ocasiõ, y durando el tal amor quiebra algun precepto. El exemplo es, en el que ama la vida, que de si no es malo, sino buena. Con esta ocasion, y durando este amor passa vn precepto de ayuno, o otro semejante.

Digo lo primero. El temor mundano, que nace del amor mundano, de la primera manera, siempre es pecado mortal, y distincto de el otro pecado, que se comete por miedo, como en el exemplo puesto en la duda, y es necessario declarar en la confessiõ el tal pecado. Esto enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, y particularissimamente el Padre Maestro Bañes. La razon es: porque antes, que vuiesse la ocasion de passar la ley de Dios, y de perjurarse, el tal amor y temor era pecado mortal. Luego es distincto pecado mortal del perjurarse. Esto se confirma: porque de el tal temor podia nacer otro pecado mortal. Pongo exemplo, el hurtar. Luego el temor mundano distincto pecado es del perjurio: pues puede causar el hurto. Para declarar mas lo que se sigue, se ha de aduertir, que el amor de la segunda manera, toda via puede ser en dos maneras. La primera es, que sea general, y comun, de tal suerte, que el templarle, y moderarle, para que no exceda fuera de la ley de Dios, no pertenezca a ninguna virtud particular. Y tal es el amor proprio, que se halla en todos los pecados. Otro omor ay mas particular, de tal suerte, que el moderarle, y templarle para que no exceda, pertenece a particular virtud: como el templar y moderar el amor de el mantenimiento, que pertenece a la virtud de templança. Y al amor de el estudio lo templa la virtud de estudiosidad.

Digo lo segundo: que si el amor es general de tal suerte que el moderarle no pertenece a virtud ninguna particular, el temor que nace de el tal amor no es distincto pecado de aquel, que se comete por temor. Esta es comun sentencia de todos los Thomistas en el lugar citado. La razon es: porque en el tal caso el tal amor, no tiene razõ de malicia particular fuera de aquella, que se comete en el pecado, que causa. Luego no son dos pecados. Esto se confirma: porque de otra suerte, qualquiera que peca cometeria dos pecados: lo qual no se ha de admitir. Que esto se siga consta: porque no ay pecado, que no proceda del amor proprio.

La difficultad es: quando es amor particular, cuya moderacion pertenece a alguna virtud particular. En esta difficultad el Padre Maestro Cano, como lo refiere el Maestro Bañes en el lugar citado, enseña, que en el tal caso se cometen dos pecados distinctos. El vno el pecado, que se causa del amor, y el otro el mismo

Digitized by Google

mismo amor. Como si vno por el amor, que tiene al estudio, o a la comida dexasse de oyr missa, pecaria contra la virtud de religion, y cōtra la virtud de estudiosidad, o de templança. Esta sentencia es probable.

Digo lo tercero: que muy mas probable es lo contrario: que no ay mas q̃ vn pecado mortal en el tal caso. Y el mismo amor tiene razon de pecado: por el que se comete. Si dexa de oyr missa por amor de el estudio, o de el mantenimiento, tan solamēte comete vn pecado cōtra la virtud de religion, y contra el precepto de oyr missa. Y no es necessario declarar en la cōfession: que dexo de oyr missa por amor de el estudio, o de el mantenimiento. La razō es: porque, aunq̃ pertenezca a particular virtud el moderar el amor: pero no ay precepto particular, que corra entonces de la tal virtud. Porque no estoy obligado a dexar de estudiar, o de comer sino es para oyr missa. Solamente se ha de aduertir, que el negar a Christo por el temor de la muerte, no es tan graue pecado como negarle no auiendo peligro ninguno, sino muy de grado, y voluntad. Esto tiene verdad, aunque fuesse distincto pecado el temor mundano de el negar a Christo. Porque la passion de temor, que antecede, disminuye algo el pecado. Como el que hurta para dar lymosna al pobre, menos peca, que el que hurta absolutamente. Y si alguno dize, que ay dos pecados, y que el vno no puede escusar al otro: se responde, que el vn pecado quando esta junto con alguna passion, por la parte, que tiene junta passion, puede escusar al otro, como dizen los Doctores discipulos de Santo Thomas.

D. Tho. 1. 2. q. 76. art. 4. ad. 1.

Octaua conclusion. El temor filial, es dō de Dios, y bueno que nace del amor de Dios. Esta conclusion enseña S. Thomas, y sus discipulos. Prueuase lo primero de el Propheta Esaias. El qual hablando de Christo dize, que auia de estar lleno de temor de Dios. El qual necessariamente ha de ser temor filial. Lo segundo se prueua: porque el temor filial nace de la charidad, y amor de Dios. Luego es bueno y Santo. Y ansi lo llama Dauid temor de el Señor Santo. Llamase filial este temor: porque como el hijo de puro amor, que tiene al padre le teme: ansi tambien los hijos de Dios con Santo miedo temen a Dios, que es su padre por la gracia. El hijo de Dios por este temor teme la culpa, y el pecado, por el apartamiento de Dios, y de su presencia y de verle: como el hijo teme offender a su padre, por no ser apartado de su presencia, con la qual se huelga: ansi tambien el hijo de Dios.

D. Tho. 2. 2. q. 19. art. 1. & 2. Esaias 11.

Nona conclusion. El temor de el infierno, por el qual nos apartamos de el pecar, no es malo. Esta conclusion es de todos los discipulos de Santo Thomas, con el mismo S. Thomas. Prueuase lo primero de el Concilio Tridentino, que lo enseña ansi. La razō es, porque la escriptura, y los Santos proponen a los hombres las penas del infierno, para que se aparten de el pecar. Luego el tal temor no es malo, ni pecado, sino antes es bueno. De lo qual se sigue que el temor seruil, que tansolamente dize temor de la pena en el sieruo, no es malo.

D. Thom ar. ... Con. Trid. ss. 6. can. 8.

Decima conclusion. El temor seruil, que dize temor de la pena, y que el bien al qual se opone la pena, se ame, como vltimo fin, el tal temor es pecado mortal, como el temor mundano. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es: porq̃ este tal tiene puesto su vltimo fin en algun bien criado. El exēplo es, si vno amasse, como a vltimo fin su gusto, y contento, de suerte, que por esso teme las penas de el infierno: este tal temor es seruil y es pecado.

Cap. VIII. De acidia, que es pecado contrario a la Charidad.

Primera conclusion. Acidia se toma de dos maneras: conforme a la doctrina de Cayetano. La primera es general y comunmente, como es, nombre comun a muchas especies de pecado. La segunda manera propriamente como es pecado particular, que pertenece a vna especie de pecado, de la qual se trata al presente, y trata Santo Thomas, y los Summistas, particularmente Syluestro.

Cai. in sum. Verbo acidia

D. Tho. 2. 2. q. 35. Summista Ver. acedia.

Segunda conclusion. Acidia como es vicio comun a muchas especies, significa, y dize vna tristeza de el bien espiritual. Demanera, que acidia en esta acepciō no es otra cosa, sino vna tristeza de bien espiritual. Esta conclusion enseña Cayetano en el lugar citado. Declaremos esta conclusion. El bien espiritual de qualquiera virtud consiste en sus proprias obras, y en el exercicio de la tal virtud. Pongo exemplo en la virtud de la justicia. El bien espiritual de esta virtud consiste en dar a cada vno lo que es suyo. El bien espiritual de la templança cōsiste en comer templadamente. Y ansi quando vno piensa en el bien de estas virtudes, y se entristece del, peca, por tener tristeza de el tal bien espiritual. Y es acidia vicio comun. Porque puede acontecer que la tristeza sea de el bien de la justicia: porque ha de pagar lo que deue con el bien de la templança, porque se ha de abstener de las cosas deleytables en el sentido. Y esta tristeza pertenece al vicio contrario a aquella virtud que mira el tal bien espiritual. La injusticia se entristece de el bien de la justicia: y la destemplança de el bien de la templança. De lo qual se collige claramente, que acidia en este sentido no es especial vicio, sino general, que pertenece a todas las especies de vicio.

Tercera conclusion. Esta tristeza y acidia es pecado mortal, si es de algun bien espiritual de alguna virtud necessario para la salud espiritual y con

y con consentimiento de la razon. Esta conclusion enseña Cayetano en el lugar citado. Declaremos esta conclusion. Ay vnas virtudes, cuyo bien, aunque espiritual, no es necessario para la salud espiritual, como el bien de la liberalidad, que no cae debaxo de precepto, que obligue a pecado mortal: y lo mismo es de la verdad. Pues la tristeza de el tal bien no sera pecado mortal, como el vicio, a quien pertenece, no es mortal. Pero la tristeza de vn bien necessario, y que cae debaxo de precepto sera pecado mortal: como el vicio a quien pertenece es mortal. Diximos en la conclusion, si ay consentimiento de la razon. Porque la tristeza no puede ser mala ni buena, moralmente hablando: sino es que aya consentimiento de la razon. Y sino huuiere entero consentimienro, no llegara a ser mortal. De lo dicho en estas conclusiones se sigue, que el que se entristece de el ayuno, o dela oracion, o de oyr Missa en el dia de la fiesta: y por esta tristeza dexa de ayunar, o de orar, o de oyr Missa, peca pecado de acidia, que es vicio general: pero no peca pecado de acidia, como es vicio particular. En esta generalidad no se ha de dezir mas de acidia: sino como es vicio particular contrario a la virtud de la Charidad. De lo qual todo se ha de ver Santo Thomas, y sus discipulos en toda la question citada, y Nauarro.

Nauarr. in Man. c. 23. num. 124.

Quarta conclusion. Acidia como es vicio especial, y particular, no es otra cosa, sino vna tristeza de el biẽ diuino, de el qual se goza la Charidad. Esto enseña Santo Thomas: y todos sus discipulos en la question citada. La razon es: porque como enseña Santo Thomas, proprio es de la Charidad, que mira el bien diuino, tener vn gozo grande del. Y ansi enseña este Doctor, que el gozo de el bien diuino, mana y procede de la Charidad. Luego la acidia en este sentido sera especial vicio contrario a la Charidad, por el qual nos entristecemos de el bien diuino. Declaremos esto. Este bien diuino consiste en la amistad, que ay entre Dios, y el hombre: de suerte, que ay vn mismo querer, y tiene el hombre conuersacion con Dios, y habla, y trata con el muy familiarmente. Pues quando vno esta tan lexos de el amor del Padre Celestial, o del Cielo, que quando oye, o piensa que esta establecido, que ha de ser ciudadano del Cielo, y domestico de Dios, y se entristece de esto: entonces comete este pecado especial de acidia. Hase de aduertir con Cayetano en el lugar citado dela Secunda Secundæ, que aunque es verdad, que la charidad primero y principalissimamente se goza del bien diuino, que esta en el mismo Dios: pero como secundariamente se goza del diuino bien, que esta participado en el hombre y en el proximo. El aborrecimiẽto de Dios entristecese de el bien que esta en Dios, y en los hombres. La embidia entristecese del bien diuino, que esta en el proximo, como luego diremos. La acidia es tristeza del biẽ diuino, que esta en si mismo, en quanto es diuino. Y ansi este vicio se llega mucho al aborrecimiento de Dios.

D. Tho. ar. 2. D. Tho. 2. 2. q. 28. art. 1.

Quinta conclusion. Este vicio de su naturaleza es pecado mortal, y muy graue. Esta enseña Santo Thomas y sus discipulos en el lugar citado: y lo mismo enseñan todos los Summistas. La razon es: porque este vicio se opone y contradize a la charidad: pues se opone al gozo de el bien diuino, que mana y procede dela misma charidad. Luego es pecado mortal de su naturaleza. Dixe de su naturaleza: porque puede acontecer, que sea pecado venial por no auer perfecto consentimiento de la razon, como suele suceder en otros pecados mortales de su naturaleza y especie.

D. Tho. ar. 3. Sum. & ac dia.

La difficultad es: contra que precepto es este pecado. La razon de dudar es, porque no parece, que es cõtra el precepto del amor de Dios. Porque el tal precepto tan solamente manda, que le amemos, y no mãda, que nos alegremos del bien diuino, que esta en nosotros. Luego no es contra el precepto de la charidad.

Digo lo primero: que este vicio es contra el precepto de la santificacion de las fiestas. Esto enseña expressamẽte el Angelico Doctor en el lugar immediatamente citado en la solució del primer argumento. Porque en aquel precepto, segun que es moral se manda el descãso, y quiete de la mente en Dios. Y la tristeza del biẽ diuino, que ya hemos dicho haze guerra, y cõtradicion a esta quiete, y descãso, como es cosa notoria. Luego la acedia es cõtra el tal precepto.

Digo lo segundo: que se podria muy bien dezir, que este vicio es cõtra el precepto de amar a Dios. Porque aunque es verdad que principalmente se mande en aquel precepto el amar a Dios: pero consiguiẽtemente se manda el gozarse del bien diuino, como está en Dios, y como esta en nosotros. Luego la tristeza del bien diuino, como está en nosotros, es contra el precepto del amor de Dios. Y assi se responde a la razon de dudar en contrario.

Sexta conclusion. El vicio de acedia no es tan graue pecado como el odio de Dios, o de si mismo, o del proximo. La razon es: porque el tal aborrecimiento, oponese derechamente ala charidad de Dios, o de si mismo, o del proximo. Pero la acedia no se opone tan derechamẽte a la charidad, sino al gozo, que mana y procede de la charidad del bien diuino, que esta en nosotros. Luego no es tan graue pecado, como el aborrecimiento de Dios, o de si mismo, o de el proximo.

Septima conclusion. El vicio de la acedia, es capital. Ansi lo enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en la question citada. La razon es: porque de este vicio nacen otros vicios.

D. Tho. ar.

Luego

Luego es vicio capital. Porque el vicio capital es aquel, de el qual nacen otros vicios. De la acedia nace la desesperacion y la pusilanimidad, & torpor animæ, y el rancor, y el diuitrirse la mente: como lo dize S. Gregorio, y lo declara Santo Thomas.

D. Greg. 31. moral.
D. Tho. 2. 2. q. 35. art. 4.

Cap. IX. De la embidia; vicio contrario a la charidad.

PRimera conclusion. Embidia es vna tristeza de el bien de el otro, en quanto piensa, q̃ tiene fuerça de disminuyr su propria gloria, o excellencia. Esta conclusion es de S. Thomas y de todos sus discipulos. Declaremos esta diffinicion. La embidia es vn vicio, que inclina a entristecerse desordenadamente, y sin rienda de el bien de el proximo, de el qual se auia de gozar por la charidad, en quanto el tal bien disminuye su excellencia, o gloria. Para declaracion de la naturaleza de este vicio se ha de aduertir, que ay quatro razones de entristecerse de el bien de el proximo. La primera es: porq̃ teme el hombre, que por el tal bien, que grangea el proximo, se haze poderoso para hazerle daño, y por esso se entristece. Esta tristeza mas se reduze a temor, y algunas vezes es pecado, y otras no, como lo enseña Cayetano. La segunda razon de la tristeza de el bien de el otro puede ser, no porque el otro tiene el bien, sino porque yo no le tengo. Y esta tristeza pertenece a zelo, o emulacion. Y esta tristeza si fuere en los bienes espirituales sera buena. Porque el Apostol S. Pablo nos persuade que cõpitamos con el proximo en los bienes espirituales: y es bien entristecernos de ver en el proximo bienes espirituales, y que nosotros no tenemos. Si fuere en los bienes temporales algunas vezes sera pecado, y otras no, como lo dize el mismo Cayetano. La tercera razon de tristeza es, quãdo alguno se entristece de la prosperidad, y bien de el indigno, por ser indigno: y esta tristeza la llama Aristoteles Nemesis, o indignacion, como lo refiere Santo Thomas en el articulo segundo de la question citada. La quarta razon de tristeza de el bien de el proximo, es quando se entristece, porque de el bien de el otro se le consigue menos gloria, y honra. Y esta tristeza es la de la embidia. De lo qual se sigue, que ha de ser tristeza de el bien de otro ygual, o semejante. Y ansi dize elegantemente Cayetano, que el objecto, de la embidia es la prosperidad, no querida, sino en alguna manera aborrecida de otro su ygual, o semejante en quanto disminuye su propria excellẽcia. Y ansi la embidia propriamente no se halla entre aquellos que son muy distantes en estado. Vn hombre ordinario: y plebeyo no tiene embidia a vn Principe. ¶ Segunda conclusiõ. La embidia de su naturaleza es pecado mortal. Esta conclusion enseña Santo Thomas y todos sus discipulos, y todos los Sumistas, particularmente Syluestro, y Nauarro en los lugares citados. La razon es: porque la embidia es contra la virtud de la charidad: la qual de su naturaleza inclina a gozarse de el bien de el proximo. Luego de su naturaleza es pecado mortal. Y ansi deziamos, que la embidia es tristeza de el bien diuino determinadamente, como esta en el proximo. Y por esta parte es pecado contra la virtud de la charidad, y se distingue de el odio, y de la acedia.

D. Tho. 2. 2. q. 36. art. 1.
Caet. & Syluest. verb. inuidia.
Nau. in Manua. cap. 23 num. 118.
Caiet. in Sũma. verbo timor.
1. Corin. 14.
Caiet. Ver. æmulatio.
D. Tho. art. 3. & 3.

Tercera conclusion. La embidia es vicio capital. Esto enseñan todos los Doctores citados y muy particularmente S. Thomas. La razõ es, porque de la embidia nacen otros muchos vicios, y entre ellos la desesperacion y el odio, y la detraction, y en la aduersidad de los proximos alegria y en la prosperidad tristeza. Luego es vicio capital, principio de muchos vicios.

Quarta conclusion. La embidia es vna especie de pecado, que no tiene debaxo de si otras especies. Esto enseña Cayetano en la Summa. Prueuase: porque la razon formal de este vicio, es vna, que es tristeza de el bien del proximo. Luego vna sola especie de pecado es.

Cay. Ve. inuidia.

Quinta cõclusion. La embidia derechamẽte se oppone y contradize a la virtud de misericordia: y como mediatamente a la virtud de la charidad. Esta es doctrina del Doctor Angelico en la question citada. La razon es, porque la misericordia, como diremos abaxo, tiene por officio proprio entristecerse de el mal del proximo. Luego la embidia, que se entristece de el bien del proximo, es contraria derechamente a la misericordia. La misericordia, es effecto proprio de la virtud de la charidad, como lo diremos tratando de la misericordia. Luego mediatamente se oppone a la charidad.

D. Tho. art. 3. ad. 3.

Cap. X. De la discordia.

PRimera conclusion. Discordia no es otra cosa, sino vna diuision de coraçones, y apartamiento de voluntades que van a cosas diuersas. Esta conclusion es de S. Thomas, y de sus discipulos, y de Syluestro, y Cayetano, y Nauarro. De suerte, que los que estã discordes en el entendimiento, porque creen cosas diuersas, o tienen diuersas y contrarias opiniones: estos tales propriamente y en rigor no tienen discordia, sino los que son differentes en las voluntades. Porque la voluntad es el apetito vniuersal de el hombre.

D. Tho. 2. 2. q. 37. art. 1.
Syl. & Ca. in sum. Ver. discordia.
Nauar. in Manuali in Manu. cap. 23. nu. 33.

Segunda conclusion. La discordia es pecado en quanto es contraria a la concordia, y paz q̃ nace y procede de la charidad. Esta es de S. Thomas y sus discipulos, y de todos los Doctores citados. La razon es: porque Santo Thomas enseña, que de la charidad mana y procede la paz

D. Tho. 2. 2. q. 29.

paz, y concordia. Luego la discordia sera pecado, en quanto tiene contrariedad con esta paz, y concordia: que es effecto de la charidad.

Tercera conclusion. La discordia de su propria naturaleza es pecado mortal. Esta enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porq̃ como queda dicho, la discordia tiene repugnãcia, y contrariedad mediatamente cõ la virtud de la charidad. Declaremos mas en particular la naturaleza de este vicio. La discordia es pecado mortal, quãdo alguno discorda de la voluntad de el otro en algũ bien diuino, o humano: al qual deue consentir: y haze esta contradicion a sabiendas, y de intencion. Ansi lo declaran Cayetano, y Syluestro. De proposito se dize, quando deue consentir. Porque la discordia para ser pecado mortal ha de quitar la cõcordia deuida, quando el hombre esta obligado a concordar con el proximo. Porque quando no esta obligado a consentir no es pecado de discordia. No concordar con el proximo en algun bien excellente, como es, en entrar en la religion, no es pecado: porque no estoy obligado a consentir con el proximo. Pero la discordia puede ser pecado venial, por la imperfection de la obra, como otros pecados.

Quarta conclusion. La discordia, quando es fuera de la intenciõ, porque no se pretende, no es pecado. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque entonces no tiene opposiciõ ni contradicion cõ la charidad de la qual nace la paz, y concordia. De lo qual se ha de ver Syluestro, y Cayetano en el lugar citado.

D.Tho. ar. 2. Quinta conclusiõ. La discordia es hija de la vanagloria. Esto enseña Santo Thomas, y sus discipulos, y los Doctores citados. La razon es, porque el discordar, y no conuenir desordenadamente pertenece a la soberuia, y vanagloria. Luego en alguna manera nace della. Verdad es, q̃ regularmente la discordia procede de la vanagloria: y por esta razon se llama hija suya. Pero algunas vezes puede nacer de otro vicio.

Cap. XI. De la contencion que consiste en palabras.

PRimera conclusion. Contencion, como es pecado, significa vna guerra, y pelea de palabras, no conforme a razon, o quanto al modo, o quanto a la cosa de la qual es la contencion. De suerte, q̃ como la discordia, es guerra de coraçones, y voluntades: ansi tambien la cõtencion es guerra desordenada en el hablar. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, y Syluestro, y Cayetano, y Nauarro.

D.Tho. 2.2. q.38. ar. 1. Syl. & Caj. ꝟ contentio. Nauarro in Man. c. 23. num. 34.

Segunda conclusion. Si la contencion se tome segun q̃ importa impugnar la virtud de Fe, o necessaria, con modo desordenado, de su naturaleza: es pecado mortal. Dixe si es verdad de Fe conocida por tal. Porq̃ entonces la contencion es pecado mortal. Tambien si es verdad necessaria para la salud de el alma, o de el cuerpo de alguna persona, o si es necessaria para las cosas temporales de alguno, o para su fama, y honra. En resolucion, si la verdad es tal, q̃ lo contrario es mentira perniciosa, y dañosa, la contencion, q̃ haze guerra a la tal verdad sera perniciosa y por consiguiente pecado mortal. Porque la contencion es contraria a la virtud de la charidad, como lo enseña el Angelico Doctor en el lugar citado. Pero si la verdad es tal, que lo oppuesto no es mentira perniciosa, la contencion contra la tal verdad no sera pecado mortal, sino pecado venial. Tambien se ha de aduertir, que la contencion contra la verdad para ser pecado mortal, ha de ser formal pretendiendo impugnar la verdad. Porque si pretende otra cosa, como el exercicio de letras, o el disputar es contencion material y no formal. Y assi no es pecado, sino puede ser obra de virtud. Pero ha se de hazer con moderacion y templança, y quitando el escandalo. Lo qual han de aduertir los Theologos en sus disputaciones. De lo qual se ha de ver Syluestro. Syl. ꝟ. conten. q. 3.

Tercera conclusion. La contencion es hija de la vanagloria. Esta conclusion enseña Santo Thomas y todos los Doctores citados. La razon es, la misma que de la discordia. Como la discordia comunmente nace de la soberuia, y vanagloria: ansi tambien la contencion. Aunq̃ en algun caso puede nacer de otro vicio. D.Tho. ar. 2.

Capitul. XII. De el pecado de la scisma.

PRimera conclusiõ. Scisma no es otra cosa, sino apartarse de la vnidad de la Iglesia, de su propria voluntad y intenciõ. Esta conclusiõ es de el Doctor Angelico, y de todos sus discipulos, y de Syluestro, y de Cayetano, y Nauarro. La charidad haze vnidad en la Iglesia, y la scisma opponese, y contradize a esta vnidad como luego se declarara mas en particular. Vna de las vnidades, que se hallan en los fieles es ser vna colleccion de todos los fieles. De tal suerte, que qualquiera de los fieles es parte de la congregacion y collection de todos los fieles: y cada fiel ha de obrar como parte de esta Iglesia. Y a esta vnidad, y colleccion de fieles debaxo de vna cabeça que es el Pontifice se oppone la scisma. De suerte, que son scismaticos los q̃ no quieren estar subjectos al Sumo Pontifice, y los que no quieren comunicar con los demas miembros de la Iglesia, que estan subjectos al Papa.

D Tho. 2.2. q.39. art. 1. Syl. & Ca. ꝟ. scis. Nau. in Man. c. 27 num. 57.

Segũda conclusiõ. Scisma es pecado mortal, especial y particular. Esta enseñan todos los Doctores, citados en la conclusion passada. La razon

Digitized by Google

razon es: porque la ſciſma ſe oppone y contradize a la virtud Eccleſiaſtica de la charidad. Luego es pecado mortal particular.

Tercera concluſiō. Eſte pecado ſe puede cometer de dos maneras, como enſeña Cayetano en la Suma. La primera es, quando alguno formalmente, y de ſu intenciō no ſe ha como parte de vna vniuerſal Igleſia. De manera, que ſus proprias obras como ſon creer, eſperar, miniſtrar ſacramentos, dar limoſna, y ayunar, y otras ſemejãtes no las quiere hazer, como parte de la ſanta Igleſia vna, ſino q̃ ſe quiere auer cómo ſi el por ſi fuera vn todo apartado de la Igleſia: y como ſi no fuera parte de ella: ſiendo aſsi, que todos los fieles ſon miembros deſte cuerpo myſtico de la Igleſia. De eſta manera ſe comete tambien eſte pecado de ſciſma, ſi alguno de ſu propria intenciō, y formalmente no ſe ha como parte de eſta Igleſia, diziēdo orden a ſu cabeça que es el Sumo Pontifice: quando es cierto Sumo Pontificice. Porq̃ eſto es, apartarſe de la vnidad que tiene la Igleſia, en orden a vna cabeça. De ſuerte, que el fiel ſe ha de auer, como miembro de la Igleſia: y como miembro de vn cuerpo, q̃ dize orden a vna cabeça. Y ha ſe de aduertir, q̃ eſtas dos coſas, puede incurrir el hōbre de dos maneras. La primera es: eſtando dentro de los limites de la voluntad, ſin tocar en el entendimiento. Porque no quiere reconocer la vnidad de la Igleſia, o de la cabeça de ella, aunq̃ real y verdaderamente la cree. Y en eſte caſo ſe halla el pecado, de ſciſma puro, y ſin mezcla de herege. La ſegunda manera es, eſtendiēdo eſta mala voluntad, a el entēdimiento, y a los actos de la fe. De ſuerte, que no ſolamente quiere diuidirſe, y apartarſe de la Igleſia, o no reconocer vna cabeça en ella, ſino que cree, que no es vna la Igleſia y congregacion de los fieles, o a lo menos no cree q̃ tiene vna cabeça, y Vicario de Chriſto en la tierra. Y de eſta manera no es ſolamente, y puramente ſciſmatico, ſino herege. Porque no cree aquel articulo de Fe. Vna ſanta Igleſia Catholica. Y aſsi, ſi no cree la vnidad de la Igleſia es herege. Y lo miſmo es ſi no cree la vnidad de la cabeça de la Igleſia. De ſuerte, q̃ en eſtos caſos el pecado de heregia eſta como mezclado cō el pecado de ſciſma: y el tal juntamente es ſciſmatico, y heretico. La ſegunda manera de cometerſe eſte delicto es, quando vno quiere mas cumplir ſu voluntad, o hazer alguna obra, y ponerla en perfection, que guardar la vnid. d Eccleſiaſtica. El exemplo es, en los que quieren celebrar o celebran Concilios generales, menoſpreciando la Igleſia Catholica, como ſi ellos fueran la Igleſia, eſtos tales cometen el delicto de ſciſma. Porque aunque es verdad, que no lo pretenden con el affecto, y cō la voluntad, pero incurrenle cō el affecto. El exemplo es muy claro, en vn hombre, que no pretende matar. Pero no quiere quitar el peligro a que ſe pone de matar a algun hombre tirando vna saeta, o vn arcabuz. Eſte tal comete el pecado de homicidio. De la miſma ſuerte es en nueſtro caſo. Eſta miſma doctrina enſeñan todos los diſcipulos de Santo Thomas en el lugar citado, particularmente el Padre Maeſtro Bañes. Porq̃ en realidad de verdad, eſtos tales ſe apartan de la vnidad de la Igleſia, que conſiſte en tener vnidad de cabeça.

La primera duda es. En caſo, que aya duda, qual es el verdadero Pontifice, porque ay muchos, que ſe tienen por tales, y que han de hazer entonces los fieles, para no ſer ſciſmaticos.

A eſto ſe ha de reſponder con Cayetano en la Suma, diziendo lo primero, que en caſo, que en la Igleſia no aya cierto Pontifice, lo primero ha de tener por cierto lo que es cierto, que es, que cada fiel ſe ha de tener, y reputar, como miembro de vna Igleſia Catholica, con orden a vna cabeça principal, que es Chriſto, que eſta en el Cielo. Y los Vicarios de Chriſto en la tierra los ha de tener por dudoſos, y no ſe ha de allegar a ninguno, como a cierto, ſiendo en realidad de verdad dudoſos. La razon es: porque de otra ſuerte pondrianſe a peligro de errar: y ſeria temeridad llegarſe a ninguno, como a Pontifice cierto.

Digo lo ſegundo, que en el tal caſo los fieles han de conſultar los hōbres doctos, y buenos. Y ſi de ellos tuuieren cierto conſejo de ſeguir ſeguramēte alguna coſa ſiganlo. Pero ſi ſiēpre queda duda ha de ſeguir la parte mas ſegura.

La ſegunda duda es: ſi el Sumo Pōtifice verdadero puede ſer ſciſmatico. La razon de dudar es: porq̃ el verdadero Sumo Pontifice no no ſe puede apartar de la vnidad de la Igleſia, ſiēdo el verdadera cabeça de ella: como ſe ſignifica en derecho. Luego no puede ſer ſciſmatico.

A eſta duda ſe reſponde, q̃ el Sumo Pontifice puede ſer ſciſmatico. Eſto enſeña Cayetano *Can.1.q.1. ſerte debet.* en el lugar citado de la Secunda Secundæ, y el Padre Maeſtro Bañes, que cita a otros Doctores, y es ſentencia comun. La razon es: porque el Papa puede ſer herege en quanto perſona particular. Luego puede ſer ſciſmatico. Porque todo herege es ſciſmatico. Lo ſegundo: porque el puede ſer puramente ſciſmatico, porque la vnidad de la Igleſia de hecho ſe ſalua, ſin el Sumo Pontifice, como ſe vee claramente en la Sede vacante. Luego en hecho de verdad el Sumo Pontifice ſe puede apartar de la vnidad de la Igleſia, y ſer ſciſmatico. Eſto ſe puede hazer. Lo primero con la intencion: ſi tuuieſſe intencion de no comunicar con la Igleſia, como parte ſuya, y como cabeça ſuya en las coſas eſpirituales, ſino tan ſolamente ſe vuieſſe como ſeñor en las coſas temporales. Lo ſegundo en la execucion, y obra exterior podria ſer ſciſmatico, ſino quiſieſſe obrar nada, en

en orden a la Igleſia, para apartarſe de ella. O ſi preſumieſſe deſcomulgar la Igleſia. O ſi el miſmo Papa ſuſtentaſſe ſciſma en la Igleſia, o no reprimieſſe alos que pretenden ſciſma, y diuiſion en ella.

A la razon de dudar ſe reſponde facilmente de lo dicho, que aunque el Summo Pontifice ſea cabeça de la Igleſia, puede querer no eſtar ſubjecto a ſu officio. El Papa eſta obligado cō las leyes de ſu officio delante de Dios. Quando rehuſa la vnidad de la Igleſia, es ſciſmatico. El Papa, y la Igleſia tienen grande vnion, y cōjuncion: quando el Papa ſe ha como cabeça de la Igleſia, pero no quādo ſe diuide y aparta della.

Quarta concluſion. Eſte pecado de ſciſma derechamente va contra la vnidad dela Igleſia o de la cabeça de la Igleſia formalmente, y no contra la vnidad de eſta perſona, o de la otra determinadamente. Eſta concluſion enſeña Cayetano en la Suma. La razon ſe collige facilmēte de lo ya dicho. De eſto ſe collige, que ſi vno con razon duda, ſi eſta perſona, o la otra es miēbro y parte de la Igleſia el apartarſe de la tal perſona, no es cometer pecado de ſciſma, aunque huuieſſe error en eſto. Porque la razon prouable eſcuſa. Lo miſmo es, ſi razonablemente ſe dudaſſe de alguna perſona, ſi es legitima cabeça de la Igleſia el apartarſe de ella no ſeria ſciſma, por la miſma razon.

Quinta concluſion. No obedecer a los preceptos con cierta manera de rebelion, tiene razon de ſciſma. Eſta concluſion enſeña S. Thomas en el lugar citado. Eſta concluſion tiene neceſsidad de declaracion. Declarala muy bien Cayetano en el miſmo lugar. Para lo qual aduierte, que recuſar el precepto, o juyzio de el Summo Pontifice puede acontecer de tres maneras. La primera es, de parte de la coſa, que ſe manda, o ſe juzga. La ſegunda, de parte de la perſona, que manda, o juzga. La tercera, de parte de el officio de el juez. Eſto ſupueſto, enſeña Cayetano, que ſi alguno pertinazmente recuſa el guardar el precepto, o mandato de el Papa, o ſu ſentencia, porque no lo quiere executar, no comete pecado de ſciſma. Como ſi mandaſſe a vn Principe con precepto, q̄ deſiſtieſſe de cierta guerra, y no quiſieſſe. Eſte tal pecaria grauiſsimamente: pero no ſeria ſciſmatico. La razon es: porque eſte tal juntamente puede reconocer al Papa, como a ſuperior. Tambien enſeña, q̄ ſi vno recuſa el precepto, o juyzio del Papa de parte de la miſma perſona, que juzga, porque es ſoſpechoſa, y no cierra, pero eſta aparejado para recebir los juezes no ſoſpechoſos ni dudoſos: eſte tal no es ſciſmatico, ni comete otro pecado. Porque natural coſa es a qualquiera perſona, procurar euitar las coſas nociuas, y los peligros. Luego ſi el Papa gouierna mal, y tiranicamente, licito ſera recuſar ſu juyzio immediato. Eſto ſe entiende no auiēdo eſcandalo. Lo vltimo dize, que quando recuſa el precepto de el Papa, o ſu juyzio de parte de el officio, entonces propriamente es ſciſmatico, aunque crea, que es juez ſuperior. Y anſi ſe entiende Santo Thomas en el lugar citado.

D.Tho.ad 2

Sexta concluſion. Eſte pecado de ſciſma no es tan graue pecado, como el de la infidelidad. Eſta concluſion enſeña Santo Thomas, y ſus diſcipulos en el lugar citado. La razon es: porque el pecado dela infidelidad es, contra la Fe: y el pecado de ſciſma es contra la vnidad de la charidad, y en alguna manera contra el proximo. Luego no es tan graue pecado. Verdad es, q̄ Santo Thomas en la ſolucion del tercer argumento, enſeña que eſte pecado de ſciſma es el mayor de los que ſe cometen contra el proximo. Porque es contra el bien eſpiritual de toda la muchedumbre de la Igleſia.

D.Tho.ar 2

Septima concluſion. La poteſtad ſacramental de orden, eſta en los ſciſmaticos. Eſta enſeña Santo Thomas, y todos ſus diſcipulos en el lugar citado. La razon es: porque eſta poteſtad ſe comunica al hombre por la conſagracion, y ſe imprime character. De ſuerte, que ſi era Sacerdote, y tenia poteſtad de conſagrar con la miſma poteſtad ſe queda, y lo miſmo es de las demas ordenes. Por lo qual los tales ſciſmaticos pierden el vſo de la poteſtad, y eſtan priuados de el. De ſuerte, que ſi es Sacerdote, no puede dezir Miſſa, y ſi es Obiſpo no puede ordenar, y lo miſmo es de los demas. Eſto enſeñan todos los Doctores citados. La razon es, porque el poder inferior no puede obrar, ſino es conforme a como le mueue el poder ſuperior. Y en el tal caſo eſta prohibido por el poder ſuperior. Luego no es licito vſar de tal poder. Pero haſe de aduertir, q̄ ſi los ſciſmaticos vſaren de el tal poder en los ſacramentos, que no requieren juriſdicion, aunque pecan mortalmente en realidad de verdad el poder haze ſu effecto. Si vn Sacerdote ſciſmatico conſagraſſe con la deuida intencion, pecaria mortalmente, pero la conſagracion ſeria valida, y quedaria hecha la tal conſagracion. Lo miſmo es del Obiſpo ſciſmatico, ſi ordenaſſe a vno, ordenado quedaria. Anſi lo enſeña Santo Thomas en el lugar citado. En el ſacramento de la penitencia, que requiere juriſdicion no tiene eſto verdad. Aunque abſoluieſſe a vno el Sacerdote ſciſmatico, no quedaria abſuelto, no por falta de orden ſino por falta de juriſdicion.

D.Tho.ar.3

Nona concluſion. El poder de juriſdicion no queda en los ſciſmaticos, y hereges. Eſto enſeña Santo Thomas, y ſus diſcipulos en el lugar citado. La razon es, porque eſte poder lo tiene el inferior de el ſuperior. Luego en quitandoſelo el ſuperior, como en hecho de verdad ſe lo quita, al ſciſmatico, o herege, no quedara con el tal poder.

Decima concluſiō. Los ſciſmaticos y hereges eſtan

Digitized by Google

estan descomulgados en la Bulla de la Cena del Señor. Esto enseñan todos los discipulos de S. Thomas, y muy en particular Syluestro, y Nauarro, q̃ declara la tal descomunion, y la refiere diziendo. *Nec non scismaticos, & eos, qui in animarum suarum periculum se à nostra, & Romani Pontificis obedientia pertinaciter subtrahere, seu quomodolibet recedere præsumunt.* En lo qual se ha de aduertir, que para incurrir la tal descomunion, ha de auer presumption en el scismatico: la qual declara muchas vezes Cayetano en la Suma, tratando de las descomuniones. Esta descomunion esta reseruada al Sumo Pontifice. Hase de ver Syluestro en el lugar citado, el qual declara si ay descomunion de derecho contra los puros scismaticos, que no son puramente hereges. De lo qual no trato, por ser cierto, que ay descomunion contra estos tales, en la Bulla de la Cena del Señor.

D.Tho. ar.4. Syl. v. scismatici. Nauarro in Mã.ca.27. num.57.

Vndecima conclusion. Los q̃ comunican, y participan cõ los scismaticos en algunos casos incurren descomunion mayor. De suerte, que en algunos casos ay descomunion contra los participantes con los scismaticos. Esto enseña Syluestro en el lugar citado. Declaremos los casos, los quales se ponen en el derecho. El primer caso es, quando vno cõpra, o adquiere del scismatico alguna cosa ecclesiastica. En este caso el que compra alguna cosa ecclesiastica, ipso facto esta descomulgado. Fuera de este caso regularmente no esta descomulgado el q̃ ocupa alguna cosa ecclesiastica, sino han se de descomulgar. Esto se determina en derecho. El segundo caso es, quando vno tiene vn beneficio ecclesiastico: el qual huuo de vn scismatico. El tercer caso es, quãdo vno executa las ordenes, que recibio de el scismatico. Todo esto declara muy bien Syluestro en el lugar citado.

Syl. loco cita.q.5. Caueta.1.de elect.

Cap. cũ quasint de foro competenti.

Duodecima conclusion. Los scismaticos los ha de recebir la Iglesia cõ ciertas ceremonias. Han de abjurar la scisma, y satisfazer cõforme a como lo mandare la Iglesia. Y han de ser recibidos con el poder de la Iglesia con el qual hã de ser absueltos de el tal pecado, y de las penas que se consiguen a el, para que recibã el Spiritu Sancto: el qual no se puede dar fuera de la Iglesia, como se dize en derecho. Y si dispensaren con el scismatico en lo que toca a las ordenes, ha lo de probar y traer el testimonio consigo, como se determina en derecho. Todas las demas cosas pertenecientes a esta materia se han de ver en Syluestro, y en Nauarro.

24.q.1.c.dicimus. & c. pudenda & c. scisma.ca. fin. de scismaticis. Nau. lib. 1. tit. de constitutionibus, cõsil. 1. q.25.

La primera difficultad es, si es licito a vna muger Catholica, casarse con vn scismatico, o al contrario. Puede acontecer, que vna nacion sea scismatica, como lo son los Griegos. Entonces es la duda propuesta, si vn Catholico se podra casar con vn Griego.

Nau.q.26. in eodẽ tit.

A esta duda se responde, que no es licito. Pero si se haze el casamiento cõ los requisitos necessarios, valido es. Esto enseña Nauarro en el lugar citado. Y lo mismo es de el Catholico, q̃ contrahe con el herege. Que sea verdadero matrimonio es cosa notoria. Porque las partes no estan inhabiles para cõtraher matrimonio. Que sea illicito se prueuã, porque esta prohibido en derecho, y el participar y comunicar con los scismaticos que estan descomulgados esta prohibido por derecho.

La segunda difficultad es, si se casassen vn Catholico y vn scismatico haziendo pacto, y concierto, que el scismatico criasse todos los hijos, o algunos de ellos: si este tal concierto seria valido y obligatorio.

A esta duda se respõde, que no seria valido, auiendolos de criar conforme a los ritos de los scismaticos. Ansi lo enseña Nauarro en el lugar immediatamente citado. Porque los tales contratos son torpes: y ansi no son validos, como se dize en derecho.

Leg. inter gentium § præter ff de pactis, & Leg. generaliter ff de verborum obligationibus, & c.fin. de conditionibus appositis. Nau.q.27.

La tercera difficultad es, si los hijos de los scismaticos se han de admitir en las escuelas de los Catholicos, de suerte que traten y conuersen con los demas moços Catholicos, quando ay duda, si los tales se conuertiran: o ay poca esperança de su conuersion.

A esta duda se responde ser licito. Esto enseña Nauarro en el lugar citado. La razon es: porque de su naturaleza el trato y conuersacion de los scismaticos con los Catholicos, es camino para su conuersion. Pero no es licito en ninguna manera, que los hijos de los Catholicos vayan a las escuelas de los hereges a tratar, y conuersar con ellos, por el peligro que ay en su trato y conuersacion.

La quarta difficultad es, si es licito comunicar con los scismaticos, que son notorios descomulgados sino estan descomulgados por sus proprios nombres. La misma difficultad es de los hereges notorios. La razon de dudar es, porque ya estos tales son notorios descomulgados. Luego no es licito tratar, y comunicar con ellos. En contrario haze el vso de los fieles, donde ay hereges manifiestos, y donde ay scismaticos. En las tales tierras los Catholicos comunican con los scismaticos, y hereges, como se vee en Francia, y en otras partes: en las quales ay hombres Doctos y pios, que passan por el tal vso.

A esta duda Nauarro en el lugar citado enseña, q̃ en ninguna manera halla razon para poder defender la comunicacion con los scismaticos, y hereticos notorios. Porque estan descomulgados por la Bulla de la Cena del Señor, y por el capitulo, excommunicamus, de hæreticis. Y dize este author, que pecan todos los Catholicos de Francia, y de otras partes, que comunican con los scismaticos y hereges manifiestos: porque estan descomulgados por la Bulla de la Cena, que se publica: y q̃ no les fauorece

Nau.q.24.

Digitized by Google

uorece la extrauagante de Martino Quinto: porq̃ estos tales son notorios descomulgados. Para esto trae algunos Doctores, que declaran ansi la dicha extrauagante. Pero despues el mismo Doctor dize, que es dura cosa condenar tanta gente Christiana a pecado mortal: particularmente auiendo hombres tan doctos, y pios como ay en Francia y en otras partes. Y assi dize, que les fauorece la extrauagante, de suerte que se puede dezir probablemente, que los descomulgados notorios no se han de euitar, sino estan descomulgados por sus proprios nombres, sino son los que manifiestamente hieren a los clerigos, de suerte que en ninguna manera se pueda encubrir. Esta misma doctrina de Nauarro me parece a mi muy bien. Tambiē los escusa, porque en estas partes es tan grande la muchedumbre de los hereges, y scismaticos, y la necessidad de comunicar con ellos, que viene a ser licito lo que de otra suerte no lo fuera. De lo qual se sigue, que probablemente se puede dezir con el mismo Nauarro en el proprio lugar, que quando los Catholicos celebran sus fiestas, y viene alguna gente simple y sincera de los hereges, y scismaticos a offrecer algunas oblaciones, y a oyr los officios diuinos, los pueden dexar estar, y comunicar con ellos, y recibir lo que offrecen. Porque no estan descomulgados por sus proprios nombres. Y enseña este author, que esto es mas licito, que contratar con ellos. Porque esto podria ser medio para su conuersion.

Naua. q.27

Naua. q.29

La vltima duda es: si es licito a vn Christiano sacar de pila a vno que baptizan conforme al vso de los Griegos, diziendo, *Baptizetur seruus Christi, &c.* O si es licito admitir por padrino a vn scismatico, quando baptizan a vno conforme al vso Romano.

A esta duda Nauarro en el lugar citado enseña, que es licito al Catholico sacar de pila al que baptizan conforme al vso de los Griegos en las tierras y lugares, donde es licito baptizar de aquella manera, pero no donde no es licito. La razon es, porque si baptizando assi pecan, seria ayudar al pecado, y consentir en el, lo qual es pecado, como lo enseña San Pablo, y se determina en el Derecho. Lo segundo dize este author, que no es licito admitir por padrino a vn scismatico, o heretico. La razon es, porque a ellos no es licito, ser padrinos. Luego tampoco sera licito admitirlos, porque seria ayudarlos a pecar. Verdad es, que si en realidad de verdad estos tales fuessen padrinos contraherian el parentesco espiritual, como lo enseña Syluestro, y el Padre Maestro Soto. Porque estos tales estan baptizados, y ansi pueden contraher parentesco espiritual. Los no baptizados no pueden contraher este parentesco espiritual: porque no estan dentro de la Iglesia, como lo enseña Sancto Thomas.

Ad Rom. 1. Ca. 1. de officio delegati. Sylu. matrimonio 8. q. 7. Sot. in 4. d. 42. q. 1. D. Thom in 4 dist 42. q. 1. art. 3.

Cap. XIII. De la guerra, que tambien tiene alguna opposicion con la paz, que nace de la charidad.

PRimera conclusion. La guerra es licita, si ay legitima authoridad de el Principe, y justa causa de la guerra, y recta intencion. Esta conclusiō enseña S. Thomas y todos sus discipulos y el Maestro, y todos los Theologos con el, y Adriano, y Enrico, y el Padre Maestro Victoria, y los Sumistas, y los Canonistas, particularmente Couarruuias, y tambien el Padre Maestro Castro. La razon es: porque el tal principe tiene derecho para defender la Republica de los enemigos. Y assi como le es licito castigar a los mal hechores, ansi tābien puede dar guerra a los que la offenden. De suerte, que la guerra de su naturaleza no es illicita. Lo qual prueua mas a la larga el Padre Maestro Bañes en el lugar de Sancto Thomas citado.

D. Tho. 2.2. q. 40. ar. 1. Magist. in 4 d. 15. Adria. in 5. in q. specialis de bello. Enriq. quodlib. 15. q. 15 Vict. re le. 2. de Ind̃is in q. de iure belli. Sum. omnes. Ver. bellum. Canon: vbsta. 23. q. 1. Couar. in regula peccatum 2. p. 2. §. 9. 10 & § 11. Castro lib. 2. de iust. hæreticorum punitione.

Segunda conclusion. La guerra de si parece que suena mal, y es como el negociar en las cosas temporales, que de si tiene mal sonido. Esta enseñan los Doctores citados, particularmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es, porq̃ la guerra consigo trae muchos daños y muchos inconuinientes. De suerte, que para quitar este mal sonido, que tiene la guerra, y para passar por estos inconuiniētes, es necessario, que la guerra tenga buen fin: que es el sossiego, y tranquilidad de la Republica: y que tenga otras circunstancias: y principalmente se requiere authoridad en el Principe, y justa causa en la guerra.

Tercera conclusion. La Republica, aunque sea imperfecta, o su Principe, tiene authoridad de vsar de guerra defensiua contra aquellos, que la quieren offender sin authoridad del superior. Declaremos esta conclusion, aduirtiendo que ay dos maneras de Republica, vna perfecta, y otra imperfecta. Y la misma distinction se ha de hazer en el Principe. Porq̃ vno es Principe perfecto, y otro imperfecto. Perfecta Republica es aquella, y perfecta Principe, que no tiene dependencia de otro superior: sino que dentro de si tiene todo lo necessario para su gouierno. De suerte, que dentro de si tiene vn termino, y fenecen todos los pleytos sin acudir a otro superior, como la Republica de España y el Rey de España, o de Francia. Otra es Republica imperfecta, y Principe imperfecto, que depende de otro superior, y acude a el en sus pleytos: como los principes y señores de algunas Republicas, que ay en España, y las mismas Republicas de los Duques, y Grandes. Y como dize Cayetano en el lugar citado de S. Thomas y el Padre Maestro Victoria, el Principe perfecto es Principe absolutamente y a boca llena, y el imperfecto, no. Dize pues la conclusion, que la Republica, y Principe aūque sea imperfecto, pueden

pueden licitamente vsar de guerra defensiua.

Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque, como enseña Santo Thomas, qualquiera persona, aunque sea particular por derecho natural tiene derecho de defenderse de la injuria que le quieren hazer. Luego mucho mejor podria defenderse la Republica, aunque sea imperfecta. Porque el bien comun es mas excellente, que el particular.

D.Tho.2.2. q.64.art.7.

Quarta conclusion. Esta Republica imperfecta licitamente no puede hazer guerra acometiendo sin authoridad del supremo Principe. En esta conclusion conuienen todos los Doctores citados. La razon es: porque las Republicas imperfectas hanse entre si en orden al supremo Principe como dos ciudadanos de la misma Republica. Y cierta cosa es, que vn ciudadano particular no puede acometer al otro para vengar su injuria, sino que ha de acudir al superior. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Lo segundo se prueua: porque como enseña Santo Thomas, y Cayetano, el acometer con guerra es suprema obra de la justicia vindicatiua. Luego la tal obra no se puede hallar, sino en el supremo juez qual es el Principe perfecto. Porque la obra de justicia vindicatiua no se puede hallar, sino en el superior, y en el juez. Luego la suprema obra de justicia vindicatiua hase de hallar en el supremo de los juezes, que es el Principe perfecto.

D.Tho.2.2. q.108.art. 1. & ibi Caieta.

Quinta conclusion. Qualquiera Republica perfecta, o su Principe, puede dar guerra acometiendo contra los enemigos. De suerte, que la tal Republica, y su Principe tienen este poder contra sus enemigos. En esta conclusion cóuienen todos los Doctores citados. La razon es: porq esta guerra muchas vezes es necessaria y justa. Luego la tal Republica, y su Principe pueden dar la tal guerra a sus enemigos: porque no ay otro que la pueda dar. Esta razon se confirma: porque la tal Republica puede pedir satisfaction del agrauio, que le hizieron, la qual es deuida. Y no ay superior a quien poder acudir, como es cosa notoria. Luego la misma Republica se podra satisfazer acometiendo con guerra a sus enemigos.

Sexta conclusion. Hablando absolutamente, y de si, licito es llamar para la guerra justa soldados estraños y infieles, aunque el Principe, que haze la guerra sea Christiano, y contra Christianos.

Sylu.v.bellum 1.q.8. concl.3. Mayores in 4. d.15.q.15.

Esta conclusió enseñan comunmẽte los discipulos de S. Thomas en el lugar citado, y particularmente, Cayetano, y el Padre Maestro Bañes, y Syluestro, y Ioannes de Mayores, y es comun sentencia de los Doctores. La razon es: porque en la guerra justa es licito ayudarse de las bestias, como de Elephantes, y ayudarse de tiros. Luego licito es ayudarse de los infieles. Esto se confirma: porque es licito a vn Principe Christiano ayudar y dar fauor en la guerra a vn Principe infiel, si la guerra es justa, aunque sea contra Christianos. Luego licito sera, que el Principe Christiano en la guerra justa se ayude de los infieles.

Septima conclusion. Por algunas circunstancias, y razones y como dizen los Theologos, per accidens, puede acótecer, que sea illicito, y grauissimo pecado, que el Principe Christiano en la guerra justa contra Christianos se ayude de infieles, y hereges. Esta conclusion enseñan los discipulos de Santo Thomas en el lugar citado, particularmente el Padre Maestro Bañes, y el Padre Fray Manuel Rodriguez. La razon es, porque regular y comunmente suele auer escandalos en la Republica Christiana, quando el Principe Christiano se fauorece de hereges, o infieles en la guerra. Esto se confirma porque regularmente a los Principes, que llaman en su ayuda semejantes infieles, les torna mal. Porque los infieles no guardan el derecho de la guerra, ni respectan los lugares sagrados, y todo lo profanan, y muchas vezes lleuan captiuos los niños baptizados, y los hazen apostatar de la Fe. Luego no es licito con estas circunstancias.

Bañes dub. 3.conclus.3. Man. Rodr. in sum. cap. 124.conc.1.

Octaua conclusion. Dar guerra acometiendo qualesquier enemigos sin authoridad de el Principe es pecado mortal. Si los Christianos acometiessen los Turcos, o otros qualesquier enemigos dandoles guerra, sin authoridad del Principe, a quien pertenece, seria pecado mortal. Esta conclusion es comun entre los Doctores. La razon es, como queda dicho, la authoridad, y poder de dar guerra a los enemigos acometiendolos, esta en el principe. Luego pecado mortal sera vsurpar esta authoridad. Lo segundo: porque aunque, vn hombre por sus delictos merezca la muerte, seria pecado mortal matarle con authoridad particular, como lo enseña Santo Thomas y sus discipulos có el. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

D.Tho.2.2. q.64.art.3.

Nona conclusion. No es licito a los soldados por su particular authoridad destruyr los pueblos de los cótrarios, o abrasarlos, y si lo hazen estan obligados a restituyr. Esta conclusion tienen comunmente los Doctores, y particularmente el Padre Maestro Victoria, y Syluestro. Y añade Syluestro, que si huuiesse puesta descomunion contra los q destruyessen aquella Ciudad, o la encédiessen, que incurririan la tal pena. La razon de esta conclusion es: porque los soldados no son juezes de la tal causa, sino meramente executores de el principe, que es legitimo juez. Luego no es licito, que ellos hagan estas cosas por su particular authoridad. Que esten obligados a restituyr los daños, es cosa notoria: porque estos tales hazen estos daños cótra justicia comutatiuamẽte. Luego está obliga-

Victo. in relect. citata nu.53. Sylu. v.bellum.1. q.10.

Digitized by Google

embaxadores, y proceder por estos medios blandos, que ponga tan aspero medio, como es la guerra. Esta enseñan todos los Doctores citados, que dizen, que si estos medios no aprouecharen, licitamente puede proceder el Principe a dar guerra. La razon es: porque como se dize en derecho, la paz nace de la voluntad, y es muy conforme a ella, y la guerra es cosa de necessidad. Luego la guerra ha de ser el vltimo remedio, y quando aya necessidad, y no de otra manera.

23.q.1.c. noli.

Decimaquarta conclusion. El Principe, que quiere dar guerra, esta obligado a examinar diligentissimamente, è inquirir las causas justas de la guerra, por su persona, y por otros poniendolo en cõsejo de hombres sabios y discretos. Esta conclusion enseñan todos los discipulos de Santo Thomas, en el lugar citado, particularmente el Padre Maestro Bañes, y el Padre F. Manuel Rodriguez. La razon es, porque el Principe quando da guerra tiene razon de verdadero, y legitimo juez, como queda determinado. Y el juez esta obligado, a inquirir muy diligentemente la causa para pronunciar sentencia, que por esso se llama juyzio y sentencia: porque precede esta tal inquisicion. Luego el Principe esta obligado a inquirir muy diligentemente, lo que toca al otro Principe, a quien quiere dar guerra: porque el otro Principe no lo llaman a juyzio para defenderse. Esto se confirma, porque el juez en las causas criminales ha de proceder con gran diligencia: porque la sentencia es obra de justicia vindicatiua: por la qual castiga el delicto. Y la guerra que da el Principe, es obra de justicia vindicatiua. Luego el Principe esta obligado a hazer diligencias, para saber la justicia. Y ansi es comun regla de los Iuristas: que en las cosas criminales las prouanças han de ser mas claras, que la luz de medio dia.

Bañ. dub.5. concl.1. Mã. Rodr. in sũ. c.124. concl. 2.

De esta conclusion se sigue, que para que el Principe de guerra, no basta que crea, que tiene causa justa, sino es necessario, que examine con gran diligẽcia la justicia, y las causas justas de la guerra, y oyr las razones de los cõtrarios: si ellos quisiessen disputar de bueno a bueno de el negocio, y alegar razones. Porque de otra manera errarsehia facilmente en este negocio. Lo qual tiene gran inconuiniente, por ser la guerra cosa donde ay tantos, y tan grandes peligros. Delo qual se ha de ver el Padre Maestro Victoria.

Victo relect. citata n.20 & 21.

Decimaquinta conclusion. Si despues de hecha sufficiente examinacion, y inquisicion, toda via queda dudosa ygualmente la justicia, y causa justa de la guerra, y el otro Principe està en la possession, no le puede dar guerra, por todo lo que se pleytea. Es el exemplo, el Rey de Francia possee legitimamente vna Ciudad, o vna Prouincia, y ay ygual duda, si es suya, o de el Rey de España no puede el Rey de España darle guerra por toda ella. En esta conclusion conuienẽ todos los Doctores en el lugar citado, particularmẽte el P. M. Bañes, y el sapientissimo Victoria, y todos los Iuristas sin excepciõ ninguna. La razon es, porque el Principe quando da guerra tiene razon de verdadero juez, q̃ exercita vna obra de justicia vindicatiua. Y es regla de derecho, que quando el derecho delas partes esta obscuro, y no claro, antes se ha de fauorecer al reo, que no al actor. Luego en nuestro caso auiendo ygual duda ha se de fauorecer al que possee, que tiene lugar de reo. Esto se confirma: porque en vna regla de Derecho se determina, que en ygual delicto y causa, es mejor la condicion de el que possee. Luego en ygual duda mejor es la condicion de el que possee. Lo segundo auiendo ygual duda si el juez pronunciasse sentencia de muerte contra el reo, pecaria mortalmente. Porque las prouanças contra el reo han de ser mas claras, que la luz de medio dia: y el dar guerra es pronunciar sentencia de muerte. Luego las prouanças han de ser claras, y no dudosas. Lo vltimo se prueua: porque como dizen todos los Theologos y Iuristas, no puede auer guerra justa de ambas partes, hablãdo de si. Y sino fuesse verdadera la conclusion dariase guerra justa de ambas partes, sin ignorancia ninguna. Porque el Rey de España justamente daria guerra al de Francia, y el de Francia justamente defenderia la ciudad, o prouincia. Luego no es licito dar guerra en el tal caso.

Bañ. conclu. 2. Vict. n.27

De reg. iur. in 6. reg.11.

Regu.65.

La difficultad es, si este Principe le podria dar guerra por la mitad de la ciudad, o de la prouincia: por la qual se pleytea, aunque el otro possea. La razon de dudar es: porque ay ygual duda por ambas partes. Luego mientras dura la duda, ygual derecho tienen, y por consiguiẽte puedele dar guerra por la mitad, o por alguna parte. En esta difficultad el doctissimo, y acutissimo Maestro Mancio, presidiendo en la Vniuersidad de Salamanca a vnas conclusiones de esta materia, que sustẽtaua el señor Obispo de Cartagena don Sancho Dauila, en presencia de muchos Obispos doctissimos y Doctores grauissimos de la Vniuersidad, defendio, que en el caso puesto el Principe, que no esta en la possession, podia dar guerra al que possee por la mitad, o por alguna parte. Y dezia, que aquella regla de Derecho que dize, que en caso de duda, es mejor la condicion de el que possee, se auia de entender quanto a esto, que no le pueden dar guerra para despossеerle totalmente. Yo proprio se lo oy, y fuy testigo de vista.

A esta duda se responde, que el tal Principe no puede dar guerra por la mitad, ni por cosa ninguna. Esta es la comun sentencia de todos los Theologos y Iuristas. Esta resoluciõ se conuence

uence de las razones, que se hizieron en fauor de la conclusion. Porque en Derecho en ygual duda mejor es la condicion de el que possee. Y la possessión pesa tanto en ygual duda, que no le pueden sacar della. Y ansi todos los letrados, que assistieron a las conclusiones, hizieron contradicion a la doctrina de el Padre Maestro.

De la conclusion y de esta resolucion se sigue claramente, que si auiendo ygual duda despojassen de la ciudad, o prouincia al Principe, que possee, el tal Principe puede muy bien dar guerra, hasta que se la bueluan, o hasta que conste, quien tiene la justicia. La razon es: porque le hazen injusticia, y agrauio en despojarle, y el otro esta obligado a restituyrle en la possession. Luego ay causa de justa guerra.

Lo segundo se sigue, que el que despojo al contrario dela possession està obligado a restituyrle en ella. La razon es: porque le hizo injusticia en desposseerle. Esto se entiende, sino es, que con razon temiesse, que examinada la causa, y declarada la justicia, por el otro no se le auia de restituyr. En el tal caso aquella ciudad, o prouincia, o otra qualquiera cosa se auia de depositar en alguna persona, que la diesse a aquel, por quien se declarasse la justicia.

Lo tercero se sigue, que si el Principe, que no possee antes de la sufficiente examinació, quiere examinar la causa, y poner juezes arbitros, y el que possee con duda resiste, y no quiere. En el tal caso tiene justicia para darle guerra. Porque tiene derecho para que se examine la causa: y ansi el otro le haze injuria, no querien do, que se examine.

Siguese lo vltimo, que enel tal caso, si el Principe, que quiere dar guerra no puede examinar la justicia sin consultar el otro Principe, està obligado a embiarle embaxadores, que le pidan, que por juezes arbitros, se examine la justicia de la causa, y sino quisiere consentir con la embaxada le puede muy bien dar guerra. Todo esto se sigue de lo passado, y lo enseñan los Doctores citados.

Decimasexta conclusion. Si aquello, de que se duda no tiene legitimo posseedor, y la duda es ygual, y vno de los Principes quiere diuidir por partes yguales, o recompensar la mitad, no puede el otro mouer guerra contra el, ni tomarsela por fuerça. En esta conclusion conuienen todos los Doctores citados. La razon es: porque enel tal caso este Principe no haze agrauio ninguno, ni el juez con justicia podria aplicar aquella cosa a alguna de las partes. Y el Principe en el dar guerra haze officio de juez. Luego no puede dar guerra. Esto se confirma, porque en el tal caso seria la guerra justa de ambas partes. Porque no tiene mas razon vno que otro. Lo qual no se ha de admitir. De proposito diximos en la conclusion, si ay ygual duda. Porque si fuesse desigual la duda, de suerte, que inclinasse mas en fauor de vna de las partes, y huuiesse mas razones por ella: en el tal caso auiase de diuidir aquella cosa conforme a la calidad de la duda, y hanle de dar mayor parte a aquel, por quien ay mas razones. Porque el juez ha de dar a cada vno su derecho. Y si el otro no quisiesse, q se guardasse esta forma sino que le diessen la mitad, entonces haze injusticia: y siendo cosa graue le podrian dar guerra, para que se contentasse con la parte, que le cabe, conforme a la calidad de la duda.

Acerca de esto es la difficultad. Vno de los Principes legitimamente possee, y por parte del que no possee ay mas razones, que aquella cosa es suya: de suerte que viene a ser la duda desigual. Entonces es la difficultad, si el Principe, que no possee podra dar guerra por alguna parte de aquella cosa. La razon de dudar es: porque las razones, que se hizieron por la conclusion decimaquinta, parece que conuencen, que no puede. Porque en caso de duda, mejor es la condicion de el que possee: y tambien por que para condenar al reo han de ser las probanças mas claras, que la luz de medio dia.

A esta duda se responde, que el Principe, que no possee puede pedir al que possee alguna parte conforme a la calidad de la duda, tenien do atencion a que el otro possee, y sino se la quisiere dar, le puede dar guerra, porque le haze injusticia. Esta diuision se ha de hazer mirandolo, y pesandolo todo conforme al aluedrio de hombres discretos. Considerando, que en ygual duda, el que possee se puede estar en la possession de toda aquella cosa. Y ansi, si la duda es desigual, y el que no posse tiene mas aparentes razones por si, le deuen dar la tercera parte, o vna cosa semejante, conforme a la calidad de la duda, y mirando a la possession que pesa mucho de la otra parte. Esto enseñan todos los discipulos de Santo Thomas, en el lugar alegado, particularmente el Padre Maestro Bañes. La razon es: porque quando ay ygual duda, es mejor la condicion de el que possee, pero quando es desigual, conforme a la desigualdad tiene derecho. Y assi se responde a la razon de dudar. Quando ay opiniones entre los Doctores, cuya es aquella ciudad, o prouincia, o aquella cosa, como se han de auer los Principes, hase de dezir abaxo, quando hablemos de los juezes. Porque como hemos dicho, los Principes en el dar guerra hanse como juezes.

Bañes ubi. 5. con. l. 4.

Decimaseptima conclusion. Si la causa de la guerra manifiestamente es justa, todos los soldados de qualquiera calidad que sean, pueden ayudar al Rey en la tal guerra. Aora sean los soldados assalariados, ora no, o sean del Reyno, o estraños, y de fuera del Reyno, todos pueden muy bien pelear y fauorecer la tal guerra. En esta conclusion conuienen todos los Doctores

ctores citados. La razon es: porque la tal guerra es justa notoriamente.

Decimaoctaua conclusion. Si la causa de la guerra manifiestamente es injusta, ningun soldado puede ayudar al Rey en la tal guerra. En esta conuienen todos los Doctores citados. De suerte, que aunque sean salariados los soldados, en ninguna manera pueden ayudar en la tal guerra, ni pelear en ella. La razon es: porq̃ es injusta: y los soldados son executores. Luego no han de executar vna cosa, que manifiestamente es injusta.

Decimanona conclusion. Los soldados salariados, o que estan subjetos al Principe, pueden muy bien pelear y seguir a su Principe, aũque duden de la justa causa de la guerra. Esta conclusiõ enseñan todos los Doctores citados particularmente el Padre Maestro Bañez.

Bañez dub. 6. conclus. 1. 23. q. 1. cap. quod culpatur.

Esto se determina en el Derecho. La razon es: porque a los soldados no pertenece examinar las causas justas de la guerra. Porque este es officio proprio del Principe, y de los de su cõsejo. Luego en caso de duda los tales soldados pueden muy bien pelear. Esto se confirma: porque en caso de duda, si la sentencia es justa, el verdugo puede muy bien executar la sentencia: porq̃ es instrumẽto del juez: al qual no pertenece examinar la sentẽcia. Y los soldados en la guerra son instrumentos del Principe. Luego en el tal caso pueden pelear. Confirmase lo segundo, porque seria gran destruycion de la republica, si se huuiesse de dar razon de la justicia de la guerra a todos. De suerte, que los q̃ son puramente soldados de los inferiores, que no son admitidos a los consejos de la guerra, no estan obligados a examinar la justicia: sino que pueden muy bien pelear dado fe a los mayores. Y bastales a estos q̃ la guerra se haze cõ el consejo del Rey, y de los demas consejeros. Porque no ha de dar cuẽta el Rey de negocios tan graues a todos los soldados. Pero los soldados superiores, que son del consejo de la guerra, y son como causas principales, estos tales estan obligados a saber la justicia de la guerra. Esta es comun sentencia de todos los Theologos, y Iuristas, como lo enseña el Maestro Victoria. Verdad es, que Adriano parece que tiene lo contrario, pero no tiene razõ. De lo qual se ha de ver el Padre Maestro Soto.

Victoria in relect. citata, num. 31. Adriano quodlibet. 2 q. 1 pũt. 2. Sot lib. 4. de justitia. q. 5 art. 4. & in 4. dist. 27. q. 1. art. 3. De reg. iur in 6 reg. 19.

Vigesima conclusion. Los soldados, que no estan subjectos al Principe, ni estan salariados del, si dudan de la justicia de la guerra no pueden licitamente pelear. Esta enseñan todos los Doctores citados. Esto se prueua lo primero, de vna regla de derecho en la qual se dize, que no carece de culpa el que se entremete en cosa alguna, que no le pertenece. Y a estos tales soldados no les pertenece la guerra como lo supponemos. Luego pecan mortalmente entremetiendose en ella. Lo segundo se prueua: porque estos soldados son libres, y pueden muy bien dexar de pelear, y peleando se ponen a peligro de hazer injusticia al otro Principe por la duda que ay. Luego no pueden pelear, porque en duda se ha de escoger la mas segura parte. Esto se confirma: porque estos soldados no peleando, no se ponen a peligro ninguno. Porque no estan obligados a obedecer al tal Principe, y peleando se ponen a manifiesto peligro de hazer agrauio, y injuria al otro Principe. Luego no pueden licitamente pelear.

Vigesima prima conclusion. Si los soldados estan ciertos, que el Principe esta dudoso de la justicia de la guerra, no pueden pelear, aunque sean subditos del Principe, y salariados del. Esta enseñan los mismos Doctores. La razon es: porque estos tales saben que es injusta la guerra. Luego no pueden pelear.

De estas conclusiones se sigue lo primero, q̃ si los soldados no dudan de la justicia de la guerra, ni saben las causas de la justicia de ella, no estan obligados a inquirirlas, sino pueden muy bien presumir, que sus Principes son Christianos, y temerosos de Dios, y que tienen justas causas, y los pueden muy bien seguir, y ayudar en la guerra: como lo enseña el Padre Maestro Victoria. Y esto consta del vso de los soldados Christianos, y temerosos de Dios.

Victoria relectione citata. n. 25.

Siguese lo segundo, que los soldados, que tienen tal animo, que estan aparejados para qualquiera guerra, y a qualquier sucesso: no teniendo atencion a la justicia, o injusticia de la guerra, sino a quien les paga mejor. Estos tales estan en estado de pecado mortal, y los confessores en ninguna manera los han de absoluer. La razõ es: porque estos tales estan aparejados a pelear en qualquiera guerra, aunque sea injusta: el qual animo es pecado mortal, y es estado de pecado mortal. El exemplo es, en el hõbre, q̃ esta determinado de llegar a muger no haziẽdo differencia si es propria, o agena. Este Corolario muy en particular enseña Cayetano, y Syluestro, y Fray Manuel Rodriguez.

Cai. in sum. verbellũ. Sylvest. verbel-lum. 1. q. 9. con. 4. Rod. in sum. cap. 124. cõcl. 4.

Lo vltimo que se sigue es, que si los soldados estan aparejados de pelear tansolamente en la guerra justa, ora sean subditos ora no, pueden muy bien seguir al Principe, que saben que es Christiano, y que no haze a nadie injuria. Porque de otra suerte, ningun soldado estaria seguro en consciencia.

Vigesima segunda cõclusion. Quando es cosa cierta, que la guerra es injusta, es cosa aueriguada, que todas las cosas, que se tomarõ en la guerra, y todos los daños, que se hizieron, se hã de restituyr: y esta obligacion no es tansolamẽte en el Principe, sino en todos los soldados, q̃ se hallaron en la guerra. Y esta restituciõ se ha de hazer a la manera que se restituye vn hurto, o vn homicidio, quando concurren muchos a el. De lo qual diremos abaxo. Esta conclusion ense-

Digitized by Google

Bañ. dubio 7. concl. 1. Syl. v. bellū. 1. q. 10. cō 6 Syl. v. bellū. 1. q. 10. con. 6. & in v. restitutio. 3. q. 6.

enseñan todos los Doctores citados, particularmente Bañes, adonde cita muchos authores. La razon es, porq̃ todos juntos hizieron aquel daño y hurto. Luego todos estan obligados a restituyr. Syluestro pone vna limitacion. Y es que quando vn soldado probablemente cree, que los demas soldados sus compañeros no hizieran mas ni menos con su ayuda, y consejo q̃ sin el, entonces tan solamente esta obligado a restituyr lo que el tomo, y los daños, que hizo. Y la misma limitacion ponen otros Doctores.

Vigesima tercia conclusiō. Quando la guerra es justa por ignorancia, entonces regular, y comunmente es culpable en el Principe, y en los soldados regular y comunmente es inuincible, y inculpable. Esta conclusion enseñan los discipulos de Santo Thomas en el lugar arriba allegado, particularmente el Padre Maestro Bañes. La primera parte de la conclusion se prueua, porque como ya queda dicho el Principe que es juez, tiene obligacion a examinar con diligencia la justicia de la guerra. Y si haze esta diligencia, regularmente conocera la justicia de la guerra. Luego el ignorarla regularmēte es por su culpa y ansi es ignorancia culpable. La segunda parte se prueua, porque los soldados no estan obligados a examinar la justicia de la guerra, y en duda pueden seguir a su Principe como queda dicho. Luego regularmente hablando la ignorancia de estos tales es inculpable, como la ignorancia de los executores de la sentencia del juez.

Bañ. dubio. 7. concl. 2.

Vigesima quarta conclusion. Quando la ignorancia es culpable, todo lo que tomaron en la guerra, y todos los daños que hizieron estan obligados a restituyrlos. Esta sentencia de todos los Doctores. La razon es clara, porque la tal ignorancia no escusa de pecado de justicia, como si se hiziera a sabiendas. Luego ay obligacion de restituyr.

Vigesima quinta conclusion. Quando la ignorancia es inuincible, è inculpable solamente se ha de restituyr aquello, en que estan mas ricos, y no han de restituyr los animales, que mataron, ni las casas que quemaron, ni otras cosas semejantes. Esta conclusion enseñan comūmente los Doctores, y particularmente Syluestro, Victoria, y Soto. La razon es: porque como se dira en lo de restitucion, el que con ignorancia inuincible, e inculpable consume la cosa agena, pensando que es suya, solamente esta obligado a restituyr aquello, en que esta mas rico. Luego lo mismo sera en este caso: porque es la misma razon. Esto se confirma: porq̃ este solamente esta obligado a restituyr por razon de la cosa recebida: porq̃ no cometio injusticia ninguna: y de la cosa recebida no le ha quedado mas de aquello, en q̃ son mas ricos. Luego tan solamente estan obligados a restituyr esto.

Syl. v. bellū 1. q. 9. conc. 3. & 4. q. 10. & v. restitu. q. 6. & Victo. relect. citato num. 33. Soto lib. 5. de iust. q. 7. art. 2.

Vigesima sexta conclusion. Quando al Principe le ofrecen la satisfacciō antes de auer començado la guerra, esta obligado a aceptarla, siēdo bastante, y deshazer el exercito, si lo tiene jūto, y allegado: y sino lo haze esta obligado a restituyr enteramente, como si fuera la guerra injusta. Esta conclusiō es de todos los Theologos, en el lugar citado, particularmēte del P. Maestro Bañes. La razon es, porque como se dize en derecho. La guerra ha de ser cosa de necessidad, y en caso de necessidad: y quando se ofrece cō digna satisfaccion cessa la necessidad. Luego la guerra es injusta, y ay obligaciō de restituciō. Esto se confirma: porque este tal ya no tiene justa causa de guerra: y por consiguiente no es juez del otro Principe. Luego si le da guerra obligado estara a restituyr. Pero ha se de aduertir, q̃ debaxo de la condigna satisfaccion se ha de entender, q̃ le han de satisfazer lo que ha gastado en juntar el exercito.

Bañ. dub. 8. concl. 2. & 3. q. 1. can. nota.

La dificultad es, quando se ha començado la guerra, y se han seguido muertes, y entonces le ofrecen la satisfaccion, si estara obligado a aceptarla, y a hazer que cesse la guerra. En esta dificultad la primera sentencia es, que en el punto, que el Principe contrario ofrece la condigna satisfaccion la guerra no es justa, aunque este començada. Esta sentēcia tiene Syluestro. Prueuase lo primero, con la razon hecha por la conclusion passada. Lo segundo: porque de otra suerte, dariase guerra justa de ambas partes, lo qual no se ha de admitir. Porque despues, que ofrecen bastante satisfaccion justamente se defienden, y no estan obligados a abrir las puertas de la ciudad, y a dexarse matar. Luego si el otro Principe justamente pelea, da su guerra justa de ambas partes. Lo tercero: porque si constituyessen vn juez entre estos dos Principes, justamente juzgaria q̃ aceptasse la satisfaccion. Luego siendo el juez en la guerra ha de juzgar lo mismo. Lo vltimo se prueua: porque ya cesse la injuria. Luego no puede proceder adelante en la guerra.

Syl. v. bellū 1. q. 10. in calf. 5.

La segunda sentencia es de Cayetano, que enseña que si la guerra esta començada, y se hā seguido muertes, no esta obligado el Principe a aceptar la satisfaccion, sino que puede muy biē seguir la guerra. Esta sentencia significa en este articulo, y la tiene en la Suma. Prueuase lo primero: porque el tal Principe en guerra comēçada, procede como juez para castigar criminalmente la injuria hecha. Luego, aunque le ofrezcan la satisfaccion, puede proceder adelante pues esta constituydo juez. Esto se cōfirma, porq̃ comēçada vna vez la guerra, ya es señor de la causa, y es executor de la justicia, y de la sentēcia. Luego no esta obligado a cessar. Porq̃ el juez puede castigar segū todo el rigor de derecho, no admitiendo satisfaccion ninguna. Lo segundo se prueua: porque si vno esta hecho sieruo, porque le captiuaron en guerra justa,

Caiet. in sū. v. bellū parte 3.

Digitized by Google

justa, el señor no esta obligado a darle libertad, aunque le offreza satisfacion. Luego tampoco el Principe estara obligado a dexar la guerra començada, aunque le offrezcan satisfacion: porque es señor de la causa. De suerte, que conforme a esta sentencia el Principe, cõtra el qual procede la guerra, no està en estado de satisfazer, si esta començada la guerra: sino està en estado de padecer.

La tercera sentencia es media: la qual tienen algunos Maestros discipulos de Sãto Thomas en el lugar citado. Los quales dizen, q̃ la guerra començada, puede tener dos estados. El primero es, quando los enemigos estan actualmente combatiendo, y peleãdo. El segundo es, quãdo aunque han peleado alguna vez, o vezes, pero aora no estan actualmẽte peleando. Esto supuesto dizẽ estos Doctores; que si se offrezca satisfacion sufficiente en este segundo estado de la guerra, esta el Principe offendido, obligado a aceptar la tal satisfacion, y cessar la guerra. Pero si esta en el primer estado, no esta obligado a aceptar la satisfacion, sino que puede muy bien proseguir la guerra. Esto parece, que conuencen los argumẽtos hechos en fauor dela sentencia de Cayetano. Segun esta sentencia, ha se de dezir, que ay gran differencia entre el juez ordinario, y el Principe, que es juez en la guerra respecto del otro Principe. El juez ordinario puede castigar con todo el rigor del derecho, porq̃ assi conuiene al biẽ comũ de toda la Republica, y el es guarda de las leyes. Pero el Principe no es juez ordinario, q̃ le conuẽga de suyo, sino ocasionalmẽte para proueer al bien de su republica: y ansi en el tal caso, no puede proceder adelãte en la guerra. Porque tan solamẽte puede mouer guerra en caso q̃ no pueda de otra manera recibir satisfacion. Porque esto es lo que conuiene al bien de su republica.

A esta duda se responde, que la primera sentencia tiene alguna prouabilidad, y mas prouable es la tercera: pero la mas prouable de todas es la segunda de Cayetano. Las partes de esta resolucion facilmente se prueuan con la authoridad de los Doctores, que las tienen, y con los argumentos hechos en su fauor.

Al primer argumento de la primera sentencia, se responde, que començada la guerra, y auiendose seguido muertes, ay vrgente necessidad de parte del Principe, que començò la guerra justamente, y no cessa esta necessidad con la satisfacion que le offrecen. Porque no estan en estado de satisfazer, sino de padecer. Por lo qual a si mismos se han de imputar los daños, que se siguieren.

Al segundo argumento se responde, que en el tal caso los enemigos injustamente pelean defendiendose. Porque estan en estado de padecer, como el reo, que esta puesto delante del juez despues de dada la sentencia.

Al tercer argumẽto se responde, que el juez arbitro haria muy biẽ pronunciando la tal sentencia si el offendido la quisiesse aceptar, pero no esta obligado a aceptarla.

Al vltimo se responde, q̃ aunque cesse la injuria, puede proceder adelante, a castigar la passada, como juez constituydo para el tal negocio.

De esta resolucion se sigue, que no esta obligado el Principe offendido a restituyr los daños, que causo, despues que le offrecieron la satisfacion: porque estaua ya començada la guerra. Y ay gran differencia antes de començada la guerra justamente y despues. Antes de comẽçada no esta constituydo juez, y assi offreciendose satisfacion la deue aceptar: pero despues de començada esta constituydo juez, y procede como tal. Conforme a la sentencia de Syluestro se ha de dezir, que auia de restituyr todos los daños, que causo despues que le offrecierõ la satisfacion, por ser la guerra injusta conforme a su sentencia.

Vigesimaseptima conclusion. La tercera condicion para que la guerra sea licita es la recta intencion del Principe. Esta condicion es grandemẽte necessaria. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es: porque como enseña Santo Thomas, la obra se haze buena, o mala del buẽ fin, o malo. Luego para que la guerra sea buena, ha de tener buen fin. El fin de la guerra ha de ser la paz de la republica, o su biẽ temporal, o espiritual, como lo enseña San Augustin. Pero ha se de aduertir, que como la guerra es por estremo rigida, de la qual frequentemẽte se siguen grandes males, que contradizen a esta paz, y bien de la republica, por esso el Principe primero ha de tentar todos los medios, antes que dè guerra.

D.Tho. 1.2. q.18. art.4. & q.16. ar. 7. & 8.

D. Aug lib. 17. de ciuit. Dei, c.12.

Vigesimaoctaua conclusion. Si la guerra no es injusta, sino que procede de mala intencion, en el tal caso la guerra sera pecado mortal, o venial, conforme a la malicia de la intẽcion: pero no aura obligaciõ de restituyr. Como si procediesse de odio de el Principe seria pecado mortal: y si procediesse de vanagloria seria pecado venial. La razon es, porque tiene la malicia de la intẽcion. Que no estè obligado a restituyr se prueua: porque el tal Principe no peca contra justicia comutatiua, como es cosa notoria. Luego no està obligado a restituyr. Como el juez que castigasse al reo con la pena deuida por la ley, no estaria obligado a restituyr, aunque lo hiziesse por odio, o por vanagloria.

Vigesimanona conclusion. Si la mala intencion es causa de algunos daños en su republica, es pecado mortal la guerra, y està obligado a restituyr. Que peque mortalmẽte, consta, porque turba su republica, y causa mayores males en ella, que son los bienes, por los quales se da la guerra. Luego es pecado mortal. Que este obligado a restituyr se prueua: porque el Principe

de

de oficio, y justicia esta obligado a conseruar el bien de su republica. Luego, si por su culpa se causan algunos males y daños en la republica, esta obligado a restituyrlos. De lo qual se sigue, que el Principe que da guerra injusta, no solamente esta obligado a restituyr a los enemigos: sino tambien a aquel que con su consejo o mandado fue causa, que sus compañeros peleassen, esta obligado a restituyrles los daños, que se les siguieron: siendo assi que ellos con buena fe fueron a pelear, y de otra manera no fueran. Esto enseña Syluestro, y Gabriel. La razon es, porque el Principe no solamente fue injusto, respecto de sus enemigos, sino tambien respecto de estos. Luego obligado esta a restituyrles. Añaden estos authores, que aunque la guerra fuesse justa, si el Principe fue negligente en considerar, y proueer los daños, q̃ de ella se sigué, esta obligado a restituyr aquellos daños a los soldados, que no son sus subditos, los quales llamo para que le ayudassen. Sino fuesse que viniessen salariados, o si viniessen de gracia, y de su propria voluntad.

Syl. v. bellū. 1. q. 10. Gabri. in. 4. d. 15. q. 4. art. 3. dub. 7.

La difficultad es, quādo la guerra es injusta, y los compañeros vienen a la guerra por mandado, o consejo del Principe con mala fe, sabiendo muy bien que la guerra es injusta. La duda es si el Principe estara obligado a restituyrles los daños, que se les siguieren.

En esta difficultad Syluestro en el lugar citado en la conclusion primera enseña, que si voluntariamente se vinieron a la guerra, no esta obligado el Principe a restituyr estos daños. Prueuase esta sentencia del derecho ciuil: adóde se determina, que de la causa del hurto no nace obligacion ninguna contra el que lo manda. Luego mucho menos nace contra aquel, q̃ no lo manda. Otros Doctores enseñan, que quando ay mandato del Principe, aunque la guerra sea injusta, les ha de restituyr los daños el Principe. La razon es: porque si el mandato es de cosa buena, y honesta, si se siguē aquellos males, esta obligado el Principe a restituyr. Luego tambiē estara obligado a restituyr. Porque la injusticia de el mandato es impertinente. Porque la obligacion de restituyr solamente nace del daño, que se sigue. Y de otra suerte de mejor condicion seria el que manda cosa injusta, que no el que manda cosa justa.

Instituta de mandato. §. illud.

A esta duda se responde, que esta segunda sentencia me parece verdadera, y su razon es muy buena.

A la razon hecha en contrario en fauor de Syluestro se respóde, que aquella ley es penal, que tiene su effecto en el foro exterior, y que en el foro de la consciencia, seria otra cosa differente.

Trigesima conclusiō. Quando la guerra tan solamente es justa para defenderse, entonces tan solamente es licito herir los enemigos, y hazerles daño, lo que basta para su defension, o para recuperar las cosas proprias: aunque se haga la guerra con authoridad particular de la Republica. Esta conclusion enseñan todos los discipulos de Santo Thomas en el lugar citado, particularmente el Padre Maestro Bañes. La razon es: porque la guerra solamente es justa para defenderse. Luego tan solamente podran hazer el daño, que fuere necessario para este effecto. Como la persona particular que justamente se defiende, tan solamente puede hazer aquel daño, que fuere necessario para su defension, y no otro ninguno. Esta conclusion se entiende regular y comunmente, y quando es de si. Porque puede acontecer, que en algun caso puedan causar todos los males y daños, q̃ pueden causar los que tienen justa guerra, acometiendo. Esto acontece, quando la tal republica tiene voluntad interpretatiua de su Principe, la qual voluntad se presume en orden a castigar las injurias, quando los que acometen, son enemigos publicos: y no es facil cosa yr a pedir licencia al Principe, como queda dicho arriba. Antes puede la Republica despues de alcançada la victoria, castigar como a mal hechores a los aggressores, que hallare dentro de sus terminos, y que cometen delicto dentro de ellos. Porque por el delicto cometido dentro de sus terminos, quedan subjectos de derecho comun a la tal Republica, como los demas ladrones, o que matan dentro de sus terminos.

Bañ. du. 10. concl. 1.

Trigesima prima conclusion. En la guerra justa acometiēdo licito es causar todos las males, que fueren necessarios, hasta que aya entera satisfaction, y hasta que aya paz y tranquilidad firme en la Republica. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados. La razon es: porque el Principe que da la tal guerra es verdadero juez, como queda ya dicho. Luego puede castigar hasta que aya entera satisfactió de la injuria. Esto se confirma: porque el fin de la guerra es la paz, y tranquilidad de la Republica. Luego todo lo que fuere necessario para conseguir este fin sera licito. Acerca desta conclusion se ha de aduertir, que se dexa al aluedrio de los prudentes, y discretos, qual sea sufficiente satisfaccion. Y apenas puede acontecer moralmente hablando, que quando estan en la actual guerra, y pelea, no aya algun exceso en tomar la satisfaccion de los enemigos. Pero si vuiesse algun excesso particularmente despues de conseguida la victoria, estan obligados a restituyr el excesso, y en lo que excedieron de justa satisfaction.

Trigesima segunda conclusion. Todos los bienes muebles, que toman los soldados, quando actualmente pelean, son de aquellos, que los toman, y no se han de computar como partes de satisfaccion de la cosa porque pelean. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y sus discipulos,

D. Tho. 2. 2. q. 66. art. 8 ad 1.

Digitized by Google

discipulos,y Syluestro,y Victoria,y Couarruuias, y el Padre Maestro Bañes. Prueuase: porque en el Deuteronomio en el capitulo veynte,se dize, y manda que se diuida todo lo que se tomare con el exercito. Sobre las quales palabras se ha de ver San Ambrosio. De lo qual se sigue, que si en la guerra se procede a hazer, mal y daño, sin limite ninguno, sino conforme a su gusto, no teniendo atencion a lo que pide la justicia: en esto es la guerra injusta, y el Principe, y los soldados estan obligados a restituyr los mayores daños que dieron, fuera de lo que pedia la justicia. La razon es: porq como queda dicho el castigo ha de tener medida y tassa, conforme a la medida de la culpa, de suerte, q̃ aya igualdad.

Syl. v. bellū. 1. q. 9. Vict. in relect. citata. nu. 51. Conar. in relect. sup. reg. pecc. uñ. p. 2. §. 11. nu. 5. & 6. Bañes vbi sup. concl. 3.

Trigesima tercia conclusion. Derechamente y de intencion nunca es licito matar los innocentes, como innocentes. Esta conclusion enseñan los discipulos de Santo Thomas en el lugar citado, y de ella se ha de dezir extensamente en la materia de homicidio. La razon es: porque el fundamento de la guerra es la injuria, q̃ se haze, como queda platicado. Y el innocente no haze injuria ninguna, ni tiene culpa: porque si la tuuiesse no seria innocente. Luego derechamente, y de propria intencion, no es licito matar en la guerra los innocentes. De lo qual se sigue, q̃ los soldados no pueden matar el innocente, q̃ saben que lo es, aunque sepan, q̃ despues no lo ha de ser. Lo qual se collige de la razon hecha en fauor de la conclusion. Lo segundo se sigue, que aũque sea en la guerra justa contra los Turcos, no es licito matar los niños. Este corolario enseña el Maestro Victoria. La razon es: porque son innocentes.

Victo. relect. cit. nu. 35. & 36.

La difficultad es, si es licito matar las mugeres en la tal guerra. La razon de dudar es, porque ellas tambien pueden pelear, y muchas vezes siruen de soldados.

A esta duda el Maestro Victoria en el lugar citado enseña, q̃ no es licito matar las mugeres. Porque quanto a lo q̃ toca a la guerra, se ha de presumir que son innocentes: sino fuesse que constasse claramente de alguna muger q̃ tuuo culpa. Lo mismo dize de los labradores entre los Christianos, y de otra gente llana y pacifica. Porque se ha de presumir, que todos estos son innocentes, sino consta lo contrario. Por la misma razõ no es licito matar los peregrinos, o huespedes, q̃ estan entre los enemigos: porque se presume ser innocentes, y en realidad de verdad no son enemigos. Por la misma razon no es licito matar los clerigos, ni los religiosos: porque se presume, que son innocentes en lo que toca a la guerra. Sino fuesse que manifiestamente constasse lo contrario, como consta claro quando estan actualmente peleando.

Trigesima quarta conclusion. En la guerra licito es algunas vezes matar los innocẽtes per accidens, como dizẽ los Theologos, y no pretendiendo matarlos. Pongo exemplo, quando dan bateria a vna ciudad, teniendo justa guerra contra ella, y no la pueden tomar sino cõ tiros, licito es dar bateria a aquella ciudad, aunq̃ se entienda, que han de morir muchos innocentes. Porque no se pretende matarlos a ellos, sino tomar la ciudad. Esta enseñã el Maestro Victoria, y Soto, y Bañes, y es comun sentencia de todos los Theologos, y Iuristas. Esta se prueua lo primero del vso comun de todos los Principes Christianos, que traen guerra justa. Lo segundo se prueua: porque esto es necessario para la paz, y tranquilidad de la republica. Luego licito es; y si esto no fuesse licito, nunca seria licita la guerra. Porque de otra manera no podria auer guerra cõtra los q̃ son innocentes. Lo vltimo se prueua: porque aquel matar los innocentes, no es voluntario, sino en su propria causa, q̃ es la guerra: la qual no estoy obligado a euitar. Luego licito es. De lo qual se sigue, que si vn Principe sigue la guerra por ignorancia inuincible teniendo entendido, q̃ es justa, el otro Principe le puede muy bien matar, aunque sepa que es innocente, y que con innocencia sigue la guerra. Pero ha se de considerar muy bien, que si en algun pueblo, o en alguna ciudad fuessen mas los innocentes que los malos, que siguen la guerra injustamente, en el tal caso no seria licito destruyr la ciudad. Porque seria mayor el daño, que se hiziesse, q̃ el bien, que se pretende.

Victo. in rel. lect. cita. n. 37. & 38. Soto. lib. 5. de iust. q. 1. artic. 7. Bañ. vbi supra dub. 11. concl. 2.

Trigesima quinta conclusiõ. Si la guerra es justa, licito es despojar y captiuar los innocentes aunque se sepa y entienda, que lo son. Esta enseñan los discipulos de Santo Thomas, en el articulo citado, particularmente el Maestro Bañes, y el Maestro Victoria. Esto se prueua lo primero, del vso de todas las gentes, q̃ lo hazẽ ansi. Lo segundo, porque no se podria alcançar de otra manera la victoria, ni la paz de la republica, que se pretende. Lo tercero: porq̃ estos innocentes son partes de la republica, contra la qual es la guerra justa, y son cosa alguna de los culpados: porque son hijos, o mugeres, o sieruos de los tales. Luego puedenlos castigar con la tal pena. Porque con la pena de perdimiento de bienes muchas vezes se castigan los hijos por los padres, como se vee claramente en los hijos de los hereges, y que cometen crimen læsæ maiestatis. Esto se confirma con vna regla de derecho, que dize, q̃ sin culpa nadie ha de ser castigado, sino es q̃ aya justa causa: y al presente ay justa causa. Luego biẽ podra auer el tal castigo. El Maestro Victoria añade vna limitacion. Y es, q̃ esto se ha de entender, quando la guerra, o la victoria, o satisfaccion condigna no se puede exercitar de otra manera. Esta limitacion tengola por verdadera.

Bañ. du. 11. concl. 3. Victo. in relect. cita. n. 39.

De reg. iur. in 6. reg. 23.

Vict. nu. 41.

La primera difficultad es, si passada la guerra,

ra, y alcançada la victoria ay obligació de restituyr los despojos, que quedaron de los innocentes. La razó de dudar es: porque el despojar los innocentes es licito, como medio para alcançar la victoria. Luego si vna vez se alcáça la victoria, hansele de restituyr los bienes, que quedan. En esta duda Syluestro enseña, que passada la victoria, tiene obligacion el Principe de restituyr a los innocentes los bienes de que los despojaron, si quedaron algunos. Esta sentencia no es del todo improbable.

Syl. v. bellũ. 1. q. 10. conclus. 3.

A esta duda se responde, ser muy mas probable y casi cierto lo cótrario. Esto enseña Bañes en el lugar citado. La razó es: porque aquellos bienes justamente se tomaró. Luego no ay obligacion de restituyrlos. A la razon de dudar se responde, que aquellos bienes fue necessario tomarlos para conseguir la victoria: y ansi los victoriosos se hizieron dueños de aquellos bienes, y no está obligados a restituyrlo:. La segũda duda es: si huuiesse alguna ciudad de aquel Principe, cótra el qual es la guerra justa, que no huuiesse cósentido en la guerra, ni huuiesse dado ayuda a la guerra injusta, si seria licito al Principe, q̃ trae justa guerra, despojar aquella ciudad. La razó de dudar es: porq̃ aquella ciudad no se ha como parte de aquella republica, o ciudad, cótra la qual es la guerra justa. Luego no ay causa ninguna, porq̃ padezca aquella pena. En esta difficultad, Gabriel enseña, que en esse caso no seria licito despojar la tal ciudad.

Gabri. in 4. d. 15. q. 4. art. 1.

A esta difficultad se responde, que si los enemigos no quisiessen restituyr las cosas, que injustamente tomaron, y la Republica agrauiada, no pudiesse comodamente recuperar sus bienes por otro camino: podrian muy bien los soldados de aquella Republica con autoridad de su Principe despojar otros innocentes, que estan en el Reyno de los enemigos. Esto enseñan comunmente los discipulos de Santo Thomas en el lugar citado, y muy particularmente el Maestro Bañes. La razon es, porque el Principe de la tal Republica es negligente en castigar lo que hizieron mal sus vassallos, y es negligente en restituyr lo que tomaron injustamente, o hazerlo restituyr. Luego el Principe tiene derecho contra el: y por consiguiente de qualquiera parte de su Reyno, puede tomar condigna satisfaccion. Esto se confirma: porq̃ si Pedro toma vna pieça de oro a Iuan, Iuan se puede satisfazer de otros bienes de Pedro, sino puede acudir al superior. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Porque el Principe no tiene superior. Pero ha se de aduertir, que en el tal caso el Principe, o Republica, o qualquier otro, que es causa de la guerra injusta, esta obligado a restituyr a los innocentes los bienes, que les tomaron, y los daños que les dieron. Porque los innocentes padecen aquellos daños: porque el Principe pecando contra justicia fue causa de aquel daño. Luego esta obligado a restituyr. A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho.

La tercera difficultad es. Si claramẽte se pudiessen apartar los innocentes de los demas, q̃ son culpados en la guerra; si seria licito matar los innocentes.

A esta duda se responde, ser muy probable, q̃ si se pudiessen apartar los innocentes de los culpados, no seria justo ni licito matar los innocentes. La razon es, porque la guerra justa se ha de hazer con el menor detrimiento, y daño de los innocentes, que fuere possible. La quarta difficultad: si es licito en la guerra justa dar a los soldados la ciudad a saco, o abrasarla, o derribarla, y passar a cuchillo los de la ciudad.

A esta duda se responde, que regular y comunmente, esto no es licito, por los muchos males, ansi temporales, como espirituales, que se siguen. Pero en caso, que no se puede alcançar la victoria, de otra suerte seria licito. Esta es comũ sentencia de todos los Doctores, particularmente del Maestro Victoria, y Syluestro. En el tal caso los males, y daños de los innocentes, no se les imputan a los soldados, ni a el Principe: porque no los pretenden.

Victo. relect. citata n. 52. Syl. v. bellũ. 1. q. 10. conclu. 3.

La quinta difficultad es: si es licito en la guerra contra los infieles matar los innocentes despues de alcançada la victoria. El exéplo es, en la guerra contra los Moros, o cótra los Turcos, si es licito matar los niños hijos de los infieles. La rezon de dudar es: porque estos tales quando crecieren seran peores, y mayores enemigos, que sus padres. Luego licito es matarlos.

A esta duda se responde, que en ninguna manera es licito. Esta es comun sentencia de todos los Doctores, como lo dize el Maestro Victoria. La razon es, porque es mal intolerable, que ayan de castigar a alguno por el pecado, q̃ no ha cometido, sino q̃ lo ha de cometer despues. Y tambien, porque el Principe puede remediar este mal por otro camino. Porque puede vender los niños, o desterrarlos. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Victo. relect. citata n. 36.

La sexta difficultad es: porque es licito despojar los innocentes y captiuarlos, como queda dicho, y no es licito matarlos.

A esta difficultad se responde, que ay gran differencia entre lo vno: y lo otro. Porque los bienes tẽporales los puede quitar la Republica: porq̃ en el tal caso es señora de ellos: pero la Republica no tiene dominio de la vida de los ciudadanos, porq̃ ni ellos la tienen, como lo diremos abaxo. De lo qual consiguientemente se sigue, que el que tiene guerra justa contra la Republica, puede quitar los bienes a los innocentes: porque la republica tiene dominio de ellos. Y si los innocẽtes no consienten, sera sin razó. Pero matarlos pretendiendolo no es licito, porq̃ la Republica no es señora de sus vidas.

Trigesima

Digitized by Google

Trigesima sexta conclusion. Si la guerra es justa, licito es captiuar los enemigos. Esta conclusion es cierta por derecho de las gentes, como se determina en el Derecho, y lo declara muy bien la Glosa. Esta conclusion consta del vso comun de todas las gentes. Pero ha se de aduertir, que entre los Christianos los que se captiuan en la guerra, no se hazen sieruos, y esclauos de los que los captiuan. Pero puedenlos muy bien detener hasta que los rescaté con dinero, como consta vel vso comun de todos los Christianos.

Cap. Iusgëtium dist. 1.

Acerca de esta conclusion, ay vna graue difficultad, si los hijos de los Christianos, que se rebelan, y estan baptizados, y son subjetos a el principe Christiano, han de gozar de el priuilegio de los Christianos. El exemplo claro es, en los Moros de Granada, que se rebelaron, y sus hijos estauan baptizados. En esta difficultad la primera sentencia es, que por derecho de la guerra es licito captiuar, y hazer esclauos los Apostaras de la Fe, ni mas ni menos que los infieles, que nunca recibieron la Fe. Y no solamente a los culpados, entre los mismos Apostatas de la Fe, sino tambien los niños, que son innocentes por derecho natural, y por derecho de la guerra los pueden hazer sieruos, y esclauos, ora esten baptizados cõ consentimiento de sus padres, ora no esten baptizados. Y lo mismo dize esta sentencia de los que se presumen innocẽtes, y que no son aptos para tomar armas, como son las mugeres, y los viejos, estos tales se pueden hayer esclauos. Y aunq̃ es verdad que en la guerra las mugeres, y viejos se presumen innocentes, pero en el tribunal de el Rey, se presume auer cometido crimen læsæ maiestatis, y en el tribunal de la Inquisicion se presume ser reos de el delicto de la Apostasia contra la Fe. La razon es: porque en tan gran multitud de los, que se conjuraron y rebelarõ, no es cosa creyble, que estos tales no supiessen la conjuracion contra la Fe, y contra el Rey.

Esta sentencia se funda lo primero: porque por derecho comũ, los q̃ se captiuã en la guerra son esclauos de los que los captiuarõ, como consta en el capitulo, ius gentium. Y entre los Christanos en fauor de la Fe ay aquel priuilegio, que los captiuos no sean esclauos. Y estos tales Apostatas merecen muy bien, que los priuen de este priuilegio dado en fauor de la Fe. Luego los Principes Christianos los puedẽ hazer esclauos. Esto se confirma: porque cessando el fin, y la causa, cessa el efecto. Y es assi, que este priuilegio tuuo por causa y fin que la religion Christiana fuesse amada y querida, y se tuuiesse por mas excellente entre todas las religiones. Esta causa cessa en los Apostatas, como es notorio. Luego cessa el priuilegio, y fauor. El segundo fundamento es: porq̃ como queda dicho, el Apostata differe grandemẽte de el herege. Porque el Apostara totalmenre niega a Christo, q̃ es el fin de toda la religion Christiana. Luego aunque los hereges puedan gozar de aquel priuilegio, y fauor, los Apostatas en ninguna manera pueden gozar de el.

La segunda sentencia dize lo primero, que los adultos rebeldes con grande derecho los pudieron hazer esclauos. Porque no solamente leuantaron bandera contra su proprio Rey, sino tambien contra Christo, el qual recibieron y professaron en el baptismo. Luego como los pudieron matar, como a hereges, y condenarlos a galeras perpetuas, los pudieron cõdenar a perpetua esclauonia. Y no esta estatuydo lo contrario en las leyes Canonicas: tan solamente se manda que los esclauos baptizados, y Christianos no se puedan vender a los infieles. Y como dize la primera sentencia por derecho de la guerra estos tales los puedẽ hazer esclauos, como a aquellos, q̃ nunca recibieron la Fe. Dize lo segundo, que los niños, q̃ no pudieron hazer ni pensar mal ninguno: no ay razon ninguna, por la qual los puedan hazer esclauos, siendo ellos Christianos. En lo qual esta sentencia cõtradize la passada. Dize lo tercero: que los adultos que tienen juyzio, q̃ no pecaron contra la Fe, ni contra el Rey, no los pueden hazer esclauos. Porque el hazerlos esclauos es pena personal: y es contra derecho natural castigar a vno con pena personal, siendo innocente, y no teniendo culpa. Particularmente auiendo sido en fauor de la religion, y de el Rey. Verdad es: que si alguno destos innocentes se vuiesse hallado entre los rebeldes, y publicamente no constasse de su innocencia: este tal, aunq̃ en realidad de verdad fuesse innocente seria como el innocente, que segun lo alegado y probado es malhechor. Dize lo quarto, que si en tiempo de los Reyes Catholicos, quando se entrego Granada, se dieron cõ esta condicion, que si en algun tiẽpo fuessen rebeldes, que los pudiessen hazer esclauos, siendo assi, licito seria, hazer esclauos a los niños. La razon es, porque la libertad se les pudo dar por la clemencia de los Principes, cõ aquella justissima condicion. Luego sino la guardassen podrian hazerlos esclauos. Que fuesse justa condicion consta, porque en derecho el esclauo, a quiẽ da liberrad su amo, si le es ingrato se buelue a la esclauonia. Luego mas justamente los que fuerõ ingratos a Christo, y a el Rey se pueden hazer esclauos. Por lo qual si constasse de la tal condicion, sin escrupulo ninguno podriã hazer esclauos a los niños. Dize lo quinto: que si para los gastos de la guerra no vuiessen sido bastantes los despojos; entonces quiça se podrian vender los niños. La razon es porque de derecho natural es licito al padre vender el hijo, pequeño, è innocenre por vna graue necessidad. Luego tambien sera licito a la Repu-

blica por otra semejante necessidad. Y no puede auer otra causa publica como la de la religion Christiana, y la de la paz publica. Luego licito seria venderlos, y hazerlos esclauos para los gastos de la guerra, sino huuiesse de otra parte de donde sacarlos.

A esta duda digo lo primero. Cierto es, q̃ es licito por derecho de la guerra hazer esclauos a los adultos Apostatas, y rebeldes, como si fueran infieles. En esta conclusion conuienen los autores de ambas sentencias. Y prueuase con los argumentos hechos en fauor de la primera.

Digo lo segundo. Certissimo es, que los niños, y innocentes no los puedẽ hazer esclauos. Esta conclusion se prueua con la razõ hecha en fauor del tercer dicho de la segunda sentencia. Confirmase: porque los niños son verdaderamente Christianos, y tienen verdadera Fe. Luego hã de gozar de el priuilegio de los Christianos. A los fundamentos de la contraria sentencia se responde facilmente de lo dicho.

Trigesima septima conclusion. Los que captiuan en guerra justa, si hallan ocasion, y huyen de sus dueños, no pecan, ni estan obligados a restituyr. Esta conclusion es contra Syluestro, Turrecremata, y Nauarro. El qual afirma, que si era captiuo de algun infiel, aunque no esta obligado a boluer, si se fue por el peligro de la Fe, pero dixe que está obligado a embiar el precio.

Syl. V. seruitus. q. 3. Turrecre. super capu. ius gent. d. 1. art. 4. ad. 5. Nauarro in Man. c. 17. num. 104.

Nuestra conclusion es certissima, y la tienen comunmente los discipulos de Santo Thomas en el lugar muchas vezes alegado, particularmente el Padre Maestro Bañes, y enseñala tambien Couarruuis. Prueuase lo primero de la instituta de rerum diuisio. Adonde se dize, q̃ por derecho de la guerra los enemigos se hazen captiuos. Y dize luego, que si se escapan de el poder que los detiene, y se bueluen a los suyos, estan en el estado antiguo. Lo seguno: porque este captiuerio de la guerra esta introduzido por el derecho de las gentes, y por el mismo derecho quedan libres los que se escapan, como consta de el vso de todas las gentes. Luego si se van, no pecan ni estan obligados a restituyr.

Bañ. du. 13. concl. vnica. Cau. lib. Va. riar. cap. 2. nu. 10. in re lect. super re gu. pecca. p. 2. §. 11. n. 6.

Lo tercero: porque esta manera de captiuerio es nobilissima, y muy differente de la que se haze por venta, o compra. Luego si se van no pecan, ni estan obligados a restituyr. Ha se de aduertir, que esta conclusion se entiende quanto es de la fuerça de auerse ydo en guerra justa. Porque por otro camino podria estar obligado a no huyr. Como si el captiuo en guerra justa dio su fe y palabra de no huyr, no puede huyr. Porque entonces por su fe y palabra no puso el dueño diligencia para q̃ no se le fuesse. Y por auer creydo al captiuo, no ha de padecer detrimento.

Acerca de esta conclusion es la difficultad: si es licito aconsejar a estos captiuos que se vayã, o ayudarles para este efecto. La razõ de dudar es: porque si ellos licitamente pueden huyr, podran los demas aconsejarles y ayudarles. Porq̃ les ayudan, y aconsejan lo que les es licito. En esta difficultad algunos Doctores, y entre ellos Bañes en el lugar citado, enseñan, que aunque sea licito, q̃ ellos huyã y se vayã de sus dueños, que no es licito aconsejarlo, ni ayudarles. En fauor de esta sentencia traen vn capitulo de el Derecho Canonigo: en el qual se prohibe el tal consejo. Y lo mismo se prohibe en el Derecho Ciuil. Principalmente quãdo fuesse captiuo de algun infiel seria inconuiniente aconsejarle, q̃ huyesse de su dueño: porque seria ocasion de q̃ el tal blasphemasse de la Christiana religion. Y dizen, que assi como es licito a los, que estan presos huyr de la carcel, pero a los ministros de la justicia no les es licito aconsejarselo, ni ayudarles para que se vayan: ansi tambien en nuestro caso. Esta sentencia es muy probable.

Cap. si quis seruũ. 1. & 2. 17. q. 4. ff. de seruo corrupto, & ff. de seruis fugitiuis.

A esta difficultad mi parecer es, que no es improbable sentencia dezir, que es licito aconsejar al captiuo, que se vaya, y aun ayudarle para este efecto. La razon es: porque esta manera de captiuerio es nobilissima, como queda dicho. Luego no solamente sera licito, que se vaya el captiuo, sino tambien le podran aconsejar, y ayudar a que se vaya. Esto se confirma: porque no parece que aya malicia ninguna en esto. Y el derecho alegado no parece que habla de los captiuos en la guerra, sino de los esclauos auidos po. compra y venta. Y no es la misma razon de estos. Porque estos tales en ninguna manera pueden huyr de sus señores. Ni es la misma razon de los ministros de justicia respecto de aquellos, que estan en la carcel. Porq̃ los ministros de justicia de proprio officio de justicia estan obligados a acudir, como ministros de la justicia: y ansi no pueden aconsejar, ni ayudar a los que estan presos para que se vayan: porque hazen contra su officio.

Trigesima octaua conclusiõ. Los soldados estan obligados a no haze agrauio a nadie, y cõtentarse cõ sus salarios. Esta conclusiõ enseñan todos los discipulos de S. Thomas en el lugar citado, y los Iuristas. Esto se prueua de la dotrina de S. Iuan Babtista, q̃ predicaua a los soldados, q̃ no agrauiassen a nadie, y q̃ se cõtentassẽ cõ el salario, q̃ tirauan. De lo qual se sigue, que los Principes estan obligados a pagar a los soldados los salarios acostumbrados, y los soldados no pueden recebir mas de los enemigos de lo q̃ les fuere señalado por el Principe. Y si el Principe hiziere lo cõtrario, esta obligado a restituyrles, como lo enseña Cayetano. Y el mismo Cayetano en el mismo lugar enseña, q̃ los soldados pecan mortalmente, y muy grauemẽte oprimiẽdo los labradores y a aquellos q̃ los hospedã, tomandoles por fuerça sus haziedas, y come-

Iurisperi. i. l. c. ius mi lit. Luc. 3.

Caie. in sũ Ver. bellum puncto. 4.

Digitized by Google

y cometiendo mil maneras de hurtos. Y no se escusan cõ dezir q̃ no les pagan sus estipẽdios, y salarios. Porque por no pagarles quien les ha de pagar, no quedan obligadas las haziendas de los demas. Esto se ha de ver muy a la larga en Cayetano, q̃ habla muy bien, y muy a proposito de lo q̃ passa en nuestros tiẽpos. Estos soldados q̃ hazen estas vexaciones, è insultos, aduiertan, que estan obligados a restitucion de todos las daños q̃ dieren. Y aunque es verdad que pueden alegar en su fauor, q̃ algunas vezes los mismos labradores se lo dan y ofrecen: pero no es buena solucion. Porque no es libre donacion, que lo hazen de puro miedo, y que los atemorizan primero, y el miedo es muy graue.

Trigesima nona conclusion. Despues de alcançada victoria en el diuidir de los despojos, no puede auer regla cierta, sino han se de guardar las leyes, y costumbres aprouadas de cada Reyno. Y lo que toca al Reyno de España ay leyes establecidas de esto. En conciencia se hã de guardar estas leyes, y costumbres aprouadas. Y los que hazen lo contrario no estan seguros en conciencia, y tienen obligaciõ de restituyr: porque no hazẽ aquellos bienes suyos, sino es conforme a las leyes, o costũbres aprouadas de el Reyno.

[margin: artic. 2. ... 26.]

Quadragesima conclusion. Los soldados estan obligados debaxo de pecado mortal, a guardar su proprio lugar, o puesto, aunque aya peligro de muerte. De suerte, que si a vno le mandan guardar algun lugar, está obligado sopena de pecado mortal, a no le desamparar, aunque ponga a peligro la vida. Esta enseña Cayetano, y otros muchos Theologos. La razõ es: porq̃ los soldados de oficio proprio estan obligados a aquella obra de fortaleza por el bien comun, y para esso estan salariados. Esto se cõfirma de el vso de todos los buenos soldados. De lo qual se sigue: q̃ los Alcaydes, y guardas de las fortalezas estan obligados a guardarlas cõ peligro de muerte por la misma razõ: de lo qual ay muchas leyes en las Partidas.

[margin: ...aie. tom. 2. ... tra. 4 ... Sinc... ... bedientia. ... Sum.]

[margin: Par. 2. tit. 6. & 18.]

Quadragesima prima conclusion. Los clerigos de ordenes menores no pecan mortalmente peleando en la guerra. De suerte que por ser clerigos ordenados de ordenes menores, no pecan mortalmente. Esta conclusion enseñan comunmẽte los discipulos de Santo Thomas, y particularmente el Maestro Bañes. Prueuase lo primero de el vso comun, el qual no es reprehendido de hombres doctos. Lo segundo: porque aunque las ordenes se ordenen al sacrificio de el altar: pero los ordenes menores ordenanse mediatamente, y muy remotamẽte. Luego no es pecado mortal, q̃ peleẽ. Lo tercero: no es pecado mortal, q̃ los tales pronuncien sentencia en causa de muerte, como es cosa notoria. Luego no pecan mortalmente peleando: porq̃ es la misma razon. Y las leyes, q̃ vedan

[margin: D. Tho. 2. 2. q. 40. art. 2.]

a los clerigos la guerra, hablan de los clerigos ordenados de ordenes mayores, o estan abrogadas por el vso contrario. Quanto a los de ordenes menores, algunos hombres doctos enseñan, q̃ los tales pecan venialmente peleando: porque las tales ordenes mediatamente se ordenã al sacrificio de la Missa, y disponẽ para el.

Quadragesima segunda conclusion. Los clerigos, que estan ordenados de ordenes mayores, pecan mortalmente peleãdo sin licencia de el Pontifice: ora sea la guerra defendiendose, ora sea ofendiendo a otros. Esta sentencia tienen los discipulos de Santo Thomas en el lugar immediatamente citado, y es comũ doctrina de todos los Theologos, y Iuristas. Prueuase: porque en el Derecho los tales son castigados cõ grauissimas penas. Porque son priuados de la execucion de las ordenes: y han de ser recluydos en vn monasterio; y si murieren en la guerra se mãda en el Derecho, que por ellos no se hagan oblaciones, ni oraciones. Luego es pecado mortal. Porque tan graues penas no se ponen, sino es por pecado mortal. Esto mismo se estiende en el Derecho a los religiosos, aunq̃ sean legos.

[margin: Cap. clerici. & c. quicũque. 23. q. 8.]

[margin: Cap. eos qui. 20. q. 3.]

Quadragesima tercia conclusiõ. El guerrear y pelear esta prohibido a los clerigos tan solamente por derecho positiuo Ecclesiastico. Esta conclusion es contra algunos Canonistas, y entre ellos Turrecremata, que tienen, que es de derecho diuino. Pero nuestra conclusiõ es comunmente entre todos los Theologos, y Iuristas. Que no sea de derecho diuino cõsta, porque no ay testimonio en toda la ley Euãgelica, de donde se collija semejante derecho diuino. Esto se confirma: porque con dispensacion del Sumo Pontifice pueden los clerigos pelear, como pueden pronunciar sentencia en causa de derramamiento de sangre. Luego no es de derecho diuino: porque en el derecho diuino no puede dispensar el Papa. Que sea de derecho positiuo Ecclesiastico, cõsta de el mismo derecho: en el qual se juntan muchos testimonios a este proposito. Verdad es, q̃ este derecho Ecclesiastico tiene grã fundamẽto en el derecho natural, y diuino, como lo conuencen las razones de Santo Thomas, en el articulo citado. De lo qual se sigue, que el Sumo Pontifice puede dispensar cõ algunos clerigos, para que peleen, auiendo grande necessidad. Y de otra manera haria muy mal, como haria mal dispensando con todos los clerigos: porque seria grandissima la indecencia de el estado clerical.

[margin: Turrecr. ca. cleri. d. 50.]

[margin: 23. q. 8.]

Quadragesima quarta conclusion. Si la republica estuuiesse en extrema, o graue necessidad, licito seria a los clerigos pelear en la guerra defendiẽdose, aunq̃ fuesse sin licẽcia del Papa, y lo mismo es de los religiosos. El exemplo es, quãdo esta cercada vna ciudad, y ay gran probabilidad, q̃ si pelean los clerigos, y religiosos no

Digitized by Google

no se tomara la ciudad, y sino pelean si, en el tal caso licito es pelear. Esta conclusion es de todos los discipulos de Santo Thomas: y de Cayetano, y muy particularmente en el articulo citado, y lo mismo enseña Bañes. Prueuase, porque es de drecho natural, el qual no puede derogar de el derecho positiuo, que cada vno defienda su ciudad y Republica. Luego licito es. Esto se confirma, porque si estuuiera presente el legislador, quisiera que los clerigos pelearan en el tal caso. Luego licito es. De lo qual se sigue, que no solamẽte es licito pelear en el tal caso, sino que estan obligados los clerigos. La razon es, porque de derecho natural estan obligados a defender su Republica, y el derecho Ecclesiastico ni contradize ni puede contradezir al derecho natural y diuino. Lo que se dize en la conclusion ser licito a los clerigos pelear defendiẽdose, se ha de estender al pelear ofendiẽdo, si huuiesse grauissima o extrema necessidad en la Iglesia: o si de alli huuiesse de suceder paz en la Iglesia, o tranquilidad en el estado de la Christiandad. Pongo exemplo, el Rey de España mueue guerra contra vn herege, y la victoria contra este tal es grandemente necessaria para la paz, y tranquilidad de la Republica Christiana. Y para alcançar esta victoria, es necessario, que algun clerigo o clerigos peleen, en el tal caso sera licito pelear. Porque si estuuiera presente el legislador quisiera, que pelearan, o dispensara en la ley, y por otra parte insta la necessidad. Luego licito es.

Bañ. dub. 3. concl. 1.

Quadragesima quinta conclusion. Regular y comunmente hablando, no es licito al clerigo pelear ofendiendo tan solamente para alcançar la victora. Esta es de Cayetano en el lugar citado. La razon es, porque entonces no esta la Republica en graue, o extrema necessidad. Porque no se pretende en el tal caso, sino recuperar los bienes, que se han tomado, o castigar. Y por otra parte esta prohibido a los clerigos el pelear. Luego no es licito. Dixe, regularmente hablando, por exceptar el caso puesto en el fin de la conclusion passada.

Acerca desta conclusion es la duda, porque en el tal caso esta en peligro la salud, y vida de muchos: y tãbien la honra y fama del Principe; porque si le vencen quedara corrido, y afrentado con su Republica. Luego licito sera, que el clerigo en el tal caso ayude a su Principe.

A esta duda se responde, que de dos maneras puede ser esto. La primera, q̃ no sea absolutamente necessario, q̃ pelee el clerigo, para alcançar la victoria, sino tan solamente para alcançarla mejor, y mas facilmente. Y entonces no es licito, que los clerigos peleen. Porque de otra suerte, siempre seria licito: porque siẽpre se alcançaria mejor y mas facilmente la victoria, si peleassen los clerigos juntamente con los demas. La segunda manera es, q̃ sea necessario absolutamente, que el clerigo pelee para auer victoria. De suerte que no se alcançaria victoria si el no peleasse. Y en tal caso, es muy probable que puede pelear el clerigo. Porque es grauissima la necessidad del Principe, y de la Republica, y si estuuiera presente el legislador, quisiera, q̃ pelearan y dispensara en la ley.

Quadragesima sexta conclusion. El clerigo q̃ tiene dominio temporal en la Republica perfecta, puede muy bien dar guerra justa, y constituyr capitan, y capitanes para q̃ den guerra. Esto enseña Syluestro. La razon es, porq̃ qualquier Republica perfecta puede mouer guerra: y este poder reside en el Principe. Luego el tal clerigo puede hazer todo lo dicho. Esto se cõfirma: porque de otra suerte el tal clerigo, o Obispo no seria Principe perfecto, pues no es suficiente para su Republica: pues no puede mouer guerra. Confirmase lo segundo: porque el clerigo, que tiene dominio temporal, puede constituyr juez, que pronuncie sentencia en causa de derramamiento de sangre, aũque por otra parte les este prohibido a los clerigos. Luego lo mismo sera de la guerra. Y ansi se ha de entender, que por el mismo caso, que el Sumo Pontifice le conceda el tal dominio temporal, se ha de entender, que dispensa con el para que pueda dar guerra.

Sylu. bell. 3. q. 1.

Quadragesima septima conclusion. Qualquier clerigo, aunque no tenga dominio temporal, puede conuocar el Principe seglar, el qual haga guerra para defender su Iglesia. En esta conclusion conuienen los Doctores ya citados. Prueua se del derecho, en el qual se dize, que vn cierto Obispo pidio fauor al Emperador, para defender su Iglesia, y si no lo hiziera fuera grande culpa del Obispo. Luego licito es. De estas dos conclusiones se sigue lo primero: que estos tales clerigos pueden muy bien amonestar a los soldados, y persuadirles la victoria, y que peleen con grande diligencia y fortaleza, y darles auiso y ayuda. En esto conuienen todos los Doctores. Porque si estos clerigos pueden pretender la guerra, tambien pueden pretender los medios necessarios para ella. Lo segundo se sigue, que mucho mas es licito ayudar los soldados cõ medios espirituales, como son oraciones y ayunos, y persuadiẽdolos a penitencia.

2. 3. q. 3. c. Maximianus.

Quadragesima octaua conclusion. De si no es licito a ningun clerigo, aunque tenga dominio temporal, dezir a los soldados, que maten, ora esten en la actual pelea, ora sea antes. Esta conclusion es comun doctrina de todas los Doctores. La razon es: porque en los Derechos ya citados no solamente se prohibe a los clerigos el matar, sino el ser causa de la muerte. Y si esto hiziessen serian verdaderamẽte causa de la muerte. Luego no es licito. Dixe de si: porque en algun caso como fuera de regla

Digitized by Google

gla podria ser licito. El caso es quando fuesse necessario matar los enemigos para defension de la Republica, o suya propria. En el tal caso, como le es licito matarlos con su propria mano, y por si mismo, ansi tambien es licito dezir a los demas que los maten.

La dificultad es, si es licito a qualquier clerigo, antes que esten en la actual pelea, persuadir a los soldados, que lo hagan como valientes en la guerra, y en la actual pelea. La razon de dudar es, porque en el Derecho se dize, que el clerigo, que incita a los demas a pelear, peca enormemente. Luego no es licito. Esto se confirma, porque no es licito al clerigo dezir a los soldados, que maten: porque seria causa de la muerte. Luego tampoco es licito, que persuadan a los soldados, que peleen valientemente: porque tambien de pelear desta manera regularmente se siguen muertes. En esta difficultad Sylvestro tiene, que no es licito persuadir a los soldados de esta manera: aunque el clerigo tenga dominio temporal, sino fuesse en guerra para defenderse. Y cita por esta sentencia a Innocencio Tercio en el capitulo alegado, en la razon de dudar, que es suyo, y tambien cita a Panormitano. Lo contrario tiene Nauarro, y es comun sentencia de todos los Juristas, como lo dize el mismo Nauarro. Pruevase del Derecho adonde se dize, que los Sacerdotes no hã de tomar las armas en la mano: pero es les licito persuadir a los demas, que tomen armas para defender los oprimidos, y para guerrear cõtra los enemigos de Dios. Luego licito es, que los clerigos persuadan a los soldados, que se ayan valientemente en la guerra.

C. quod in dubijs de penis.

Syl. v. bellũ. 3. q. 1.

Nauarro in ... c. 27. ... n. 11. ... cap. quod nũ ... 23. q. 8.

A esta difficultad se responde, que la primera sentencia es probable, pero mas probable me parece la segunda.

La primera parte se prueua con la autoridad de los Doctores que la tienen, y con la razõ hecha en su fauor. La segunda parte se prueua de la misma suerte. A la razon de dudar por la contraria sentencia se ha de responder, que aquel texto se entiende, quando el clerigo, que incita a la guerra tiene formal, ò virtual intencion, que los soldados maten a los enemigos, o ha se de entender quando incitan a guerra injusta. A la confirmacion se responde, q̃ quando el clerigo incita a la guerra vsa de su derecho. Por lo qual, aunque de alli se siga la muerte, no se le imputa ni se entiende ser voluntaria respecto del: aunq̃ para ser voluntaria, era necessario que la pudiesse euitar, y q̃ estuuiesse obligado a ello. Y ansi no es causa moral de la muerte. Es el exẽplo, en el que constituye juez, no se entiende que quiere la muerte de el mal hechor, o de los mal hechores, aunque regularmente el tal juez aya de matar y quitar la vida, o cortar la mano. Porque quando constituye juez vsa de su derecho. Lo mismo es de los Inquisidores, que entregan los hereges al braço seglar, no se entiende que quieren su muerte, y que los quemen. Lo mismo se ha de dezir en nuestro caso. Antes dize mas Nauarro. Y es, q̃ puedẽ los clerigos licitamente dar armas a los soldados, no solamente defensiuas: sino offensiuas, con condicion que no tengan intencion de matar o cortar miembro.

Quadragesima nona conclusion. Si los clerigos pelean con licencia del Pontifice, no quedã irregulares, ora sea la guerra justa, ora sea injusta. Esto enseña Sylvestro. La razon es, porque por el mismo caso, que el Sumo Pontifice da licencia al clerigo, para que pelee, consiguientemente dispensa en el derecho, que les pone irregularidad. Porque no se ha de entender, que da la licencia de pelear con tan grande detrimento.

Syl. v. homicid. 3. q. 3.

Quinquagesima conclusion. La guerra injusta, quãdo se sigue muerte, o mutilaciõ de miẽbro, todos los q̃ pelean en ella quedan irregulares. Esta enseña Sylvestro, y comunmente los Doctores. La razon es, del derecho, en el qual se determina, que los tales quedan irregulares. De suerte, que quedan irregulares, no solamente los que matan, o cortan miembro, sino todos los demas que ayudan en la guerra.

Syl. v. bellũ. 3. q. 3. cap. praesertim de cler. percussore & c. cõtinebatur de homicid.

La difficultad es, quien puede dispensar en la tal irregularidad. En la irregularidad que incurren los que mataron, o cortaron miembro, solo el Sumo Pontifice puede dispensar, y ansi lo significa Sylvestro en el lugar alegado. Pero dize, que en la irregularidad, que incurrieron los que pelearon en la guerra injusta: si ellos mismos por si mismos no mataron, ni cortaron miembro, puede el Obispo dispensar con ellos en la irregularidad.

A esta duda se responde, que solo el Sumo Pontifice puede dispensar en la tal irregularidad. Esta sentencia tienen comunmente los Doctores: particularmente discipulos de Santo Thomas, en el articulo citado, y alli Bañes. Pruevase esto lo primero del vso. Lo segundo porque no ay razon ninguna que esto conuença antes lo contrario. Porque la tal irregularidad se incurre por ser causa moral de homicidio. Luego en la tal irregularidad solo el Sumo Pontifice puede dispensar.

Bañes. dub. 4. concl. 1.

Quinquagesima prima conclusiõ. Si la guerra fuere justa, y los soldados, que pelean no dieren causa de muerte, o de cortamiẽto de miembro en particular, no se hazen irregulares: aunque otros soldados en la misma guerra matan, y cortan miembro. Esta conclusion enseña Bañes en el lugar citado. La razon es, porque estos tales no se entienden, que concurren a las tales muertes o cortamiento de miembro. Pero si en particular fuessen causa de muerte, o de cortar miembro, quedan irregulares: y no puede el Obispo dispensar con ellos, aun des-

Digitized by Google

pues del Concilio Tridentino. Porque en el Concilio Tridenrino, dase poder al Obispo de dispensar en las irregularidades, que proceden de delicto oculto, y la ral irregularidad no procede de delicto oculto: porque la muerte, que se haze en la guerra no es oculta, o no es delicto.

Concil. Trid. ses. 24. c. 6.

La difficultad es, si los prelados de las ordenes mendicantes pueden dispensar en la irregularidad de aquellos, que en la guerra justa mataron los enemigos. La razon de dudar es: porq̃ los tales Prelados por particular priuilegio tienen authoridad de dispẽsar en todas las irregularidades, sacando la de bigamia: y la q̃ procede de homicidio voluntario, y este tal procede de homicidio voluntario. Luego no pueden dispensar en ella los Prelados de las religiones de los mendicantes. En esta difficultad, y por esta razon algunos Doctores tienen, que los tales Prelados no pueden dispẽsar en esta irregularidad. Y esta sentencia es bien prouable.

A esta difficultad se responde, ser bien prouable, que los tales Prelados pueden dispensar en esta irregularidad. Esta sentencia tiene Cayetano. La razon es: porque el matar en guerra justa, no es homicidio voluntario, propriamente hablando, y en rigor, aunque sea matar hombre. Luego pueden dispensar, porque los priuilegios no se han de restringir, sino antes estender. Y ansi se responde a la razon de dudar en contrario. Verdad es, que la contraria sentencia es bien prouable: porque los priuilegios no parece que hablan con este rigor, de homicidio voluntario.

Caie. in sũ. V. irregularitas circa finem.

De esta conclusion se sigue; que si el Clerigo pelea, illicitamente, esto es sin licencia del Summo Pontifice, queda irregular, si mata a alguno, o corta miembro por si mismo. Y aunque el por si mismo no mate, ni corte miẽbro, si los otros soldados matan, o cortan miembro, es irregular. Esta es comun sentencia de todos los Theologos y Iuristas. Que quede irregular el que con su propria mano mata, o corta miembro, es cosa notoria. Porque en Derecho es cosa notoria, q̃ todos los que matã, o cortan miẽbro illicitamente son irregulares. La segunda parte, que queden irregulares, aunque con su propria mano no maten, ni cortẽ miembro cõsta: porque los tales Clerigos son causa, o con causa de muerte, o de cortar miembro. Todo el exercito es causa total, y los Clerigos son causa parcial. Y en derecho el q̃ es causa de muerte, o de cortar miẽbro, es irregular. Y ha se de aduertir, que no solamẽte es irregular el Clerigo, si con su propria mano pelea en la guerra injusta, sino tambien, si se halla en la tal guerra de parte de aquellos, que traẽ guerra injusta para darles industria, o fauor, o armas, si succeden muertes, o cortar miẽbros. Esta es comun sentencia de los Iuristas, y se colige del Derecho.

Ca. Epis. 45. d. ca. aliquãtos, 51. d. & 23. q. 8. ca. clerici, & c. quicunq. & de homicidio per multa capita.

Ca. de cetero de homicidio.

Ca. quod in dubijs de penis, & c. clerices de homicidio.

La difficultad està, si el Clerigo incurre irregularidad, quãdo no peca peleando: como puede acontecer, que en realidad de verdad no peque. En esta difficultad la primera sentencia es que los Clerigos que pelean, aun quando estan obligados a pelear se hazen irregulares si matan, o cortan miembro. Esta sentencia es comũ entre los Doctores, y tiene la Cayetano, y Nauarro, y otros muchos. Esta sentencia se funda lo primero, en que esta irregularidad no se consigue a pecado, sino a occision voluntaria, o a mutilacion de miembro. Y en este caso ay alguna destas cosas. Luego incurrese irregularidad. Lo segundo, porque en el derecho todos los q̃ matan, o cortan miembro se hazen irregulares, aunque lo hagan en defension de su Republica, sino es que sea en su propria defension. Luego todos los demas quedan irregulares. Lo tercero: porque el juez que mata, o corta miembro queda irregular, aunque sea obra buena, y que estaua obligado a hazerla. Y lo mismo es de el que mata defendiendo a su padre quando estaua obligado a defenderle. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

Caie. 2. 2. q. 33. art. 7. Nauarr. in Man. c. 72. num. 215.

La segunda sentencia es totalmente opuesta, que en el ral caso no se incurre irregularidad: ansi lo enseñan Syluestro, y Couarruuias, y otros muchos. Y fundase esta sentencia, lo primero: porq̃ nadie se haze inhabil para exercitar su proprio officio por cumplir con el diuino precepto. Luego por lo menos quando el Clerigo esta obligado debaxo de precepto a pelear no se haze irregular, y inhabil para exercitar su proprio officio. Lo segundo, porque el que mata en su propria defensiõ no es irregular, como se determina en la Clementina, *si furiosus de homicidio.* Luego el que mata para defender la Republica no es irregular. Porque mayor obligacion ay de defender la Republica, q̃ a si mismo. Lo tercero la irregularidad en estas cosas tiene razon de pena grauissima como la suspension. Luego esta irregularidad no se puede incurrir sino por pecado. Porque la pena no se puede incurrir sino por pecado. Esto se confirma: porq̃ en estos casos la irregularidad se incurre por significacion, y por defecto de perfecta mansedũbre. Y quando vno cumple con el precepto diuino no ay defecto de perfecta mansedũbre. Luego no ay irregularidad de significacion. La tercera sentencia media es, q̃ los Clerigos de orden sacro si matã en caso, q̃ estan obligados en defension de la Republica, o de otro proximo, no quedan irregulares: pero si matan quando no estan obligados, aunque lo puedan hazer licitamente, quedan irregulares. Esta sentencia tienen algunos graues Doctores.

Silue. V. bellum. 3. q. 3. Couar. super Clementa. si furiosus de homicid. p. 2. §. 3. n. 2. & §. 4. nu. 9. p. 3. §. Gratia, num. 5.

A esta difficultad se responde que las dos vltimas sentẽcias son prouables: pero la primera es la mas prouable de todas. Esta resoluciõ consta de lo dicho en fauor de cada vna destas sentencias.

Digitized by Google

tencias. Que la primera sea la mas pronable cō sta del vso de la Curia Romana:enla qual el clerigo,que mata en defension de la Republica,se tiene por irregular. A las razones hechas en cōtrario,se responde. A la primera,que la tal irregularidad no tiene razon de pena, sino es vna manera de indecencia. Y no es inconuiniente: que por obra de virtud que cae debaxo de precepto se haga vno inhabil para la execució de las ordenes como se haze inhabil para recebirlas. Porque los eclesiasticos no solamente han de representar mãsedũbre no solamẽte en el coraçõ,y delante de Dios,sino tãbien en lo exterior. Y no es incōueniente,q̃ el clerigo sin culpa ninguna no pueda exercitar las ordenes por la irreuerencia de el culto diuino. A la segunda razon se responde,que el que mata en su propria defension no quedaria irregular: porq̃ ansi esta determinado en la Clementina. Si furiosus, de homicidio. Pero el que mata en defension de la Republica es irregular,conforme a Derecho. A la tercera razon se responde,que la tal irregularidad no tiene razon de pena, sino de indecencia. Y lo mismo se dize a la confirmacion.

Quinquagesima tercia conclusion. Quando es licito,que los clerigos peleen, tambien les es licito,tomar los bienes de los enemigos. Esta es de todos los Doctores, particularmante de Syluestro. La razon es,porque los clerigos enel tal caso tienen derecho a la guerra. Luego tambien tiené derecho al fin de la guerra,como los demas soldados. Y como los demas soldados pueden despojar los enemigos de sus bienes: ansi tambien lo pueden hazer los clerigos. *Syl. ver. bel- lum. 3. q. 4.*

Quinquagesima quarta conclusion. Quando los clerigos no tienen derecho para pelear, tãpoco les es licito tomar los bienes de los enemigos. Esta tienen todos los Doctores citados. La razon es, porque tansolamente les pueden tomar sus bienes por derecho de la guerra. Luego sino tienen derecho para la guerra tampoco le tienen para despojarlos de sus bienes.

Quinquagesima quinta conclusion. Si el clerigo pelea con authoridad de el Principe, que tiene derecho para la guerra, puede muy bien tomar los bienes de los enemigos, como los demas soldados. En esta conuienen los Doctores. La razon es: porque el Principe podria tomar aquellos bienes,y darlos al clerigo. Luego puede el clerigo tomarlos inmediatamente: porq̃ por el mismo caso que pelea con su authoridad le da esta licencia.

Quinquagesima sexta conclusion. Si el clerigo sin authoridad de el principe toma aquellos bienes, esta obligado a restituyrlos a aquellos, cuyos son:sino fuesse que aquellos bienes fuessen de el clerigo,por auerselos tomado, o sino fuesse,que el principe, que trae guerra justa se los huuiesse dado. En esto conuienen todos los Theologos y Iuristas. La razon es: porque entonces el clerigo los toma injustamente. Luego esta obligado a restituyrlos. De lo qual se sigue que los frayles apostatas,o clerigos, que andan en la guerra estan obligados a restituyr los bienes que toman. Porque estos regularmente hablando,pelean sin authoridad de el Principe: porque de ordinario los capitanes los mandan salir de el exercito. Pero si a estos tales les constasse de la voluntad formal, o interpretatiua de el Principe, podrian lleuar el sueldo, y los despojos de los enemigos,como los demas soldados.

Quinquagesima septima conclusion. De lo q̃ toca a las Iglesias. Las Iglesias de si nō pueden ser expugnadas y combatidas: pero puedenlo ser en algun caso, como dizen los Theologos per accidens. Y si fuere necessario las pueden abrasar quando los enemigos se recogen a las Iglesias para defenderse,y pelear desde alli.

Esta conclusion es comun sentencia de todos los Doctores, principalmente Syluestro, y Bañes. La razon es: porque en el tal caso es como medio necessario para la victoria: y la guerra es justa. Pero ha se de aduertir, que en el tal caso, si se siguiessen algunos males espirituales, como quemarse el Sacramento del Altar, todo esto es fuera de la intencion de los que traen guerra justa: porque ellos no pretenden, sino su derecho. Como si mueren innocentes, es fuera de su intencion. Lo segundo, se ha de aduertir, que si los soldados se recogen a la Iglesia, y lleuan alla sus bienes, no para pelear, sino para gozar del beneficio de la immunidad de la Iglesia, en el tal caso no los pueden despojar, sino gozan de el tal beneficio como los demas delinquentes, que se acogen a la Iglesia. *Syl. ü. bell. 3. q. 6. & 8.* *Bañes. 2. 2. q. 40. art. 2. in vlti. dub. §. 1.*

Quinquagesima octaua conclusion. De si no es licito tomar los bienes de la Iglesia, o de los clerigos. Esto enseñan los Doctores citados. Prueuase de el derecho: en el qual se determina que los tales bienes sean exemptos. Dixe de si: porque en algun caso, como dizen los Theologos per accidens, y fuera de orden, pueden los soldados tomar los bienes de los clerigos, y matarlos y de las Iglesias, y destruyr las mismas Iglesias. Porque en la guerra justa pueden los soldados hazer todo lo necessario para conseguir la victoria. Y algunas vezes puede acontecer, que sea necessario tomar los bienes de los clerigos, y matarlos, y destruyr las Iglesias. Luego en el tal caso sera licito. Pero hase de aduertir, que si los clerigos actualmente estan peleando, los pueden matar,y despojar: porque entonces los clerigos se han conuertido en enemigos. Pero alcançada la victoria, no es licito matar los clerigos, ni despojarlos. Porque el Principe no es juez de los clerigos: sino es quando estan actualmente peleando. *Ca. innouamus de treuga & pace.*

Quin

Quinquageſima nona concluſion. Si los enemigos ſe acogen a la Igleſia para defenderſe, y no ay peligro ninguno para aquel, que trae la guerra, en lo que toca a lo de adelante: en el tal caſo los enemigos gozan de la immunidad de la Igleſia, de tal ſuerte, que no los pueden ſacar de ella ni matarlos en ella: ſino es en los caſos permitidos de el derecho. Eſta enſeñan los Doctores citados. La razon es: porque el Principe no tiene mas poder en los enemigos, que en ſus proprios ſubditos, y a ſus proprios ſubditos no les puede ſacar de la Igleſia, como es coſa notoria. Luego tampoco a los enemigos. Eſto conſta de el Derecho. Y como conſta de el miſmo Derecho, los bienes de los enemigos gozan de eſta immunidad.

Ca. ſicut antiquitus. 17 q. 4.

Sexageſima concluſion. Si los enemigos, que eſtan dentro de la Igleſia deſde alli pelearen contra el que trae guerra juſta, pueden muy bien a ellos, y a ſus bienes ſacarlos de la Igleſia. Eſto enſeña Sylueſtro, y comunmente los Doctores. La razon es: porque ellos quiebran primero la libertad eccleſiaſtica. Luego no han de gozar de ella.

Syl. ver. bellum. 3. q. 8.

Sexageſima prima concluſion. Si para delante ſe teme peligro de los enimos, aunque no peleé deſde la Igleſia, es licito ſacarlos de ella, y matarlos dentro de ella: y ſi fuere neceſſario pueden quemar la Igleſia. La razon es: porque anſi es neceſſario para adquirir la paz, y tranquilidad, que es el fin de la guerra. Pero antes, que abraſen la Igleſia, o la deſtruyan ſe han de procurar otros medios. Porque ſeria gran impiedad abraſar la Igleſia, o deſtruyrla, y el ſacramento, y reliquias, y Imagines. No auiendo otro medio pueden tomar eſte, proteſtando que no pretenden quemar el ſacramento, ni hazer injuria a las coſas ſagradas.

Sexageſima ſegunda concluſion. En la guerra no es licito engañar los enemigos con engaños, diziendo falſo, aunque es licito vſar de inſidias, ocultando lo que ſe pretende, y el propoſito que tienen, y otras coſas. Eſta concluſion, quanto a ambas partes es de Santo Thomas y de todos ſus diſcipulos. Prueuaſe lo primero de el derecho, en el qual ſe determina nueſtra concluſion. Lo ſegundo ſe prueua: porque nunca es licito mentir. Luego nunca es licito vſar de inſidias, y engaños mintiendo: pero bien ocultando la verdad y lo que ſe quiere hazer: y en eſto no ay mentira.

D. Tho. 2. 2. q. 40. art. 3. c. Dominus noſter. 2. 3. q. 2 cap. noli exiſtimare. 23. q. 1.

Sexageſima tercia concluſion. La Fè prometida, y palabra dada a los enemigos, de ſi ſe ha de guardar, en todo ſuceſſo, aun con detrimento de el que la guarda. Eſta concluſion es de S. Thomas y de ſus diſcipulos en el lugar immediatamente citado. La razõ es: porque por derecho natural, y de las gentes, las promeſſas, y palabras dadas ſe han de guardar. Porque eſte es el fundamento de todo el trato humano.

Sexageſima quarta concluſion. Si por guardar el Principe la Fè, y palabra dada, ſe ſigue en ſu republica algun gran detrimento, no eſta obligado a cumplirla. Como ſi le pidieſſen lo que no ſe puede pedir en conſciencia, ni ſe puede recebir, aunque ſe lo den. La razõ es: porque el otro no tiene derecho para pedirlo. Luego ni el tal Principe eſta obligado a darlo, aunque lo aya prometido. Lo ſegundo: porque eſte tal al principio no pudo prometer coſa alguna de la qual ſe ſiguieſſe gran daño en ſu Republica. Luego no eſta obligado a cumplir la promeſſa. Aduiertaſe, que en lo q̃ toca en las promeſſas, que ſe hazen en la guerra de diuerſa manera ſe ha de hablar de el que trae guerra juſta, que de el otro que trae guerra injuſta. En lo que toca a las promeſſas, que ſe hazen muy de grado, quiça ſon yguales: pero en las promeſſas: q̃ ſe hazen por miedo graue, y que cae en varon conſtante no ſon yguales. Pongo exemplo, vn Principe, que eſta pueſto en grandes anguſtias, y trae guerra juſta, y para librarſe de el enemigo prometele vna ciudad: eſte tal no eſta obligado a cumplir la promeſſa. Porque fue grande injuria la que ſe le hizo, cauſandole miedo. Pero ſi jura de darle la ciudad, eſta obligado a darſela, por razon de el juramento, ſino fueſſe, que ſe ſiguieſſe injuria de los innocẽtes. Porque con tal injuria, como no lo puede prometer, aſsi no puede cumplir lo prometido. Pero podra pedir relaxacion de el juramento, y pidiendola facilmente la alcançara. Si eſto prometiera el que trae guerra injuſta, y eſtuuiera obligado a cũplir lo prometido como lo prometido no excedieſſe la juſta ſatisfaction, que el otro podia pretender. La razon es: porque en el tal caſo, aunque no lo prometa eſta obligado a hazer aquella ſatisfaccion: y el otro Principe la puede pedir por guerra, como queda dicho. Si excedieſſe la juſta ſatisfaccion, ſeria coſa injurioſa hazerle prometer la tal coſa: y no eſtaria obligado a cumplir la tal promeſſa.

Sexageſima quinta concluſion. Al que no guarda la promeſſa y palabra dada, no ſe le ha de guardar, o no ay obligacion de guardar la promeſſa, y palabra que ſe le dio. Eſta es de todos los Doctores. Porq̃ en todos los cõtratos, y conciertos ſiẽpre ſe entiende aquella condicion, q̃ ſi el otro hiziere lo q̃ promete, hare yo tãbien lo prometido. Lo qual tiene verdad, aũ que alguna de las partes lo aya jurado. Porq̃ el juramento no vale ſino ſe guarda la cõdiciõ lo qual ſe determina en derecho. Todo eſto ſe entiende, no ſolamente quando no ſe guarda totalmẽte lo prometido, ſino tãbien, quando no ſe guarda lo prometido, quanto a alguna parte. Entõces no eſta el otro obligado a guardar la Fe, y palabra dada. Porque no ſe guarda la condicion, ſino fueſſe que las coſas ſe huuieſſẽ variado de el todo, y eſtuuieſſen mudadas.

C. peruenit. de iure iur.

Sexa-

Digitized by Google

Sexagesima sexta conclusion. Licita es la guerra justa en los dias de la fiesta, para la defension de la republica, y quando fuere necessario para ello. De suerte, que el pelear en los dias de fiesta, para defender la Republica es licito. Esto enseña S. Thomas y todos sus discipulos. Esta conclusion consta de el derecho: en el qual se dize, que si ay necessidad, que no se puede euitar, es licito pelear en todo tiempo. La razon es clara: porque es de derecho natural y diuino el defender la republica en caso de necessidad. Luego el precepto positiuo de la guarda de las fiestas no impide esta manera de guerra defensiua.

D. Tho. 2. 2. q. 40. art. 4. C. si nulla. 23. q. 8.

La difficultad es, si es licito pelear en los dias de fiesta offendiendo, y en guerra offensiua. La razon de dudar es: porque S. Thomas y el Derecho parece, que solamente dan licencia para pelear en los dias de la fiesta para defender la Republica, quando ay vrgente necessidad.

A esta difficultad Cayetano en el lugar de Sancto Thomas immediatamente alegado enseña y bien, que no solamente es licito pelear en los dias de la fiesta en la guerra defensiua de la Republica, sino tambien en la offensiua, si es justa, y ay oportunidad de salir con la victoria. El exemplo es, quando vee el principe, que peleando vn dia de fiesta saldra con la victoria: y si aguarda a otro dia quiça no saldra con ella: en el tal caso es licito pelear en dia de fiesta. La razon es, porque es licito pescar en dia de fiesta, quando ay muchedumbre de pescado: como se determina en derecho. Luego licito es pelear en dia de fiesta en el tal caso. Porque mayor bien es la victoria que no el pescar muchedumbre de peces. Lo segundo: porque la victoria es vn gran bien de la Republica, a la qual se consigue la paz, y se escusan muchos males. Luego licito es en este caso pelear en dia de fiesta. Porque por algun gran bien de alguna persona particular, licito es hazer algo en dia de fiesta. Y ansi mas licito sera por el bien comun. A la razon de dudar se responde, que Santo Thomas y el Derecho no dizen lo contrario. Lo segundo se puede responder, que en el tal caso, quando se siguen tantos bienes de la Republica es vna gran necessidad, y vna manera de defender la Republica.

C. licet de Ferijs.

La segunda difficultad es, si el pelear en dia de fiesta sin necessidad es pecado mortal. El exemplo es, quando el principe tambien alcançara victoria el Lunes como el Domingo. La razon de dudar es: porque el pelear es obra seruil. Luego no es licito hazerla en dia de fiesta, no auiendo necessidad.

A esta duda digo lo primero cõ Cayetano, que sino dexan de oyr missa, no es pecado mortal. La razon es, porq̃ el pelear, no es obra seruil: porque tambien la hazẽ los señores. Luego no es pecado mortal pelear en dia de fiesta.

Digo lo segundo con el mismo Cayetano, que es pecado venial: porque es contra el fin de el precepto, que es la quietud y descanso en las cosas diuinas. Porque la guerra trae consigo muchos desassosiegos. De lo dicho se responde a la razon de dudar.

Es necessario declarar algo de el salario, y sueldo, que han de lleuar los soldados.

Sexagesima septima conclusion. Los soldados justamente pueden lleuar en salario, y sueldo lo que fuere justo y razonable. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es: porq̃ el officio de el soldado, y el pelear es digno de precio, y se puede estimar con dinero. Luego cierta cosa es, que los soldados pueden lleuar el sueldo, y salario justo y razonable.

La difficultad es, si la guerra es injusta, si podran los soldados lleuar el salario y sueldo, sabiendo q̃ es injusta. Si es justa la guerra, cierta cosa es, que le pueden lleuar. Si es injusta y no lo saben, o tienẽ duda, porque no estan obligados a saberlo, tambien es cierto que pueden lleuar el sueldo. La difficultad es, quando la guerra es injusta, y saben cierto que lo es.

La razon de dudar es: porque estos tales hazen vna obra injusta, y mala, y saben muy bien, que es tal. Luego por la tal obra no pueden lleuar salario.

A esta duda se responde, que pueden lleuar el sueldo, aunque sea injusta la guerra. Esta es comun sentencia de los Doctores. La razon es; porque aunque es obra injusta, y mala, trae consigo trabajo, y es digna de precio. Luego puedele lleuar por la tal obra. Esto se cõfirma: porque si vno se obligasse a matar a otro por algun precio, o dinero, le podria muy biẽ lleuar: aunque haze vna gran injusticia, matando al otro. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

Sexagesima octaua conclusion. En ninguna manera es licito lleuar mas que el justo salario y sueldo: y haziendo lo contrario, peca mortalmente contra justicia; y estan obligados a restituyr: sino es, que el Principe haga libre donacion de ello. Esta conclusion es de todos los Doctores. La razon es, porque en todos los demas contratos ha de auer ygualdad. Luego lo mismo sera en este contrato, que haze el Principe con los soldados. Por lo qual San Ioan Baptista predicaua a los soldados, que se contentassen con sus sueldos, y que no hiziessen agrauio a nadie, como suelen hazer los soldados.

De esta conclusion se siguen algunos corolarios, en los quales se declaran algunas injusticias, que suelen hazer los capitanes, y los soldados. El primero es, que pecan mortalmente contra justicia, y estan obligados a restituyr, los capitanes, que en sus compañias al tiempo de la paga presentan mas soldados de los q̃ realmente tienen en su capitania: para que se queden

den con los salarios de los soldados, que se presentan. De suerte, que sino tienen mas q̃ ochenta soldados en su capitania, y hazen parecer delante de el pagador general cien soldados: vistiendo a sus criados, a otros, que realmente no son soldados con vestidura de soldados. En resolucion lleuan veynte salarios mas. Esto es pecado mortal contra justicia, y ay obligacion de restituyr. Porque lleuan los sueldos y salarios no deuidos. Hase de aduetir lo primero, que no solamente estan obligados a restituyr, y pecan mortalmente los capitanes: sino tambien los que toman figura de soldados, y hazen aquella inuencion. Porque son compañeros, y con causas de aquel daño: esto se entiende si el capitan no restituye el daño. Lo segundo se ha de aduertir, que no solamẽte hazen aquel daño, que es lleuar mas sueldos, y salarios de los que auian de lleuar, pero hazen otro segundo daño, y es, que el Rey y el capitan general entendiendo, que ay bastante numero de soldados, y confiados en esto muchas vezes acometen la batalla, y como los soldados no son tantos, suelen acontecer muchas desgracias, y perderse el exercito. De lo qual son causa estos que hazen los tales embustes.

La difficultad es, quando en realidad de verdad el capitan nombra algunos de sus criados por soldados, y tiran parte del salario señalado por el Rey: y otra parte la toman los capitanes para si. La duda es: si en el tal caso pecan mortalmente, y estan obligados a restituyr. La razõ de dudar es: porque en realidad de verdad estos hazen officio de soldados. Luego puedẽ lleuar el sueldo, y el capitan puede reseruar algo para si concertandose con ellos. Esto se confirma: porque el Rey, y el general saben q̃ los demas capitanes hazen esto ansi. Por esta confirmacion se escusan los capitanes, diziendo, q̃ hazer esto no es pecado mortal, ni ay obligacion de restitucion. A esta duda se responde, q̃ es pecado mortal contra justicia: y ay obligacion de restituyr. Esta sentencia tienen comunmẽte los Doctores. De lo qual se ha de ver F. Man. Rod. que alega por esta sentencia a Mercado. La razon es: porque en realidad de verdad estos officios se dan a hõbres indignos, y viles, y que no merecẽ el tal sueldo, y que no hazen el officio por el qual lleuan el salario. Estos tales capitanes estan obligados a restituyr, no solamente la parte, que reseruan para si, sino todo el salario entero, y lo q̃ lleuan aquellos indignos: porq̃ es contra la voluntad del Principe, y estan obligados a restituyr los daños, que de ay se siguierẽ. De la misma suerte, pecan mortalmente, y estã obligados a restituyr todo esto los criados, o personas, que concurren en los tales capitanes y son concausa con ellos.

Manuel Rodrig. c. 125. conclus. 1.

Digo lo segundo a esta difficultad: que si en realidad de verdad el capitan diesse estos officios a criados, o amigos dignos de los tales officios, y que en realidad de verdad los hiziessẽ a sus tiempos, como los demas soldados, no me parece injusticia, ni q̃ ay obligaciõ de restituciõ que los nombrassen por soldados, y en otros officios, y que lleuassen enteramente el salario. Porque estos no son de peor condicion que los demas soldados: pues hazen todo lo que ellos. Y pues los otros pueden lleuar el salario tambien lo podran lleuar ellos. Quanto a lo que toca a reseruar el capitan algo para si del sueldo de los soldados: digo q̃ no es licito, sino que es injusticia en orden a ellos, y tiene obligaciõ de restituyrselo. Porque les lleua lo que les es deuido de justicia. Esto se entiende, sino fuesse, que ellos mismos liberalissimamente, y muy de gracia se lo diessen a el capitã. Lo qual yo no creo, ni se puede creer, sino que los tales realmente no pueden mas, ni se atreuen a pedirlo.

A la razon de dudar se responde, que si en realidad de verdad hazẽ el officio de soldados, como lo deuen hazer, y como lo hazen los demas pueden lleuar el tal salario. Pero lo regular, y comun es, que no hazen los tales officios, ni los pueden hazer, porque son indignos de ellos. A la confirmacion se responde, que los Principes lo saben: pero no consienten en ello: antes castigan grauemente al que comete semejante delicto. Y no pueden consentir en ello: porque de esto se siguen graues daños.

La segunda difficultad es: Si estara obligado el Principe a pagar a los soldados los daños, q̃ recibierõ en la guerra fuera de el salario, y sueldo, que les da en la guerra justa. Como si en la guerra le cortan vn braço, o le quitan alguna pieza de oro, o otra cosa de algun precio. La razon de dudar es: porque estos daños recibe por causa de el Principe. Luego esta obligado el Principe a resarcir estos daños. Esto se confirma en los soldados subditos de el Principe, q̃ van constreñidos de el a la guerra. Porque enel tal caso el Principe es causa de que vayan a la guerra: pues los obliga a yr. Luego es causa de los daños, que se les siguen, y por consiguiente està obligado a satisfazerlos.

A esta duda se respõde diziendo lo primero que en el tal caso no esta el Principe obligado a resarcir los daños, que se les siguierõ a los soldados, que yuã salariados. Esto enseñan comunmente los Doctores. La razon es: porq̃ estos soldados libremẽte se concertaron con el Principe de yr a la guerra, por aquel salario. Y saben muy biẽ, que en la guerra de ordinario ay aquellos daños, y peligros. Luego el Principe no esta obligado a ellos. Es el exemplo, en vn cantero, o carpintero, que se obliga por vn tanto de hazer vn edificio, enel qual suele auer daños, y peligros, y puede caer, y quebrarse vn braço, o o vna pierna. En este caso el dueño del edificio no esta obligado a los daños q̃ se le siguierõ al

official.

Digitized by Google

official. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

Digo lo segundo: que si son subditos de el Principe y los cõpele a yr auiendo necessidad, cumple el Principe con pagarles los salarios ordinarios, y no esta obligado a pagarles los daños que se les siguieren. La razon es: porq̃ por el mismo caso, que ellos estan obligados a obedecer al Principe en la grande necessidad cõsiguiẽtemente estan obligados a ponerse a essos daños, y peligros, particularmẽte, q̃ ellos de su volũtad estauã obligados a yr a la guerra, auiẽdo tal necessidad. Luego el principe no esta obligado a los daños, sino a pagarles el salario.

Digo lo tercero, que si el principe compele con miedo: y amenazas a yr a la guerra justa a los que no son subditos, obligado esta a pagarles no solamente el salario, sino los daños, que se les siguieron. La razon es: porque en el tal caso el principe les haze injuria haziendoles yr a la guerra con amenazas, y con miedo. Luego esta obligado a restituyrles los daños qne se les siguieron. Y lo mismo se ha de dezir, si fueron a la guerra con miedo reuerencial. Lo qual puede acontecer, quando el Principe les ruega que vayan a la guerra: y saben muy bien, que sino van el Principe no los tendra por tan suyos, ni le hara tantos fauores, como antes. La razon es: porque esta es vna manera de compelerlos. Luego esta el Principe obligado a todos sus daños. Y ansi si llamados libremẽte sin mezcla ninguna de temor, van a la guerra, no se les ha de restituyr los daños que de ay se les siguen, conforme a lo que queda dicho. A la razon de dudar, y su confirmacion, se responde facilmente de lo dicho.

Siguese lo segundo, que si los subditos de algun principe van a la guerra de su libre voluntad, no compelidos, ni rogados, ni salariados, no les deue el principe cosa alguna por via de justicia, ni les deue salarios, ni daños. El exẽplo es, quando solamente van a la guerra teniendo atencion a los despojos, y a la honra, y gloria y a seruir a su principe con su persona, y bienes. Esto enseña Cordoua, y otros authores. La razon es: porque en el tal caso el principe en ninguna manera es causa de los tales daños: y estos soldados con su nobleza tienen por sufficiente salario la gloria y honra, y el seruir a su principe. Verdad es, que el principe en el tal caso esta obligado a hazerles merced por via de gratitud. Si ellos ponen su vida, que es la cosa mas preciada del mundo, y sus bienes en seruicio del Rey, razon es, que el Rey se lo gratifique, haziendoles mercedes.

Cord. lib. 1. quæst. q. 39. dub. 3.

La duda es: quãdo van con animo de pelear por el Rey, y pelean a su costa, sin tener atenciõ a los despojos, gloria y honra, si estara obligado el Rey a satisfazerles de justicia los daños. La razon de dudar es: porque estos tales libremente se van a la guerra. Luego a si se imputen los daños que se les siguen, y no al Rey.

A esta duda algunos Doctores responden, q̃ en el tal caso el Rey està obligado de justicia a satisfazer los daños. La razon es: porque por el mismo caso, que el Rey da licencia para yr a la guerra a los que quisieren, cõsienten, q̃ ellos hagan su negocio a su costa. Y cierta cosa es, q̃ la ratificacion de el Rey se cõpara a mandamiento. Luego esta obligado a satisfazerles, como a hombres mandados por el a tratar negocio suyo. Esta sentencia por esta razon no parece del todo improuable, sino que tiene alguna prouabilidad. Pero no dexa de tener difficultad la razon hecha al principio. Porque si estos libremẽte, y sin compelerlos van a la guerra, no parece que el Principe es causa de sus daños. Con todo esso aquella sentencia tiene prouabilidad, y se puede dezir, que aquella ratificacion del Principe equiuale a mandato, por lo qual el Principe es causa de los tales daños.

Siguese lo tercero: que si el soldado, qne no es subdito va rogado a la guerra, o con licẽcia del Rey, o contra la voluntad del Rey, para ayudarle, obligado esta el Rey a pagarle el salario justo y los daños, q̃ por ocasion de la guerra recibio, si tenia grande necessidad de su ayuda en la guerra. Esto enseña Cordoua en el lugar citado, y otros modernos Theologos. La razon es: porque en el tal caso estaua el Rey obligado a admitir la tal ayuda. Declaran esto con vn exemplo. Si vn enfermo tuuiesse necessidad de que le curasse vn medico, y le curasse contra su voluntad, el tal enfermo estaria obligado a pagar el justo salario, y los gastos, que hizo en su cura: porque estaua obligado a consentir en la tal cura.

La difficultad es, quando la guerra es injusta, si esta obligado el Principe a pagar a los soldados, que induce a q̃ vayan a la guerra, los daños, que se les siguen, ora sean sus subditos, ora no. La razõ de dudar es: porque el Principe los induze a la tal guerra. Luego esta obligado a pagarles los daños que se les siguieren, pues es causa de ellos. En esta difficultad Cordoua tiene, que en el tal caso el Principe està obligado a satisfazerles los daños. Mueuese a esta sentencia con la razon hecha en su fauor. Y esta sentencia no parece tan improuable como la hazen algunos.

Cord. vbi supra. puncto. 2.

A esta difficultad se ha de responder, que es muy mas prouable, y casi cierto, que el Principe en el tal caso no esta obligado a satisfazerles estos daños.

Esta sentencia tiene Gabriel, y Syluestro, y Nauarro. La razon es: porque estos tales soldados no padecen estos daños contra su voluntad, pues ellos libremente se ponen a ellos. Porque consintiendo en la guerra injusta, consienten tambien en los daños, y peligros que nacen de ella. Y assi se responde a la razon de dudar.

Gabr. in 4. d. 15. q. 4. Syl. v. bellũ. q. 10. Nau. lib. 2. de resti. c. 3. num. 27.

Esta

Esta resolució se entiende, sino es que el Principe les prometio y juro de les satisfazer los daños. Porque en el tal caso obligado estara ala satisfaction.

Lo quarto se sigue: que si vn capitan tiene autoridad real para meter en vn lugar, o en vna villa cié soldados, y darles salario a costa della: si se concirta con el tal lugar, o villa que no metera mas de nouenta, y tan solamente mete sesenta, injustamente recibe los salarios de los q̃ estan ausentes, y tiene obligacion de restituyrlos. Esta sentencia tienen comumente los Doctores. La razon es: porque el tal concierto fue injusto. Lo vno: porq̃ haze gran daño a la guerra menoscabando el numero de los soldados. Lo otro: porque el pueblo estaua obligado a sustentar los cien soldados, porq̃ el Rey le puede obligar a ello. Lo tercero: porque sin titulo ninguno cogio el estipendio de los soldados ausentes.

La difficultad es, a quien se han de restituyr los salarios q̃ lleuo de mas el capitan, si se han de restituyr al lugar, o villa aquié los lleuo. La razon de dudar es: porque el Principe tenia derecho, para que aposentassen los cien soldados en aquel lugar o villa. Luego aunque le lleuaran lo q̃ vale el aposentar los cien soldados, no se le haze injusticia al tal lugar, o villa: y por consiguiente no ay obligacion de restituyr cosa alguna a aquel lugar. En esta difficultad el Padre Fray Manuel Rodriguez de doctrina de el Doctor Nauarro enseña, q̃ si de parte de el pueblo vuo tambien injusticia en este pacto, y concierto, no se le deue hazer a el la restitució, sino alos pobres, y esto es consejo. De la razon: porque quando ay torpedad è injusticia en el contracto de parte del dante, y de el recipiente, no se ha de restituyr nada al dante. De donde infiere, que si de parte de el capitan vuo alguna torpedad, y no de parte de el pueblo al pueblo se ha de hazer la restitucion. Loqual acontece, quando el capitan sin mostrar cedula Real. les haze pagar los dichos salarios: y ellos por redemir su vexacion hizieron el dicho pacto. Y refiere a Nauarro en vn Consejo. La resolució de este author tiene mucha difficultad, porque dize, q̃ quando ay torpedad de parte de el pueblo, y de parte del capitan, se ha de restituyr a los pobres, y esto de consejo, y no de precepto. La difficultad es: porque, sin duda ninguna, el capitá esta obligado de precepto, y de justicia, a restituyr aquellos salarios, q̃ lleuo de mas al pueblo. Luego de precepto, y de justicia esta obligado a restituyrlos a alguié: y no esta obligado de precepto y justicia a restituyrlo a los pobres. Luego de precepto y justicia esta obligado a restituyrlos al pueblo. Esto se confirma: poque en el tal caso los pobres no tienen derecho ninguno de justicia.

Manu. Rodrig. in Sũ. cap 131. conclus. vlt. Nauar. in manu. cap. 17. nu. 30.

Nauar. lib. 1 consilio-rur. de pact. consil. 3.

En esta difficultad digo lo primero, lo que es cierto, que si de parte de el puelo en el concierto no vuo torpedad ni injusticia, al pueblo se ha de hazer la restitucion. En esto conuiené todos los Doctores citados. La razon es clara: porque entonces al pueblo se hizo la injusticia. Luego a el se ha de hazer la satisfaction.

Digo lo segundo: que aunque aya auido torpedad è injusticia de parte de el pueblo, la restitucion de los salarios, q̃ lleuo demas el capitan al mismo pueblo se ha de hazer antes de la sentencia del juez. La razon es: porque al pueblo se hizo la injusticia de lleuar los salarios demas. Y aunque es verdad, que de parte de el pueblo vuo torpedad è injusticia: pero quáto a esto suyo fue el daño, y a el se ha de hazer la restitucion. Esto se confirma: porque en vn pacto simoniaco, que ay torpedad è injusticia de ambas partes, el precio y dinero, q̃ se lleuo por el beneficio, antes de la sentécia del juez se ha de restituyr al que le dio. Luego lo mismo sera en nuestro caso: porq̃ de ambas partes ay torpedad de parte de el dante.

Digo lo tercero, que en este caso tiene muy bien merecido el pueblo, q̃ no se le haga a el la restitucion. Y ansi el juez auia de mandar restituyr aq̃llos salarios a los pobres, en pena de el peccado. Despues de la sentécia tendriá derecho de justicia, los pobres: y no seria tá solaméte cósejo el auerse de hazer a ellos la restitució. A la razon de dudar se responde, q̃ el Principe tiene drecho de justicia para aposentar aquellos cien soldados. Por lo qual injusticia fue de parte del capitan, y del pueblo no los aposentar quádo vuo torpedad de parte del pueblo. Y ansi el daño, que se le vuiesse seguido al Rey de no se los auer aposentado, tendrian obligació de restituyrselo. Como si el Rey vuiesse gastado mas con ellos por esta occasion, o vuiesse auido otro daño.

La segunda difficultad es, acerca de vn caso, que suele acontecer muy ordinariaméte, quando van los soldados marchando. El caso es: q̃ el capitan, quando llega a vn lugar se cócierta con aquel lugar por vn tanto; pongo exemplo. Por veynte ducados, q̃ no alojara, ni aposentara alli su capitania, sino, q̃ passara adelante a otro lugar: y passa adelente, y aposenta su capitania en otro lugar; y el mismo concierto haze con otros lugares. La difficultad es, y bien graue, si en consciencia podra lleuar aquel dinero, porq̃ se concierta. No ha faltado quié diga ser licito el tel contracto, y que puede el capitá lleuar aquel dinero. La razon, q̃ aparentemente haze gran fuerça. es esta. Este capitan, como lo supponemos, cóforme a las leyes del Reyno, tenia derecho de justicia para aposentar, y alojar sus soldados en aquel lugar. Luego por librarlos de aquella carga, y pesadúbre, q̃ es bié gráde, podra el capitá lleuar aquellos veynte ducados, o cosa semejante. Esta razó tiene vna solucion,

Digitized by Google

cion, y es, que el tal capitan no tiene derecho conforme a las leyes, sino de aposentar y alojar sus soldados en vno de los lugares. Por lo qual aposentandolos, y alojandolos en otro lugar no tiene derecho para lleuar nada, porq̃ no los aloja ni aposenta en el otro. Contra esta solucion haze que el capitan tenia derecho para alojarlos en vno de aquellos lugares, el q̃ a el le pareciesse, de suerte, que aquella carga, y pesadũbre la podria el aplicar a qualquiera de aquellos lugares. Luego, porque no se la aplique a este en particular puede lleuar dinero. Porque aquella carga se puede apreciar, y estimar con dinero. Esto se confirma: porque el Rey por alguna cantidad de dinero puede libertar algun pueblo de que no le echen soldados, como lo puede libertar de esta carga por otras razones. Luego esto es estimable cõ precio, y con dinero: y por consiguiente licito es el contracto, que haze el tal capitan.

A esta duda se respõde, que el tal contracto en ninguna manera es licito, y el capitan que le haze esta obligado a restituyr el dinero que lleua. Esta es comun sentencia de todos los Doctores. La razon es, porq̃ el Rey no tiene derecho de justicia, sino para alojar y aposentar sus soldados en alguna parte. Y en este caso aposentarlos el capitã como en dos partes. Porque en hecho de verdad los aposenta en vn lugar, y por el no aposentarlos, y alojarlos en el otro lleua dineros. Luego lleua mas, que el derecho que tiene, y por consiguiente esta obligado a restituyr. Esto se confirma: porque si esto pudiesse hazer con vn lugar, por el mismo caso lo podria hazer con tres, y quatro lugares, y lleuar dinero por no alojar en ellos los soldados: porque es la misma razon. Lo qual en ninguna manera se puede admitir, sino que es clarissima injusticia. La qual redunda tambien en daño de los demas lugares, en los quales aposenta los soldados. Porque aquella carga se repartiria por todos ellos. A la razon de dudar, se ha de responder, que el capitan y la capitania, no tienen derecho para aposentarse mas que en vn lugar: y ansi supuesto que se aposentan en otro lugar, no tienen derecho para lleuar dinero al otro lugar: porque no se aposentan en el.

A la confirmacion se respõde, que quiça el Rey no tiene derecho para hazer esto sin alguna justa causa. De lo qual se dira mas de proposito en otro lugar. Porque seria cargar los demas lugares de vna carga muy pesada.

Lo vltimo se sigue: que es muy grande iniquidad, è injusticia la que suelen hazer los capitanes, y soldados en los lugares. Quando llegan a vn lugar el capitan, o el que tiene cargo de repartirlos, y diuidirlos, suele dar dos, o tres poliças a vn soldado, para que le aposenten en dos, o tres partes. El soldado, quedase siempre con la vna para aposentarse en vna de las casas: y las otras dos va con ellas a las casas, a que se endereçan, y pide que le den vn tanto, y que no se aposentara alli: y danle lo que pide y con todo esso queda aposentado. Esta es grandissima injusticia, y estan obligados a restituyr. Porque el tal soldado no tiene derecho a aposentarse mas que en vna parte: por lo qual lo que lleua demas lo lleua injustamẽte con obligacion de restituyrlo. Y el capitan tiene la misma obligacion: porque concurre a esta injusticia y hurto: y algunas vezes deue ser participante, con el mismo soldado.

Es necessario dezir vna palabra de lo q̃ toco a los despojos de la guerra, y algunos daños.

Sexagesima nona conclusion. Aunque la guerra sea justa los soldados, y capitanes, no pueden tomar nada sin consentimiento de el General: y si lo toman, pecan mortalmente, y estan obligados a restituyr. Esta es comun sentencia de los Doctores. En particular la tiene Syluestro, y Mercado. La razon es: porque la guerra, como queda dicho, no se puede hazer sin autoridad, y licencia de el Principe: la qual lleua el General. Luego sin su consentimiento nadie puede tomar nada. Porque el tomar alguna cosa de los enemigos, y despojarlos es vna de las cosas principales de la guerra. Como el general lleua la voluntad de el Principe, y haziendose, con su consentimiento, y tomandose con su voluntad es cosa muy differẽte. De lo qual se infiere: que pecan mortalmente, y estan obligados a restitucion los que alcançada la victoria toman las cosas muebles. Esto enseñan los mismos Doctores. Y por la misma razon: estos tales bienes se han de juntar, y hazerse vn monton de ellos, para que los capitanes los repartan entre los soldados, conforme a como fuere razon. Esto dize Gabriel que se entiende, sino huuiesse costumbre q̃ cada vno tenga para si lo que cogiere. Tambien se entiende, sino fuesse que el General concediesse saco franco. Porque en el tal caso no ay pecado ninguno, ni obligacion de restitucion. Syluestro dize, que esto se ha de limitar a lo q̃ toman despues de alcançada la victoria. Porque lo que se toma antes, que se alcance, es de aquel que lo coge.

Syluest. Verb. bellum. 1 q. 10. Merc. de restit. c. 15.

Gabr. in 4. d. 15. q. 4. conclus. 1.

Septuagesima conclusiõ. Si la guerra es justa y se concede saco franco cõ autoridad de el Principe, puedẽ los soldados despojar los captiuos, y lleuarlos consigo, sin estar obligados a restitucion. Esto enseña Syluestro, y Couarruuias. La razon es: porque este es el derecho de la misma guerra: como consta manifiestamente de el vso de ella. Esto se confirma, porque en la guerra es licito, quando ay saco franco cõ autoridad de el Principe tomar todas las demas cosas, y lleuarlas. Luego tambien sera licito despojar los captiuos, y lleuarlos consigo.

Syluest. Verb. bellũ. 1. q. 1. Coua. super regulã peccatum p. 2. §. 11. n. 10.

Septua-

Septuagesima prima conclusion. Quando se da saco franco, no pueden ser saqueadas las Iglesias, ni los monasterios. Esta conclusiõ tienen todos los Doctores. Prueuase lo primero de el Derecho, en el qual se determina esto. Y esta es la immunidad de la Iglesia, y de los monasterios. Ha se de aduertir, q̃ como consta de el Derecho, los q̃ saquean las Iglesias, o monasterios quedad descomulgados ipso facto. Esta conclusion cõ todo lo que dize se ha de entender, quando la guerra justa se haze contra vn Principe seglar, o señor tẽporal. Entonces no es licito saquear las Iglesias, o los monasterios: pero si la guerra justa se haze contra algũ Prelado de la Iglesia, en el tal caso los clerigos pueden ser despojados. Porque son subditos de el Prelado, que pelea injustamente, y ellos le ayudan y fauorecen.

Ca. immunamus de treg. & pace c. conquerẽtes de senten tia excommunicat.

Septuagesima segunda conclusion. En la guerra injusta, los soldados, que saquean a alguna ciudad, pecan mortalmente, y estan obligados a restituyr a sus dueños lo q̃ les tomaron. Esta es doctrina comun de todos los Doctores. La razon es: porque como queda dicho en lo passado, los daños hechos en la guerra justa se han de restituyr, por auer sido daños hechos contra justicia comutatiua. Y vno de los daños grauissimos es, saquear la ciudad. Luego este daño estan obligados a restituyr. Esta restitucion se ha de hazer boluiendo cada vno lo que tomo a su proprio dueño: supuesto que sabe quien es, y pudiendolo hallar. Si haziendo la deuida diligencia no se pudiesse hallar el dueño, en el tal caso con consentimiẽto de el Obispo, se podrian restituyr aquellos bienes, gastandolos en bien comun de la tal ciudad, o de los vezinos, o dandolos a los pobres de la misma ciudad.

La duda es: si los soldados, q̃ en guerra injusta saquean vna ciudad, si estan todos obligados in solidũ a restituyr todo el daño, o si basta, que cada vno restituya por rata la parte q̃ lleuo. La razõ de dudar es: porque cada vno de ellos no hizo mas daño, q̃ en lo q̃ tomo. Luego no esta obligado a restituciõ de el todo, sino de aquella parte que tomo. En cõtrario est porq̃ quando muchos jũtos, y de consuno cõcurren a vn hurto, todos estan obligados a restituyr todo lo que se tomo, y no solamente la parte, que tomo cada vno: como consta de la materia de restitucion. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Porque todos los soldados juntos y de consuno dieron el saco. De esta difficultad diximos algo arriba. La primera sentencia es, q̃ no estan obligados a restituyr in solidum, todo lo que se tomo en el saco, sino cada vno su parte prorata. Esta conclusiõ tiene Nauarro, y el Padre Fray Manuel Rodriguez. Otros Doctores tienen lo contrario, q̃ no cũplen los soldados con restituyr su parte pro rata, sino q̃ estan obligados a restituyr in solidum todo el daño. De suerte, que si los demas soldados no quierẽ restituyr su parte cada vno de ellos, esta obligado a restituyr el todo. Esta sentencia tiene Angles, y Couarruuias.

Nauarro li. 3. de restit. q. 3. nu. 54. Manuel Rodrig. ni. c. 126. clau. 5.

Angles in vib. 4. q restit. Co in reg. p. 2. §. num. 1.

Digo lo primero, que si los soldados no cõcurren todos juntos de consuno al saco, sino q̃ cada vno saqueo su parte, como puede acontecer, en el tal caso no esta obligado a restituyr mas que prorata, lo que tomo esta sentẽcia conuence la primera razon, que se hizo en el principio. Y en este sentido tiene verdad la primera sentencia de aquellos authores.

Digo lo segundo, que si los soldados jũtos, y de consuno, y excitandose vnos a otros al saco concurrierõ a aquel daño, todos estã obligados a la restitucion in solidum. Porque todos fueron cõ causas de todo el daño. En este sentido es verdadera la segunda sentencia. Ha se de aduertir, que regular y comunmente, el saco acontece de esta manera, que concurren todos a el. Por lo qual regular y comunmente la segunda sentencia es verdadera. De lo qual se infiere, q̃ si todo el cuerpo de el exercito cõcurre de comun consentimiento al saco excitandose vnos a otros: pero algunos particulares soldados no concurrieron con el cuerpo de el exercito, aunque tomaron algunas cosas: estos tales no tienen obligaciõ a restituyr mas de lo que tomaron. Porque no concurrieron al daño total con los demas.

Septuagesima tercia conclusion. Quando los Christianos justamente pelean contra los infieles, y auiendo los infieles alcançado victoria de los Christianos los infieles los despojan de ricas vestiduras y joyas de precio: los fieles, que despues compran los tales vestidos, o joyas por menos precio, y las traen a sus tierras, estan obligados a restituyrlos a aquellos, cuyas eran, antes que fuessen a la guerra. Esta conclusion es contra Nauarro. El qual dize, que ay tacito concierto entre los Principes infieles, y fieles, que las cosas muebles, que se toman en la guerra, que ay entre ellos, sean de el que las coje. El fundamento de este author es: porque nunca se pierden las tales cosas. Luego ay tacito concierto. Nuestra conclusion es de Santo Thomas y de todos sus discipulos. La razon es: porque la guerra es injusta de parte de los infieles, como lo supponemos. Luego todo lo que toman no es suyo, y estan obligados a restituyrlo, y no lo pudieron vender ni passaron el dominio: y consiguientemente los que las compraron por razon de la cosa que tienẽ estan obligados a restitucion. Al fundamento se responde, que sino se piden no es porque no sean aquellas cosas de los Christianos, sino porq̃ los juezes de los infieles no los obligaran, ni forçarã a restituyr. Y los Christianos no se las restituyen a los Moros: porque les tomã estas

Nauar. li. 1. consil. in c. insinuasti, & daño dan.

D. Tho. 2.2 q. 66. ar. 1.

Digitized by Google

estas cosas en guerra justa. que ansi lo suponemos. Si las cosas que tomaron los infieles a los Christianos fuessen suyas, el Christiano que las compro por menos precio, estara obligado a restituyr a el infiel lo que huuiesse faltado del justo precio.

La difficultad es, si el Christiano que cópro la tal joya estara obligado a restituyrla sin cobrar el precio que dio por ella. La razon de dudar es: porque la tal joya donde quiera, que esta, es de su dueño. Luego a el se ha de restituyr entera sin sacar de ella el precio q̃ costo.

A esta duda se ha de responder, que los dueños de las joyas han de pagar el precio, que costaron. Esta resolucion es comun de los Doctores. La razó es, porque el que compro la tal joya trato el negocio de su dueño, como el mismo la podria tratar: porq̃ aquella joya nunca la pudiera cobrar, sino fuera de aquella manera. Luego razonablemente se ha de entender q̃ el dueño fue voluntario en la tal compra: y ansi tiene obligació de pagar lo q̃ costo. De lo qual facilmente se responde a la razon de dudar.

Capit. XIII. De vn vicio, opuesto a la paz, que mana, y procede de la Charidad, el qual llaman los Theologos, rixa.

PRimera conclusion. Este vicio de rixa importa vna manera de guerra, y inuasion particular hecha con propria, y particular authoridad, como quando dos riñen, y vienen a las manos. De suerte, que este vicio consiste en hecho. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, y Sylueftro, y Cayetano. Tambien enseña esto la Glossa, quando dize, que riña es, quando algunas personas se hieren de ira: y assi es vna guerra particular, q̃ se haze entre personas particulares, no con authoridad publica: sino con su voluntad desordenada.

D. Tho. 2. 2. q. 41. arti. 1. Sylue. & Caiet. Ve. rixa Glossa ad Ga. a. cap. 5.

Segunda conclusion. Esta manera de vicio de su naturaleza es pecado mortal. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados en el lugar citado. La razon es: porque la tal riña, y guerra de su naturaleza es nociua del proximo. Luego es pecado mortal. Esto se confirma: porque la guerra hecha sin authoridad de Principe perfecto es pecado mortal. Luego esta manera de guerrilla tambien sera pecado mortal.

Tercera conclusion. Si esta manera de riña, y guerra se tiene de ambas partes, de ambas es pecado mortal. Esta enseñan todos los Doctores citados, y en los mismos lugares. La razon es la misma: porque ambos los q̃ riñen, y peleá con animo airado pretendé hazer daño, y mal. Luego ambos pecan mortalmente. Pero quando el vno tan solamente se defiende cõ la deuida moderacion, y el otro es el que le acomete con ira, pretendiendo hazerle mal: en el tal caso de parte de el que se defiende con esta moderacion, no ay pecado ninguno, como diremos mas largamente abaxo en la materia de homicido. Pero de parte del que acomete con animo airado, es pecado mortal, por la misma razon. Diximos, si lo haze con deuida moderacion: porque como dize Sylueftro, y Cayetano, si excede en el hecho, o en el animo, sera pecado, conforme a como fuere el excesso. Si excediere grandemente en el hecho, porque se pudiera muy bien defender con hazer menos daño, sera pecado mortal. Pero, si el excesso fue poco, sera pecado venial. Lo mismo digo de lo que toca al animo. Si excedio grandemente en el animo, para defenderse, de suerte que se encolerizo tan grandemente, que pretendio matar al que le acometio, sin tener atencion a la moderada defension, sino a vengarse, fue pecado mortal: pero si el excesso fue poco en el animo, sera pecado venial. Lo regular, y ordinario es, que exceden, y grauemente en lo que toca a defenderse.

Quarta conclusion. Este vicio, y esta manera de guerra particular, nace, y procede de la ira: y ansi se llama, rixa, hija de la ira. Esta conclusió enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos en la question citada. La razon es: porque este vicio es vna manera de guerra particular, en la qual se pretenden hazer mal. Luego la tal guerra, ha de nacer de vna colera, y ira desenfrenada. En este lugar se pudiera tratar de el duelo, y guerra particular, que ay entre dos. Pero mas comodamente se dira de esto abaxo en la materia de homicidio. Tambien se pudiera tratar, como se han de recompensar estas injurias: de lo qual se trata en la materia de restitucion, y alli diremos de esto. Vease Sylueftro en el lugar citado, que lo declara bien.

D. Tho. ar. 2.

Capit. XIIII. De la sedicion que es vicio, que se opone, y contradize a la paz, y vnidad de la Charidad.

PRimera conclusion. La sedicion es vn vicio, que deshaze la vnidad de la Comunidad, estando discordes entre si las partes de la tal Comunidad. De suerte que la sedicion haze esta diuision, y el sedicioso la causa entre las partes de vna Comunidad, o de vna Ciudad. Esta cóclusion es de Sancto Thomas, y de todos sus Discipulos, y esta sentencia tienen Sylueftro, y Cayetano. De lo qual se ha de ver la Glossa.

D. Tho. 2. 2. q. 42. art. 1. Sylue. & Caiet. V. sedit. Gloss. 2. Corint. 12.

Adulerte Sylueftro, que este vicio conuiene con la scisma, y con el vicio de la rixa, o riña, y con la guerra en esto, que importa vna manera de contradicion, como estos vicios importan con-

Digitized by Google

contradicion. Pero differe destos vicios. La scisma oponese a la vnidad Ecclesiastica, y la sedicion a la vnidad temporal de la Ciudad, o de el Lugar, y secular de el Pueblo. Differēciase de la guerra: porque la guerra se haze contra los enemigos estraños, y pelea vna multitud de gente, y de vn Reyno contra otra. Pero la sedicion es dentro de la misma Ciudad, o de la misma Comunidad. Differenciase de la rixa, porque esta es de vno a vno, o de pocos dentro de la misma Comunidad, y es contradicion, y guerra en acto, que actualmente riñan los Ciudadanos entre si, y se hagan guerra. Pero la sedicion no importa repugnancia actual, sino basta que aya preparacion para essa repugnancia, y manera de guerra.

Segunda conclusion. La sedicion de su naturaleza es pecado mortal. Esta es doctrina de Sancto Thomas, y todos sus Dicipulos en el lugar citado, y lo mismo enseña Syluestro, y Cayetano. Lo primero se prueua, porque el Apostol San Pablo en vna de las cartas q̃ escriuio a los de Corintho, entre otros pecados mortales que prohibe, pone la sediciõ, que es diuidir el pueblo de su naturaleza. Lo segũdo se prueua: porq̃ este vicio es contra vn gran bien, q̃ es la paz de muchedumbre de gentes juntas, y vnidas. Luego es pecado mortal de su naturaleza. Ha se de aduertir, que no solamente son sediciosos los authores de la discordia, y las cabeças, sino tābien los que los siguen diuidiendo la Ciudad, o el Reyno, o el Exercito, o la casa.

D. Tho. ar. 2. Syl. q. 1. 2 Cor. c. 12.

Tercera conclusion. Quando ambas partes participan de este mal, teniendo atencion a su proprio bien, y no al comun, ambas partes pecan mortalmente con este vicio, y con este pecado, y todos son sediciosos. Pero si la vna parte procura el bien comun, y por essa razon resiste a los sediciosos, no peca mortalmente, sino antes merece gloria, y honra. Esta conclusion es de Cayetano, y Syluestro en los lugares citados. La razon es: porque assi, como vna persona licitamēte puede defenderse, si el otro le acomete para matarle, porque pretende su conseruacion: ansi tambien licitamente pueden pelear por el bien comun para conseruar su vnidad, y paz, si pretenden deshazerla, y diuidirla.

Quarta conclusion. La sedicion hecha contra el gouierno tyrannico no es pecado. Esta enseña Sancto Thomas, en el lugar citado: y le sigue Syluestro. La razon es: porque el gouierno tyrannico no se ordena al bien comun, sino al biē particular de el que gouierna. Luego el alboroto hecho contra el tal gouierno, no es propriamente sedicion, ni tiene razõ de pecado. Porque entonces tiene razon de pecado quando es contra el bien comun. Esto se entiende quando se haze el tal alboroto ordenadamēte. Porq̃ si se hiziesse desordenadamente, de suerte que la Comunidad recibiesse mayor detrimēto que el gouierno tyrannico, seria pecado. De las penas que incurrē los que son propriamēte sediciosos trata muy a la larga Syluestro. No se trata aqui, porque son penas ciuiles, y temporales. Alli se pueden ver.

Syluest. in seditio. q. 1.

Tratado. IIII. De la virtud de Misericordia, y de la lymosna.

ESTA virtud esta muy conjunta, como luego diremos, con la virtud de la Charidad, y nace como de sus entrañas. Y por esta razon auiendo tratado de la excellentissima virtud de la Charidad se sigue el tratar de esta virtud, y de las cosas que se consiguen a ella.

Capit. I. De la naturaleza, y essencia de la Misericordia.

PRIMERA Conclusion. La Misericordia no es otra cosa, sino vn cōpadecernos de la miseria agena, de suerte, q̃ si pudiessemos la remediariamos. Esta conclusion es de S. Thomas, y todos sus Discipulos. Declaremos esta difinicion. La Misericordia de su naturaleza tiene por officio apiadarse de el necessitado, y remediarle su mal en la manera que fuere possible. Por lo qual el mismo Doctor enseña q̃ la razõ de apiadarse es el defecto, y necessidad del proximo, en quãto la tiene por suya, por razon de la vnion, que haze el amor.

D. Tho. 2. 2. q. 30. ar. 1. Diffinit. Misericordia. Misericordia est aliena miseriæ in nostro corde copassio. D. Tho. ar. 2.

Segunda conclusion. La Misericordia de su naturaleza es virtud, que inclina a vna obra buena, y meritoria, como las demas virtudes. Esto es cierto, segun la Fè. Enseñalo el Angelico Doctor, y sus Discipulos, particularmente el Padre Maestro Bañes. Prueuase lo primero, de la Sagrada Escriptura, en la qual se alaba la Misericordia en orden a los proximos, como se vee por S. Matheo, quãdo Christo dize, Bien auenturados los Misericordiosos. Y Sanctiago en su canonica, dize, que aquel que no vsa de Misericordia, tendra juyzio sin Misericordia.

D. Tho. art. 3. Matthe. 5. Iacob. 2.

Lo

Digitized by Google

Lo segundo se prueua: porque la misericordia inclina a muy buenas obras, y que se rigen, y gouiernan por la razon. Luego es virtud. Porque esta es la essencia, y naturaleza de la virtud.

Tercera conclusion. La misericordia es especial virtud distincta de las demas, y de la charidad. Esta enseñan todos los Doctores citados por la conclusion passada. Prueuase, porque la virtud de la misericordia tiene officio particular distincto de las demas virtudes que es remediar la necessidad del proximo. Luego es particular, y distincta virtud. Que sea distincta de la charidad se prueua, porque la charidad es virtud Theologica, que trata inmediatamente con Dios summo bien, y la misericordia se emplea en remediar las necessidades de los proximos.

Quarta conclusion. La misericordia sobrenatural, con la qual se apiada el hõbre de la necessidad del proximo: es effecto muy particular que mana, y procede de la charidad, y esta muy conjuncto con ella. Declaremos esta conclusion y luego la prouaremos. Todas las virtudes infusas son effectos de la charidad, y nacen de ella, pero mas particularmente la misericordia, q̃ tiene mas cõnaturalidad con la misma charidad. Esta conclusion ansi declarada tiene el Angelico Doctor, y sus Discipulos. Prueuase lo primero de la Escriptura: en la qual se significa esto. El Apostol Sant Pablo enseña q̃ la charidad es benigna, y piadosa. Y S. Iuan el effecto de la misericordia, y su propria obra q̃ es dar lymosna, y remediar la necessidad del proximo la atribuye a la charidad; porque es obra propria de la misericordia, que tiene grã vnion con la charidad. Por esta razõ la misma misericordia se llama charidad, y en comun lenguage la lymosna se llama misericordia, y hazer charidad es hazer lymosna. Porque la misericordia es particularissimo effecto de la charidad. Lo segundo se prueua, porque la charidad ama al proximo, y de ay procede el hazerle biẽ y remediarle sus necessidades. Luego la misericordia es particular effecto de la charidad.

Tho. 2. 2. 32. arti. 1. Cor. ca. 13. Ioan. 3.

Quinta cõclusion. La misericordia es vna de las excellentes virtudes morales. Esta enseñan Sãcto Thomas, y todos sus Discipulos. La razõ es: porque la misericordia, como queda dicho es effecto particular de la charidad, y impression suya muy especial. Luego entre las virtudes morales, es vna de las mas principales. Lo segundo porque la misericordia suple el defecto, y la necessidad del proximo. Y este officio es proprio de cosa muy excellente. Luego esta virtud es muy auentajada. El Angelico Doctor enseña, q̃ es la mas excellente de las q̃ tocan en el proximo, y se ordenan a el. Por lo qual los Christianos, y q̃ tratan muy en particular de la sanctidad, se auian de exercitar mucho en las obras de la misericordia. Porq̃ son grãdemente meritorias, y tienen grande affinidad con las obras de la charidad, q̃ son las perfectissimas.

D. Tho. 2. 2. 30. art. 4.

La difficultad es, qual es mas perfecta virtud la misericordia, o la virtud de religiõ. Esta difficultad tratan muy a la larga los Discipulos de Sancto Thomas en el lugar alegado, y particularmente el Padre Maestro Bañes.

Digo lo primero, que absolutamente hablando, es mas perfecta la virtud de religiõ, que no la misericordia. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razõ es: porque la virtud de religion en alguna manera toca en Dios. Porque su officio es tratar del culto, y reuerencia deuida a Dios: y la misericordia en ninguna manera toca en Dios, y toda se emplea en el proximo. Luego absolutamẽte, y a boca llena es mas perfecta la virtud de religion.

Digo lo segundo, que comun, y regularmente: las obras de la virtud de la misericordia son mas agradables a Dios, que no las obras exteriores de religiõ. Esto enseñan los Doctores citados. Y prueuase lo primero: porque Dios dize por el Propheta Oseas, que mas quiere la misericordia, q̃ el sacrificio. Lo segundo porq̃ las obras de misericordia mas frequentemente caen debaxo de precepto, que no las obras exteriores de religion. Y quando las obras de religion caen debaxo de precepto se han de dexar por las obras de misericordia. El oyr Missa en el dia de la fiesta. q̃ cae debaxo de precepto se ha de dexar por acudir a la necessidad del proximo, quãdo esta en graue necessidad. Verdad es, que en algũ caso se ha de preferir la religion quanto al culto exterior. Como si peligrasse el culto exterior de Dios, por razon de los Hereges, antes se ha de acudir al culto diuino, que no a las obras de misericordia.

Capit. II. De la beneficecnia, que es hazer bien.

Primera conclusion. El hazer bien en comun es obra de amistad, y de charidad. Esta enseña el Doctor Angelico, y sus Discipulos. La razon es: porque en el querer bien, se incluye el hazer bien, si ay poder: y la charidad quiere bien al proximo por Dios. Luego el hazerle bien segun esta razon comun pertenece a la virtud de la charidad. El Christiano q̃ por Dios quiere al proximo, y tiene amistad con el por la charidad, por essa misma le haze bien pudiendo. Y ansi el hazer bien es obra de charidad.

D. Tho. 2. 2. quest. 31. articu. 1.

Segunda conclusion. El hazer bien al proximo porque padece necessidad, es obra propria de la misericordia. Esta enseñan todos los Doctores citados. Prueuase porq̃ como queda dicho en el capitulo passado, la misericordia tiene por officio proprio remediar la necessidad del proximo, y su motiuo es la miseria agena:

Digitized by Google

haziendola propria por la virtud de la charidad que es vnitiua. Luego el hazer bien para remediar la necessidad agena, pertenece a la virtud de la misericordia.

Tercera conclusion. A todos se ha de hazer bien, teniendo atencion a la circunstancia del lugar y del tiempo. Esta enseña Sancto Thomas, y sus discipulos, en la question inmediatamente citada. Pruevase lo primero: porque San Pablo nos amonesta, que mientras tenemos tiempo obremos bien para todos. Lo segundo se prueua, porque la charidad se estiẽde a todos. Y lo mismo es de la virtud de la misericordia, que es effecto particular de la charidad. Luego a todos se ha de hazer bien, assi por la charidad, como por la misericordia.

D. Tho. art. 1. Ad Galatas 6.

La primera difficultad es, si a los enemigos de la Republica que estan en extrema necessidad se les ha de hazer bien. La razon de dudar es: porque a estos tales los pueden matar, y no es necessario conseruarlos en la vida. Luego aunque esten en extrema necessidad, no estoy obligado a socorrerlos, ni hazerles bien.

A esta duda digo lo primero: Que quando licitamente puedo matar al enemigo licito es tãbien no le hazer bien. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es la hecha. Y esto cõsta del vso de la guerra. Porque assi como es licito matar los enemigos, tambien es licito quitarles la comida, y los mantenimientos, y el no hazer les bien.

Digo lo segundo, que algunas vezes quando algun particular soldado halla a vno de los enemigos que esta en extrema necessidad, bien podra por derecho de la guerra matarle. Pero si estuuiessen puestas treguas estaria obligado a hazerle bien y socorrerle: y si no està puestas, haria mejor en prenderle y no matarle. Y esto significa Sancto Thomas en el lugar citado, soltando el tercer argumento.

La segunda difficultad es: si el hombre esta obligado a hazer bien a su enemigo particular.

Digo lo primero, que si no temo que el me matara despues, que estoy obligado a hazerle bien, como a los demas, teniẽdo necessidad. La difficultad es, quando con razon temo que me ha de matar, y se que me busca para este effecto. La razon de dudar es: porq̃ si no le socorro y le hago bien, yo le mato, como lo dize S. Ambrosio. *Si non pauisti occidisti.* Y yo no puedo preuenir a nadie matandole. Luego no es licito. Por esta razon algunos Doctores tienen, que en tal caso estoy obligado a socorrerle, si tiene necessidad.

A esto digo lo segundo, que si temo prouablemente segun la prudencia humana, y no es imaginacion, que me ha de matar, licitamente puedo no socorrerle, aunque este en extrema necessidad. Esto enseñan los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar alegado: particularmente Bañes. La razon es: porque yo no estoy obligado a socorrer al proximo cõ peligro de la vida propria. Luego no estoy obligado a conseruarle en la vida, y sustentarle cõ peligro de mi vida. Esto se confirma: porque si en el tal caso le pretendiesse matar otro, no estoy obligado a defenderle, por la misma razon. Luego tampoco estoy obligado a sustentarle.

A la razon de dudar se responde, que no es licito preuenir al enemigo. Porque esto es concurrir a su muerte positiuamẽte. Pero licito es, no socorrerle en su necessidad, aunque de ay se aya de seguir la muerte. Lo segundo se puede responder, que algunas vezes no es preuenir, si no defenderse, aunque parece acometimiẽto. Como se vee claramente en la muger, que sabe claramente que su marido tiene vn cuchillo a la cabecera para matarla, licito es matarle primero: y esta es defension moral.

La tercera difficultad es, si vno justamente esta condenado a que muera de hambre, si esta otro obligado a socorrerle, pudiendo lo hazer, para que el tal no perezca.

Digo lo primero, que a los ministros de la justicia no les es licito hazer esto. Porque son guardas de la justicia: como no pueden abrir la carcel para que huyan los presos, tampoco les es licito darles de comer, porque no mueran.

Digo lo segundo, que otro hõbre particular licitamente le puede dar de comer: pero no esta obligado. Lo primero consta, porque a el no le pertenece la guarda de la justicia: y el cõdenado licitamente puede comer. Luego licito es darselo. Que no este obligado, cõsta porque el tal hombre puede muy bien querer, que se guarde el ordẽ de la justicia, y que se execute. Luego puede no le dar de comer. Esto se confirma: porque el Maestro Soto enseña prouablemẽte que el reo no esta obligado a comer. Luego tampoco yo estoy obligado a darselo.

Sot. libr. 5. de iust. q. 1. art. 4.

Quarta conclusion. Mas bien se ha de hazer a los que estan mas cercanos, conforme a la cercania y conjuncion, que tuuieren. Esta conclusion es de Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la misma question. La razon es: porque hazer bien es obra de charidad. Luego ha se de guardar este orden conforme a lo que esta arriba dicho. De esto no se puede dar cierta regla en todo caso, y sucesso sino ha se de gouernar por el consejo de los prudentes. Porque caso puede acontecer, en el qual este obligado a hazer bien, y acudir antes a otra persona, que a mi proprio padre. Como si mi padre acometiesse injustamente a vna persona publica, y muy necessaria a la Republica, estoy obligado a defẽder la tal persona, antes q̃ a mi proprio padre: aunque de alli se siga la muerte de mi padre.

D. Tho. art. 3.

La primera difficultad es, si mi padre quiere matar injustamente vn innocente, si estoy obligado a defender el innocente con peligro de

la

de la muerte de mi proprio padre. La razõ de dudar es, porque segun el orden de la charidad parece, que estoy obligado a defender el innocente.

A esta duda digo lo primero: Que es muy mas prouable que el hijo cõ peligro dela muerte de su padr: no està obligado a defẽder el innocente. Esta es comun sentencia delos discipulos de Sancto Thomas enel lugar citado, particularmente del Maestro Bañes. Y esta sentẽcia se dize auer tenido el Maestro Victoria. La razon es: porq̃ nadie esta obligado a defender la vida del proximo con grande detrimento proprio. Y la vida del padre reputase por grande daño proprio: porq̃ el hijo es alguna cosa del padre. Luego no esta obligado a defender al innocente con tan gran daño proprio.

Bañ. dub. 1. dict. 1.

Digo lo segundo: que enel tal caso es licito defender al innocente, aunque de ay se siga la muerte de mi padre, que injustamẽte le acomete. La razon es, porq̃ parece que el padre en el tal caso pierde el derecho paternal, pues por su maldad acomete al innocẽte para matarle. Luego como qualquier otro puede defender al innocente, aunque se siga la muerte de el que le acomete, assi tambiẽ lo puede hazer el hijo. A la razon de dudar se ha de respõder, que segun el orden dela charidad estamos obligados a defender el innocente, si no se nos siga gran detrimento, como se sigue en el tal caso. Lo q̃ queda dicho de el padre, proporcionablemente se ha de dezir de la muger y de los hijos. Y hase de aduertir, que es biẽ prouable, que el hombre esta obligado a defender el innocente, con peligro de la vida de sus hermanos, quando ellos acometen injustamente al innocente.

La segunda difficultad es: si vn deudor esta en extrema necessidad, y el acreedor esta en semejante necessidad, si estara obligado a restituyr al acreedor aquello que tiene necessidad para remediarse. La primera sentencia es, q̃ el deudor esta obligado a restituylo al acreedor. Esta sentencia tiene Scoto y Gabriel. Prueuase lo primero, porque el precepto de restituyr es affirmatiuo, que obliga en tiempo de necessidad. Y en el tal caso el acreedor esta en extrema necessidad Luego ay obligaciõ de restituyr al acreedor. Lo segundo, porq̃ el acreedor tiene dos titulos en orden a aquella cosa: el vno, q̃ es suya, el otro, q̃ esta en extrema necessidad. El deudor tã solamente tiene vn titulo, que es estar en extrema necessidad. Luego q̃ el deudor tiene mas derecho. Lo tercero se arguye en caso q̃ el deudor por fuerça huuiesse tomado la tal cosa: en el tal caso el deudor possee aquella cosa por iniquidad. Luego no ha de ser de mejor condicion, que el otro.

Scot. in 4. d. 15. q. Gab. ibi. ad 3. casum post 2. conclus.

La segunda sentencia es de algunos Theologos que enseñan, que si el deudor por injusticia y con injuria toma la tal cosa, esta obligado a restituyrla: pero si la toma justamente, no tiene obligacion. Esto parece que se funda enel vltimo argumento de la sentencia passada.

La vltima sentencia es, que en ningun caso esta obligado a restituyr. Esta sentencia tiene Cayetano, y Soto.

Caie. 2. 2. q. 31. ar. 3. Sot. li. 4. de iust. q. 7. art. 1. ad 4.

A esta duda se responde, que esta sentencia de Cayetano es verdadera. La razõ es: porque el derecho de las gentes, por el qual se diuidieron las cosas, no ha de derogar al derecho natural. Y es derecho natural, que en extrema necessidad todas las cosas son comunes, y el primero que las coge se haze señor dellas. Luego en el tal caso el deudor no estara obligado a restituyr.

A la primera razon de la contraria sentẽcia se ha de responder, que en el tal caso no corre el precepro de restituyr: porque ay otra causa mas vrgente, que es el derecho de conseruar la vida propria. A la segunda razõ se responde, q̃ el deudor por razõ dela extrema necessidad se haze señor dela cosa, y no queda el acreedor señor della. Y assi los dos titulos estan de parte del deudor, supuesta la extrema necessidad. A la tercera razon se responde, q̃ aunque es verdad que el deudor injustamẽte tomo la tal cosa, cõ todo esso la extrema necessidad le da derecho para que pueda vsar della Toda via queda difficultad acerca desto vltimo, si estan dos en extrema necessidad, y el vno por fuerça, y con injuria y violẽcia toma al otro vna cosa cõ que auia de remediar su necessidad. La duda es si estara obligado a restituyr. A esto se respõde que esta obligado a restituyr con peligro de su vida. Porque en tomarsela hizo cõtra el derecho natural primario, que dize, q̃ en extrema necessidad el primero q̃ toma la cosa, se haze señor della, y puede vsar della. Toda via queda difficultad, si vna persona que es grandemente vtil a la Republica, como vn Capitan, que esta en extrema necessidad, si podra arrebatar el pã a otro inferior, que no es tan vtil, o no es vtil, q̃ esta en semejante necessidad. A esta difficultad se ha de respõde, que no es licito, como no es licito matar al innocente, por el bien y salud de la Republica. Puede vno dezir en cõtrario, q̃ el otro inferior esta obligado a darselo por la vtilidad dela Republica. Luego el podra tomarlo. A esto se ha de dezir, q̃ aunque es verdad q̃ el esta obligado de piedad, y de charidad, pero no de justicia, y assi el otro no se lo puede tomar. Verdad es, q̃ si en tal caso el Rey o la Republica mãdasse a la persona particular q̃ socorriesse a la persona publica, y la obedeciesse, podria muy bien la Republica castigar al desobediente, y quitarle el pan.

La tercera difficultad es si estãdo en extrema necessidad el acreedor, y el padre, o la madre, o muger, o hijo, si el deudor ha de acudir al acreedor, o a estos. Pareceq̃ el acreedor tiene

derecho: porque entonces parece que corre el precepto affirmatiuo de restituyr.

A esta duda se responde, que deue acudir a estos tales, y no esta obligado a restituyr a la creedor. Esta sentencia enseña por prouable el Maestro Soto en el lugar alegado: pero es muy cierta, y la tienen comunmente los discipulos de Sancto Thomas, con el mismo Doctor. La razõ es: porque la deuda q̃ nace de la virtud de piedad, es mayor, y mas antigua, que la que procede de la justicia particular y comutatiua. Y la piedad me obliga a los que estàn puestos en la deuda. Luego no estoy obligado a acudir al acreedor, al qual tengo obligacion de piedad y de justicia comutatiua. A la razon de dudar se responde, que no estoy obligado a restituyr en el tal caso con detrimento de estos tales, que son como la misma cosa.

D.Tho. 2. 2. q. 31. art. 3. ad 3.

La vltima difficultad es, si estando el creedor en extrema necessidad, y tambien los hermanos, a quien tengo obligacion de acudir. Y la misma difficultad es, si estuuiesse en extrema necessidad vn gran amigo, que me libro de la muerte con peligro de su vida, y es como hermano. En esta difficultad la primera sentencia es que he de acudir, y deuo acudir al acreedor, y restituyrle. Esto tienẽ muchos discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, y el Maestro Soto. La razon es, porque entõces parece que corre el precepto de restituyr. La segunda sentẽcia es contraria a esta, que en el tal caso estoy obligado a acudir a los hermanos, y a el tal amigo. Esta sentencia tienen otros discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Victoria. La razon es, porque estos tales estan muy juntos en grado de consanguinidad, y el amigo, siendo tal se ha de preferir al hermano.

A esta duda se responde, que ambas sentencias son muy prouables, como consta delos Authores, y de las razones. Lo que toca a los demas patientes y affines, todos los Doctores parece que lo dexan por claro, que se ha de acudir al deudor, primero que a ellos.

Cap. III. De la lymosna.

Primera conclusion. La lymosna es propriamente obra de la virtud de misericordia, y la charidad concurre a ella mediante la misericordia. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. La razon es: porque el motiuo para dar lymosna es dela virtud de misericordia, que es remediar la necessidad del proximo. Que sea obra de charidad mediãte la misericordia consta: porque como queda dicho, la misericordia es effecto proprio y particular dela charidad. Por lo qual el dar lymosna se llama comunmente hazer charidad.

D.Tho. 2. 2. q. 32. art. 1.

Segunda conclusion. Las obras de misericordia, que son vnas maneras de lymosna, se diuidẽ muy bien en corporales, y espirituales. Esta cõclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. Y prueuase del consentimiẽto vniuersal de toda la Iglesia, que enseña estas obras de misericordia. La explicacion y declaracion de ellas en particular se ha de ver en el Angelico Doctor, que las declara muy bien, y tambien se puede ver la doctrina Christiana que yo declarè al fin del primer tomo, en la qual se declarã en particular. Serà necessario dezir vna palabra de vna de las obras de misericordia, que es enterrar los muertos.

D.Tho. 2. 2. q. 32. art. 2.

Tercera conclusiõ. Enterrar los muertos es obra de misericordia, y es obra muy buena, y de virtud. Esto es cierto segun la Fè. Prueuase lo primero de la sagrada escriptura, q̃ alaba a muchos, porque enterraron muertos, y particularmente a Tobias. Lo segundo se prueua de la costumbre vniuersal de toda la Iglesia.

Quarta conclusion. No solamente enterrar los muertos, sino enterrarlos con el deuido honor y moderada pompa, es obra pia y buena, y lo contrario es error. Esta conclusion cõ la passada tienen todos los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. Prueuase de el vso vniuersal de la Iglesia. Lo segundo, porque es testimonio de la resurrection enterrar los muertos religiosamente y con honra. Luego bueno es y sancto hazerlo assi.

Quinta conclusion. Pecado mortal es no querer enterrar los muertos, quando se puede hazer sin daño ninguno, y no ay otro q̃ lo haga. Declaremos esto. Esta vn muerto que no tiene quien le entierre, y de q̃ yo le entierre no se me sigue descomodidad, estoy obligado de baxo de pecado mortal a enterrarle. Si se me siguiesse algun daño, no estaria obligado, como si muriesse de peste, y prouablemente temiesse que se me auia de pegar la peste. Lo mismo es en otros casos semejantes. Esta conclusion assi declarada es de todos los discipulos de S. Thomas enel lugar citado. Prueuase, porq̃ el enterrar los muertos es obra de misericordia: luego obliga debaxo de pecado mortal en algun tiẽpo, que es en tiempo de extrema necessidad. Y en aquel caso la necessidad es extrema, como es notorio. Luego obliga de baxo de pecado mortal. Y bien se vee, que en el caso no enterrar el muerto seria grandissima inhumanidad, y seria señal, que el coraçon de el tal carece de charidad y misericordia.

Sexta conclusion. Las obras de misericordia espirituales, absolutamẽte son mejores, que las corporales. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos enla question citada. La razõ es, porque lo q̃ se da en la tal lymosna, es mucho mejor, que es bien espiritual, y tambien porq̃ se da la lymosna al espiritu, q̃ es mucho mejor que el cuerpo, y dase con obras espirituales q̃ son mejores que las corporales. Dixe en la conclu-

D.Tho. art. 3

Digitized by Google

conclusion, que las espiritules absolutamente son mejores: porque en algun caso mejor es la lymosna corporal. Porque al que se esta muriẽdo de hambre, mejor es darle de comer, que no enseñarle.

La duda es, qual es mejor, dar de comer al q̃ tiene mas necessidad, o dar lymosna al que es mejor y mas sancto, si no tiene tanta necessidad. La razõ de dudar es, porque el motiuo de la misericordia es la miseria del proximo. Luego la misericordia mas ha de acudir adonde ay mayor necessidad, que no adonde ay mayor bondad.

A esta difficultad se responde, que si la necessidad es notablemente mayor en el que no es tan sancto y bueno, que no enel sancto: antes tẽgo de acudir, y mejor es acudir a remediar la necessidad del que no es tan sancto. Esto enseña Sancto Thomas, y Cayetano en el lugar alegado, enla solucion del primer argumẽto. Prueuase claramente con la razon de dudar.

Digo lo segundo, que si no es notablemente mayor la necessidad, mejor es dar lymosna al que tiene menos necessidad, si es justo, q̃ no al mas necessitado si es pecador, o no es tã justo. Esto enseña el mismo Cayetano. La razon es: porq̃ enel mas justo, que ay menos necessidad, aunque ay menos motiuo de misericordia, ay lo mayor de charidad, porque es mas sancto. Y la charidad es mas excellente virtud, y es causa de la misericordia. Luego mejor obra es dar lymosna al mas sancto, porque la charidad haze subir la obra de quilates.

Septima conclusion. La lymosna en los justos augmenta mucho la gracia, y la conserua, y quita las penas del purgatorio. Esta es de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos, enla question citada, y es comun sentencia de todos los Sanctos, y Theologos. Y aunque es verdad, q̃ todas las obras meritorias tengan esto: pero muy particular la lymosna. Prueuase, porque Sancto Thomas enseña, que entre las obras satisfactorias cõ que satisfazemos por las penas de los pecados, la mas satisfactoria es la lymosna. Por esta razon enlas letras sagradas, y enlos Sanctos, se encomienda tanto la lymosna.

D. Thomas art. 4.

D. Tho. in 4 d. 15. art. 2. q. 2.

Octaua conclusion. En los pecadores el dar lymosna no es infalible disposicion para conseguir su conuersion, y la gracia. Esta es comun sentẽcia de todos los Theologos enel lugar citado. La razon es, porque muchos se condenã, y no se conuierten, los quales hã hecho lymosnas. Pero ha se de aduertir, que los hõbres misericordiosos, y piadosos, que hazen lymosnas muy continuas, lo mas ordinario es, que Dios les conuierte, aunque esten en pecado mortal. Esto sienten comunmente los Sanctos, y los Theologos enel lugar citado. La razon es, por que ay vna manera de decencia y congruydad, que si el hombre se apiada del proximo, que Dios le encomẽdo, y remedia sus necessidades que Dios tambien se apiade del, y remedie las suyas. Por lo qual es bonissimo consejo, que se ha de dar a los pecadores, que se exerciten en dar lymosnas, y apiadarse delos proximos, para que Dios se apiade de ellos.

Nona conclusion. Cierto es segun la Fè, que ay precepto de dar lymosna. Esta conclusion es de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos, en la question citada. Prueuase de la Escriptura, en la qual dize S. Iuan, que el que tiene bienes de este mundo, y vee que su hermano padece necessidad, y no abre las entrañas de misericordia para el, como esta en el, y reposa en el la charidad de Dios? Quiere dezir, que no se puede cõpadecer con esto la charidad de Dios. Luego ay precepto. Lo segundo se prueua del comun consentimiento de la Iglesia. Lo tercero se prueua, porque ay precepto de amar al proximo. Luego ay precepto de poner todos los medios necessarios para el amor del proximo: y vno dellos es darle lymosna quando tiene necessidad. Porque sin esto no se conserua el amor del proximo.

D. Tho. ar. 5 & 6.

1. Ioan. 3.

Decima conclusion. En extrema necessidad esta el hombre debaxo de precepto obligado a dar lymosna de lo superfluo. Esta conclusion tiene Sancto Thomas, y la tienen todos los Doctores sin sacar ninguno. La razon es, porque ay precepto de dar lymosna, como queda dicho. Y no ay caso ninguno, enel qual tan claramente obligue el precepto de dar lymosna, como este. Luego en este caso ay obligacion de dar lymosna.

Vndecima conclusion. De lo necessario para la vida, y para su sustento, no esta el hombre obligado a dar lymosna al que esta en extrema necessidad, si no es que fuesse persona publica necessaria para el biẽ publico. Esta conclusion es de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos, en la question citada, en el articulo sexto. La razon es: porque yo no estoy obligado a cõseruar la vida del proximo con detrimento de mi propria vida. Como dixe, esto se entiende sino fuesse, que el mismo biẽ publico obligasse a esto. Porque el que esta en extrema necessidad, es grandemente vtil, o necessario para el bien comun. Pero ha se de aduertir, que assi como el hombre licitamẽte puede poner la vida por su amigo, aunque no esta obligado, assi tãbien puede dar lymosna de lo necessario al que esta en extrema necessidad: porque es poner la vida por el amigo.

La primera difficultad es, si de las cosas necessarias para su estado esta el hõbre obligado a dar lymosna en extrema necessidad. La razon de dudar es: porq̃ si son necessarias para su proprio estado, luego no esta obligado a darlas en lymosna, ni a caer de su estado. En esta difficultad algunos Doctores tienen, que no està obliga-

obligado a dar lymosna en extrema necessidad, sino es de lo superfluo, assi lo tiene S. Antonino, y la Summa Rosela, y otras summas.

D. Antonin. 2. p. Theolog. tit. 1. cap. 24. Rosel. verb. eleemosyna.

A esta duda se responde, que en caso de extrema necessidad no solamēte està obligado el hombre de baxo de precepto a dar lymosna de lo superflo, sino tambien de lo necessario para su estado. Si es vn Cauallero, o vn hidalgo, o otra persona que tiene algun estado, ha de dar lymosna enel tal caso de lo q̃ era necessario para conseruar aquel estado, quitando algo del. Si traya muchos criados, y esto era necessario para su estado, no ha de traer tantos, y si comia cō algun excesso, se ha de templar, y restringir para dar limosna al que està en extrema necessidad. Aduiertase, que extrema necessidad, no es solamente quando el hombre esta a puncto para morir, si no le socorren, sino tambien quādo esta en tal disposicion, q̃ si no le socorren prouablemente se piēsa, que caera en vna enfermedad, o en otra necessidad, de la qual se seguira la muerte. Assi explicā los Doctores la extrema necessidad: y particularmente Sancto Thomas. Tambien es extrema necessidad, quādo ay peligro de perder algun miēbro, como vn braço, o vna pierna, y quando ay peligro de q̃ vno pierda el juyzio. Pues en extrema necessidad esta el hōbre obligado a dar lymosna de lo necessario para su estado. Esto enseñan todos los Doctores discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmēte Bañes, y Cordoua, y Couarruuias. Prueuase, porque enla extrema necessidad todas las cosas son communes, como antes que se hiziesse la diuision delas cosas, de tal suerte, que el q̃ esta en extrema necessidad las puede tomar sin pecado ninguno, y sin que nadie le impida. Luego el otro obligado estaua a darselo. Porque de otra suerte dariase guerra justa de ambas partes, sin auer ignorancia ninguna de por medio, lo qual es impossible. Lo segundo se prueua del orden de la charidad. Porque el hombre esta obligado a amar mas la vida del proximo, que no su propria hazienda y estado. Luego en el tal caso esta obligado a dar lymosna de lo necessario a su proprio estado.

D. Tho. in 4. d. 15. art. 4.

Bañes. in 1. Cor. lib. 1. q. 26. Con. li. 3. Variar. c. 24.

Toda via ay difficultad: porque parece que si esto fuesse verdad, que alguna vez estaria el hombre obligado a consumir toda su haziēda, aunque fuesse muy grande, en remediar las necessidades delos proximos. Porque puedē ser tan grandes, y tan vrgentes las necessidades de los pobres en tiempo de hambre, que estè obligado a todo esto, lo qual nadie haze.

A esto se responde, que aunque es verdad, q̃ la vida del proximo sea mayor bien, que toda la hazienda; con todo esso en orden al bien publico, que se ha de amar, mas vale alguna quantidad de hazienda y de dinero, que la vida de alguno. Porque el dinero es instrumento de la virtud, y necessario para defender el bien publico. Por lo qual dizen algunos Doctores, q̃ no esta el hombre obligado a gastar toda su haziēda para conseruar su propria vida. Como vno q̃ tiene tres, o quatro mil ducados, y tiene vna enfermedad, en la qual se gastarian todos, si se quisiesse curar, no esta obligado a curarse segū estos Authores con tanto gasto. Porq̃ esta obligado a mirar por su estado y delos hijos. En resolucion a la difficultad propuesta se ha de responder, que los ricos, y que tienen grā hazienda, estā obligados debaxo de su precepto a dar lymosna de lo necessario para su estado, en estas necessidades extremas. Pero ha de ser de suerte, que no se haga mal y daño al bien comū deshaziendose delas haziendas necessarias para el bien comun; y de suerte, que quede lo necessario para su familia, y hijos. En estos tiempos miserables son tan detenidos, y duros los hombres en hazer lymosna, que no correra peligro el bien comun. Pero ha se de aduertir para declarar mas este puncto, que la necessidad extrema es en dos maneras. Vna como intrinseca, y que nace de adentro: como vna enfermedad. Otra ay extrinseca, y que nace de alguna cosa extrinseca dela malica de otro: como si vno dixesse a otro: Tengote de matar si no me das cien ducados. El amenazado esta en extrema necessidad. La necessidad, que es de la primera manera, remediase facilmēte, y con pocos gastos; por lo qual aunque muchos estē en extrema necessidad, de esta manera se pueden remediar facilmente todas estas necessidades, sin detrimēto del bien comun. Porque ay muchos Ciudadanos, y dando cada vno vn poco, se remedian. Y la Republica puede y deue obligar a que den lymosna todos los ricos, en semejantes casos, y assi no se consumirā las haziendas grandes, necessarias para el bien comun. Verdad es, q̃ el que vee las necessidades esta obligado a socorrerlas en quanto fuere possible: pero no ha de vender toda su haziēda con daño dela Republica. Si la necessidad es de la segūda manera, no ay cierta regla, y medida, porq̃ la malicia del hombre puede crecer infinitamēte. Si es necessidad, a la qual yo puedo socorrer, estoy obligado de precepto. Pero tales, y tantas podrian ser las necessidades, q̃ no estuuiesse obligado. Todo esto se ha de mirar con prudencia, y discrecion, teniendo atencion a la humana fragilidad.

La segunda difficultad es, si el que no da lymosna en la extrema necessidad en estos casos, que esta obligado: peque no solamente contra charidad, y contra misericordia, sino tambien contra justicia. La razon de dudar es: porque en extrema necessidad todas las cosas son comunes, y el que esta en ella tiene derecho de justicia para tomarlas. Luego el que no se las da peca contra justicia, y no solamēte contra charidad,

Digitized by Google

dad,y misericordia. En esta difficultad algunos Doctores, y entre ellos el Padre Fray Manuel Rodriguez enseñan, que enel tal caso ay obligacion de dar lymosna, no solamente de charidad y misericordia, sino de justicia: y mueuese con el argumento hecho, porque los pobres en tal caso tienen derecho contra los ricos. Y dizen, que por esto los Sanctos dizen, q̃ los ricos son despenseros de los pobres. Esto se confirma: porque por lo menos esta obligado de justicia legal a dar lymosna en la extrema necessidad. Porque el Ciudadano que esta en extrema necessidad, es parte dela Republica. Luego estoy obligado a socorrerle de justicia legal, como a parte dela Republica. Y cita a Cayeta. en la Secunda Secundæ en la question. 118. art. 4. ad 2. y a Couarruuias lib. 3. variarum cap. 14. nu. 5. y a Sarmiento de redditibus Ecclesiasticis 3. p. c. 4. num. 5. Pero Cayetano no habla de la justicia a la manera que habla el Padre Fray Manuel Rodriguez, como se puede ver enel. En esta difficultad no se disputa mas, q̃ delos hombres ordinarios de la Republica, que no tienen officio ni otra obligacion de acudir a los pobres mas que la general y comun. Delos demas diremos luego.

Man. Rodri. in sum. cap. 194 concl. 1

A esta difficultad digo lo primero: Que no es sentencia improuable dezir, que enel tal caso esta obligado a dar lymosna tambien de justicia, y no solamente de justicia subsidiaria, como dize el Padre Fray Manuel Rodriguez, sino de justicia verdadera commutatiua. Esta sentencia dize el Padre Maestro Bañez enel lugar vltimamẽte citado, que no tiene absurdidad ninguna: particularmente quando el pobre, q̃ esta en extrema necessidad lo pide a el q̃ se lo deue dar. La razon es: porque el tal pobre, en el tal caso tiene derecho de justicia commutatiua a poderlo tomar. Luego si el otro le impide, y no se lo da, ni se lo dexa tomar, peca cõtra este derecho de justicia.

Digo lo segundo. Lo mas prouable es, que en este caso la obligacion de dar lymosna solamente es de charidad, y misericordia, y en ninguna manera de justicia. Esta sentencia tiene el Maestro Soto, y Nauarro, y communmente tienẽ esta sentencia los discipulos de S. Thomas en el lugar citado: y particularmente el Maestro Bañez al fin de la segunda duda. La razon es: porque los ricos tienẽ verdadero dominio de sus bienes, aunque el proximo este en extrema necessidad, como lo confiessa el Padre Fray Manuel Rodriguez. Luego no estan obligados a dar lymosna de justicia, sino tã solamẽte de misericordia. Esto se cõfirma: porq̃ de otra suerte el rico que no da lymosna en extrema necessidad, estaria obligado a restitucion de todos los daños, que se le siguiessen a el q̃ esta en extrema necessidad. Lo qual no es verdad, como lo diremos en la difficultad que se sigue.

Sot lib. 8. de iustit. q. 7. ar. 1. ad 4. Nauarr. in manu. c. 27. n. 7.

Digo lo tercero, que la charidad, y misericordia en tal caso obligã con la suprema obligacion, de suerte, que frisan con la obligaciõ de justicia. Aca solemos dezir de doctrina de los Sanctos, que lo supremo de el inferior frisa con lo infimo de el superior. Y assi esta obligacion de charidad, q̃ es la suprema, y la suprema de misericordia enel tal caso frisa con la obligacion de justicia. Esto conuiẽe en la razon de dudar, y la confirmacion dela contraria sentencia, lo qual se declara mas en la solucion.

A la razon de dudar se responde, q̃ porque el pobre este en extrema necessidad, el rico no pierde el dominio q̃ tiene de sus proprios bienes, sino queda señor dellos. Por lo qual yo no estoy obligado a dar lymosna de justicia, sino de charidad, y misericordia. Y aunq̃ es verdad que el pobre que esta en extrema necessidad, tiene derecho a tomar lo que tuuiere necessidad de los ricos: pero cõ todo esso, no es actualmente señor dello, hasta que lo toma. Y assi no se le haze injusticia ninguna.

A la confirmacion de la contraria sentencia es la duda, si el rico estara obligado de justicia legal a dar lymosna a el que esta en extrema necessidad en los casos dichos. Ya diximos que no esta obligado de justicia cõmutatiua: y agora es la duda, si aura obligacion de justicia legal. En esta difficultad Sancto Thomas, y Cayetano, parece que enseñan, que ay obligacion de justicia legal a dar lymosna, por la razon hecha en la confirmacion.

D. Tho. 2. 2. q. 118. ar. 4. d. 2.

A esta duda se responde, que absolutamẽte hablando en la extrema necessidad no ay obligacion de justicia legal de dar lymosna, sino tã solamente de charidad, y misericordia. Esta es la comun sentencia de todos los Doctores. La razon es: porque en el tal caso, absolutamente hablando, no ay duda en orden a la Republica, ni es deuido por orden al bien comun. Luego no ay obligacion de justicia legal, que es la que mira el bien comun.

Dixe absolutamente: porque en algunos casos podria auer obligacion de justicia legal, y no solamente de misericordia. El primer caso es: si la Republica ordenasse y mandasse por el bien comun, que los Ciudadanos diessen lymosna, por ser extrema la necessidad que ay, en el tal caso auria obligacion de justicia legal, que ordena la lymosna a el bien comun. Y esto es lo que enseña Sancto Thomas, y Cayetano en el lugar citado. Porque dizen, que la Republica podria mãdar por el bien comun, que hagan limosna. El segundo caso es, si de no hazer lymosna se siguiesse daño, y detrimẽto a la Republica, y a el bien comun: en el tal caso auria obligacion de justicia legal de dar lymosna en la extrema necessidad. Desta doctrina se suelta facilmente la confirmacion. De lo qual se sigue claramente, que los juezes assi seglares, co

mo Ecclesiasticos pueden compeler los subditos a que den lymosna en las necessidades extremas. Assi lo enseña Sancto Thomas, y Cayetano en el lugar inmediatamente citado, y Sylvestro. La razon es: porque estos juezes son ministros de officio de la Republica, y a el bië de la Republica pertenece, que se remedien semejantes necessidades. Luego puede la Republica mandar, y los juezes tambien.

Sylue. Ver. eleemosyna q.5 ii.

La tercera difficultad es, si los hombres, o personas ordinarias que no tienen officio, estã obligados a restituyr los daños, si no dã lymosna en extrema necessidad. La razon de dudar es: porque San Ambrosio dize, que el que no sustenta el pobre que esta en tal necessidad, le mata: y el que mata esta obligado a restituyr los daños. Luego los que no dan lymosna en tal caso estan obligados a restituyr. Y lo mismo se dize en el derecho.

D. 85. c.1. c. quanta de sententia ex commu.

A esta difficultad se responde, q̃ no ay obligació de restituyr los daños en el tal caso. Essa es comun sentencia de todos los Doctores. La razon es: porque enel tal caso no peca contra justicia comutatiua, segun la sentencia comun, sino contra misericordia, y charidad. Luego no ay obligacion de restituyr: porque el pecado que no es contra justicia comutatiua, no obliga a restitucion.

A la razon de dudar se responde facilmente, que el que en el tal caso no da lymosna, mata pecando contra misericordia, y charidad: pero no cõtra justicia comutatiua. Por lo qual no ay obligacion de restituyr.

La quarta difficultad es, de aquellos que de officio estan obligados a guardar la vida de otros, y para esso estan salariados, si los tales pecan contra justicia, no dando lymosna en extrema necessidad, y si estã obligados a restituyr los daños si no la dan. El exemplo es enel juez y en el medico que esta assalariado, y en el hospitalero. Y lo mismo es del Obispo, que de su officio proprio tiene ser procurador de los pobres y necessitados.

A esta difficultad se responde, q̃ los que de proprio officio tienẽ el conseruar y defender la vida de los Ciudadanos, o pobres, estos tales de justicia comutatiua estan obligados a dar lymosna en extrema necessidad, o por lo menos dar orden quanto les fuere possible, que se remedie la tal necessidad: y si no lo hazen, estan obligados a restitucion. Esto enseñan comunmente los discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos el Maestro Bañez. La razon es: porq̃ estos tales de officio estã obligados a remediar estas necessidades, cada vno en su districto, y respecto de los que tiene a su cargo. Desto se verifica, que sino mantienen, o dan orden en remediar estas necessidades, matan contra justicia comutatiua, y no solamente contra misericordia, y charidad.

Bañ. 2. 2. q.32. ar. 6. dub.2. circa finem

La quinta difficultad es: si en la extrema necessidad, quãdo vno esta obligado a dar lymosna de precepto, cumplira prestando lo necessario, o vendiendoselo, esperando por la paga a quando tenga comodidad de pagar.

En esta difficultad Adriano tiene, que cumple con el precepto prestando, y que despues quando tuuiere possibilidad esta obligado a restituyrlo a el que se lo presto. Esto mismo tiene Nauarro, y Couarruuias. La razon es: porq̃ este tan solamente esta obligado a remediar la necessidad del que esta en extrema necessidad. Y es cosa clara, que se remedia la necessidad prestandole, o esperandole la paga. Luego no esta obligado a darselo de gracia. Y si alguno dixere, que esta obligado a dar lymosna, se responde, que muy buena lymosna es prestar a el que tiene necessidad.

Adria. in 4 in materia de restit.

Nauarr. in manu. c.24 n.5. Couar. in reg. peccatũ 2.p. §.2. nu.3.

En esta difficultad se ha de aduertir, que la extrema necessidad puede ser en dos maneras. La primera es: quando es extrema necessidad absolutamẽte, y a boca llena, de suerte, que esta tan pobre, que no tiene cosa alguna aqui, ni en otra parte. La segunda manera de necessidad es, quando vno absolutamente es rico, pero no tiene en este lugar con que remediar su necessidad, aunque la tiene en otra parte. Esto supuesto.

Digo lo primero, que quando la necessidad extrema es de la primera manera, ay obligació de dar graciosamente, lo que se da para remediar la necessidad, y no se cumple prestando. Esta es comun sentencia de todos los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Bañez, y tienela Soto, y Sarmiento, y Cordoua. La razon es: porque entonces corre el precepto de lymosna, como lo enseñan todos los Doctores. Y la lymosna es vna donacion graciosa, ordenada a remediar las necessidades del pobre. Luego no se cumple con prestar, ni el prestar propriamẽte es lymosna. Esto se confirma: porque en semejante extrema necessidad todas las cosas son comunes. Luego obligacion ay de darlas, y no solamẽte de prestarlas.

D. Thom. & Bañez. 2.2. q.32. art.6. dub.3. Soto li. 4. de iust. q.7. art.1. ad 4. Sar. 2.p. de redd. n. vni. 4. n.5 & 6. Cord. lib.1. q.26. ad 7.

Digo lo segundo: que si la extrema necessidad es de la segunda manera, se cumple muy bien prestandolo, o vendiendolo al fiado. En este caso tiene verdad la sentencia de Adriano. La razon es: porque en el tal caso absolutamẽte tiene como remediar su necessidad. Lo mismo se ha de dezir, quãdo vno no tiene al presente cosa alguna, pero tiene fuerças, è industria, y arte como poder grangear de comer: entonces se cumple prestandole, o vendiendole lo necessario, y esperando por la paga. Ha se de aduertir en la primera necessidad, que el q̃ toma las cosas que se consumen con el vso, como es el pan, la carne, y el vino, no esta obligado a restituyrlas despues: pero si tomasse vna cosa que no se gasta con el vso, estaria obligado a boluerla a su dueño. Pongo exẽplo. Tuuo vno

Digitized by Google

vno necessidad de vn cauallo para huyr, passada la necessidad halo de boluer a su dueño. Porque aquel cauallo en la tal necessidad no fue comun mas q̃ quanto a el vso, porque no tuuo necessidad de mas.

A la razon de dudar se responde muy bien que en la extrema necessidad absolutamẽte estamos obligados a socorrer la necessidad no de qualquiera suerte, sino dando lymosna.

De la resolucion de esta duda se colige la resolucion de otra duda: y es, si es licito cõprar a vn hombre, que esta en extrema necessidad, para que con el dinero se remedie. La razon de dudar es la misma, que en la duda passada. La qual se confirma: porque cõ el dinero, queda fuera de extrema necessidad. Luego es licito. *Nauarr. in man. c.23. n.63.* En esta difficultad Nauarro tiene, que es licito comprarle, y que se cumple remediandole de esta manera su necessidad.

A esta duda se responde, que lo contrario es cierto y es comun sentencia de todos los Doctores. La razon es: porque estoy obligado a socorrerle, y no a comprarle. A la razon de dudar se responde: que estoy obligado a sacarle de la extrema necessidad por donaciõ graciosa, y liberal, y dandole lymosna, y no comprandole.

Duodecima conclusion. No solamente en extrema necessidad ay precepto de dar lymosna de lo superfluo, sino tambien en la graue necessidad. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar alegado, particularmẽte el Padre Maestro Bañez y Cayetano, lo mismo tiene Couarruuias, y Cordoua. *In d.eb.1. et ibidẽ. ar. lib.3. va. c.24. do. lib 1. 16.* Prueuase lo primero de lo que dize San Iuan, que el que tiene bienes de este mundo, y vee, que su hermano tiene necessidad, y cierra las entrañas de misericordia para el, como puede ser que la charidad de Dios este en el? Esto principalmente tiene verdad, quãdo vno esta en gran necessidad, y el otro tiene cosas superfluas para su estado.

Luego en el tal caso obligacion ay de dar lymosna. Lo segundo se prueua: porque quando vn hombre esta en graue necessidad, esta escusado de restituyr lo que deue: y el acreedor no tendria razon en querer, que le restituyesse. Luego señal manifiesta es, que en tal caso ay precepto de dar lymosna. De suerte, que ay precepto de dar lymosna en extrema necessidad de lo superfluo, y de lo necessario para el proprio estado, y en la graue necessidad ay precepto de dar lymosna de lo superfluo, y demasiado.

La difficultad es, si enel tal caso satisfara vno prestãdole, o vendiendole lo necessario, y esperandole por la paga para quando tenga con q̃ poder pagar. La razon de dudar es la misma q̃ en la extrema necessidad. Porque con esto se socorre sufficientemente a la necessidad de el proximo. Esto se confirma: porque en la extrema necessidad, que no lo es absolutamente, sino en este lugar, se satisfaze prestando, o vendiendo, esperando por la paga. Luego mucho mejor tẽdra esto verdad en la graue necessidad, que no es tan vrgẽte. Adriano y los Doctores que tienen, que en extrema necessidad se satisfaze al precepto de dar lymosna, prestando, o vendiendo de la manera dicha, consiguientemente han de dezir, que en el caso de la duda se cumple con lo mismo: y esto con mas fuerça. Esta sentencia en el caso, q̃ vamos platicando, no la tengo por improuable. Porque en el tal caso, el que esta en la graue necessidad no tiene derecho para tomar lo superfluo. Porque enel tal caso no son las cosas comunes.

A esta duda ha se de responder, que toda via me parece que es mas prouable, que en este caso no se cumple prestando, o vendiendo de la manera dicha: sino que es necessario, darlo de gracia. Porque en tal caso ay obligaciõ de remediar la tal necessidad, dando lymosna: y la lymosna es graciosa donacion. Luego ha se de dar de gracia. Esta es la comun sentẽcia. A la razon de dudar se ha de responder de lo dicho: que el que tiene superfluo esta obligado a remediar la necessidad dãdo lymosna graciosa. A la confirmacion se responde facilmẽte, que el que esta en extrema necessidad de la manera dicha, absolutamente no padece la tal necessidad. Porque tiene bienes en otra parte: y ansi basta remediar su necessidad prestãdole, o viendole al fiado, pues el lo puede pagar despues.

La segunda difficultad es, si en graue necessidad esta el hombre obligado a dar lymosna debaxo de precepto, de las cosas conuinientes a su estado. La razon de dudar es, porque muchos estan en graue necessidad, como los que estan en las carceles, o captiuos, o en otras graues necessidades, que se podrian remediar de las cosas necessarias, y que pertenecen a el proprio estado, y no se remedian. Luego señal clara es, que no ay precepto. En esta difficultad Cayetano enseña, que no ay precepto de dar lymosna, y parece ser doctrina de Sancto Thomas, aunque no lo dize muy claramente, sino dize, que no parece que ay precepto. *Caieta in sum verb. eleemosyna, & in opusc. de hoc, folio 76*

A esta difficultad mi parecer es, que lo contrario es muy mas prouable, y mas conforme a la doctrina de los Sanctos. Esta sentencia tienẽ comunmente los discipulos de Sãcto Thomas en el lugar citado, particularmente Victoria, Cano, Soto, Sotomayor, y Bañez, y esta misma sentencia tiene Adriano, y en fauor de ella cita a Paludano. *D Tho. quod lib. 9. ar. 15. Bañ. d. 4. Adria. quod lib. 12. ar. 2. conclu. 2. Palud. in 4 dist. 15 q. 3.* Declaremos mas en particular los casos, y luego prouaremos la resolucion. Esta vn hombre en peligro de perder su estado, de lo qual se seguira vna gran miseria a el y a los de su

Digitized by Google

de su casa y familia: y ay otro hombre, q̃ tiene todo lo necessario para su estado. Y lo necessario para su estado, no es cosa que cõsiste en vn punto, ni es cosa indiuisible, sino que quitãdo treynta ducados, o quarenta, o añadiendolos no hazen superfluo ni necessario. En el tal caso la resolucion es, que esta obligado debaxo de pecado mortal a dar lymosna, ya socorrer la tal necessidad. Lo mismo digo, si vno esta en la carcel muy largo tiempo, y saliendo de ella puede sustẽtar la muger, y hijos: y de otra suerte todos estarian en miseria, en el tal caso ay obligaciõ de precepto de dar lymosna de aq̃llo necessario, y remediarle para que salga de la carcel. Lo mismo es, si lleuan a vno captiuo, y cõ vna mediana lymosna le puedo remediar aquella necessidad graue, estoy obligado a hazer lo de lo necessario, y conueniente a el proprio estado. Esta resoluciõ ansi declarada prueua el P. M. Bañez muy a la larga en el lugar citado. Hase de prouar con las razones que hizimos por la conclusion duodecima: porque las mismas, y con la misma fuerça corrẽ en este caso. A la razon de dudar se ha de responder, que los que no lo hazen cõforme a esta resolucion, pecan mortalmente.

La tercera difficultad es: si en el tal caso se cumplira prestando, o vendiendo al fiado.

A esta duda se responde, ser bien prouable, que en el tal caso se cumple prestando, o vendiendo a el fiado. Esto enseña el M. Bañez en la primera conclusion de la duda citada, adõde dize que se cumple dando lymosna de gracia, o prestando. La razon es: porque no es tan cierto que en este caso aya precepto de dar lymosna. Luego basta remediar la necessidad de el proximo, de qualquiera suerte que sea.

La quarta difficultad es: si vno esta en graue necessidad de tal suerte, que ha caydo de su estado, y ha venido a vn estado inferior, si el hombre rico estara obligado a leuantarle, y reduzirle a su primer estado. Es exemplo en vn Hidalgo, que tenia muy buena hazienda, y por desgracias, y aduersos sucessos ha venido a perderla, y ha caydo de su estado. La duda es, si aura obligaciõ en el rico de reduzirle a su proprio estado. La razon de dudar es: porque este tal esta en graue necessidad. Luego ay obligacion de reduzirle a su proprio estado.

A esta difficultad se responde, que no ay obligacion de precepto de reduzir el tal a su proprio estado. Esta doctrina es comun entre los Doctores, particularmente de el Maestro Bañez al fin de la duda citada. Prueuase de el vso comun de todos los fieles, que no hazẽ escrupulo de no hazer semejante lymosna. Luego no ay tal obligacion.

A la razon de dudar se responde, que el tal ya no esta en graue necessidad, respecto de su estado. Porque el estado que tiene de asiento es aquel inferior, a el qual vino por los varios sucessos. Todas estas cosas se han de mirar cõ charidad, y con prudencia. Lo que esta dicho de el que ha caydo de su estado, y venido a otro inferior, se ha de dezir tambien de el que esta captiuo, sino fuesse que viesse peligro en la Fè.

La quinta difficultad es, que cosa sea extrema, y graue necessidad, para que se eche de ver, quãdo obliga el precepto de la lymosna. En lo que toca a la extrema necessidad, ya hemos dicho, que cosa sea, y quãtas maneras aya de extrema necessidad. Y ansi de esto no ay q̃ tratar mas en particular. Toda la difficultad es de la graue necessidad. En esta difficultad algunos Doctores con Cayetano enseñan, que la graue necessidad no consiste en vn puncto indiuisible. Y lo necessario para el proprio estado tampoco consiste en vn punto indiuisible. Por lo qual dizen estos Doctores que esto se deue dexar al juyzio, y prudencia Christiana de el rico. El qual si quisiere mudar, o acrecentar su estado no por auaricia, ni en fraude de los pobres, mas porque entiende le conuiene por algunos buenos, y honestos fines, no tiene que escrupulear. La razon de estos Doctores es: porque todo lo q̃ le es necessario para traer se con mas pompa, y authoridad, no es superfluo. Esto tiene en particular el Padre Fray Manuel Rodriguez. De donde infiere, que ay pocos seglares, que esten obligados a dar lymosna en graue necessidad de lo superfluo a su estado. Su razon es: porque ay pocos q̃ no quieran acrecentar sus casas, o viuir con mas authoridad, para honra suya, y de sus hijos.

Man. Ro in sum. c. 194. conclusio. 2.

A esta duda se responde, que esta sentencia no me parece verdadera, ni la razon conueniẽte: Porque si esto fuesse verdad, nunca estariamos obligados debaxo de precepto a dar lymosna de lo superfluo. Porque todos podian pretender tener mas alto estado, y acrecentar su casa. Lo qual en ninguna manera se ha de dezir. Particularmente, que queda determinado, que ay precepto de dar lymosna en la graue necessidad: no solamẽte de lo superfluo, sino de lo perteneciente, y necessario a su proprio estado. De suerte, que el precepto obliga certissimamente a dar lymosna de lo superfluo a su proprio estado. Y lo necessario para el, no se ha de mirar de las torres de viẽto, que pretende el rico edificar, sino de lo que real, y verdaderamente tiene. Vn Mercader rico ha de mirar su necessidad de el estado de Mercader, y no de el estado de Cauallero, que pretẽde tomar. Y lo mismo es de los demas. Graue necessidad sera como ya queda dicho, quãdo vno dentro de su estado, y conforme a el padece graue necessidad. Por lo qual el hõbre, que por su pobreza, y necessidad no puede estar, ni tratar con los de su estado, y condiciõ

se dize

Digitized by Google

se dize estar en graue necessidad. De dõde se sigue, que quando en vn testamento se manda, que se distribuya cãtidad de dineros entre los pobres: se puede dar de ellos a vn hombre noble, el qual, aunque tiene que comer, por su pobreza no puede conuersar, ni tratar con los de su calidad, y condicion. Ansi lo enseñan comunmente los Doctores, y particularmente Baldo.

Bald leg. si quis ad de li minadum.

Tercia decima conclusion. En las necessidades comunes y ordinarias prouable cosa es, q̃ el hombre no esta obligado debaxo de precepto a dar lymosna de lo superfluo, sino que tã solamente es consejo: pero mas prouable es, q̃ ay precepto. Cierta cosa es, y aueriguada, que en las comunes necessidades no ay precepto de dar lymosna de lo necessario, y perteneciẽte a el proprio estado. De lo superfluo era la difficultad, que queda resuelta con esta conclusion.

La primera parte de ella tienen graues Doctores Alexandro de Ales, Gabriel, San Antonino, Turrecremata, Durando, y algunos Sumistas. Pruevase lo primero: porq̃ de otra suerte condenariamos muchos, que no dan lymosna, y nunca seria licito subir a mas alto estado. Lo qual no lo condenan los Theologos. Y seria tambien illicito, y pecado mortal hazer combites y banquetes superfluos. Porque de lo superfluo estan los hombres obligados a dar lymosna en las comunes necessidades, que siempre ay.

Alex. 4. par. q. 1 1 3. me 1. Ga. a. in 4. dist 16 q. 4. tit. 5. D. Anto 2. part Theo. tit. 1 ca 24 Tur sũ. decre. tũ. d. 4 5. in c. sicut Du. in 4. dist. 1 5. q. 6. Sum in verb. eleemo.

Lo segundo se prueua: porque el precepto de dar lymosna es affirmatiuo, que obliga en caso de necessidad. Y por tener vno superfluo no se sigue de ay, que es el tiempo de la necessidad. Luego no obliga el precepto. La segunda parte tiene Sancto Thomas, y todos sus discipulos particularmente Caytano, y Victoria, y Soto, y Cano, y Sotomayor, y Bañes, y Palude, Ricardo, Adriano, y otros muchos, q̃ cita Bañes. Prueuase lo primero: porque por derecho natural todas las cosas son comunes. Y por derecho de las gentes se hizo la diuisiõ de las cosas: la qual seria injusta, sino se huuiera hecho cõ aquella condicion, que lo superfluo se diesse a los pobres. Porq̃ era contra razon, que vno tuuiesse necessidad, y hambre, y el otro tuuiesse muchas cosas superfluas. Luego obligacion ay de dar lymosna en tal caso. Lo segundo se prueua, porque no ama a el proximo teniendo obligaciõ de amarle el que sin detrimento suyo le puede ayudar, y no le ayuda. Luego obligacion de precepto ay de dar lymosna en semejante caso.

D. Tho. 2. 2. q. 32. art 6. Bañ. dub. 2. Pal. in 4. d. 15. q. 3. Ric. eadẽ d. art. 2 q. 2. Adri. in 4. in mater. de restit. in dub. an Ecclesia. Sli radi- cũ in 2. a en ela.

Quarta decima conclusiõ. Obligaciõ ay, so pena de pecado mortal de socorrer alguna necessidad corporal, aunque no sea muy graue, si de ella pendiera alguna necessidad espiritual: porque de alli se sigue offensa de Dios, y esto pudiendo lo hazer con poco detrimento de su persona, honra y hazienda. El exemplo es en vna muger, que por necessidad viue mal, y otra persona la puede remediar teniendo la en su casa, y acudiendo a sus necessidades, y queriendo ella y teniendo ella desseo de remediarse: porque se vee cõbatida por no estar recogida. En este caso pudiendose remediar esta necessidad con tan poco detrimẽto, ay obligacion de remediarla sopena de pecado mortal. Esta conclusion enseñã algunos Doctores. La razon es, porque en este caso parece, que corre el precepto de la lymosna: pues se puede remediar tan facilmente vna necessidad espiritual. No remediandose, no se entiende bien como este tal tenga charidad, y amor de Dios. Esto se confirma, y declara: porque si tã facilmente puedo yo euitar la injuria, y agrauio de Dios, que se le haze, y no tenga amistad con Dios. Esta conclusion se entiende, quãdo huuiesse, certidũbre de que esta necessidad se remediaria de esta suerta. Porq̃ sino huuiesse alguna prouabilidad, o esperança, no pecaria talmente, sino tan solamente venialmente, como lo enseña Sancto Thomas, y Cordoua.

D. Tho. 2. 2. q. 33. a. 2. ad. 4. 2. Cor. de ca sib. q. 56. Cord. q. 72. de casibus.

Quinta decima conclusion. Quando el testador manda en su testamento, que cierta cantidad de hazienda se reparte entre sus pariẽtes pobres; en la tal lymosna hã de ser preferidos los mas propinquos en parentesco a los que no lo son, aunque los otros sean mas pobres, y necessitados. Esta conclusion enseña Cordoua y cita a otros Doctores. La razon es, porque conforme a razon, y a el precepto diuino los parientes mas cercanos se han de querer mas. Luego ha se de entender, que el testador quiso acudir mucho mas a su necessidad. Esto se entiende, sino fuesse, que el mismo testador en el testamento declarasse lo contrario.

La difficultad es acerca de esta conclusion, si fuessen dos parientes, y igualmente pobres: y la vna esta en el tercero, y la otra en el quarto grado: y la que este en el quarto grado esta muy propinqua a remediarse, si le dan aquella lymosna, y no lo esta la que esta en el tercero. La duda es, si se podra dar la tal lymosna a la q̃ esta en el quarto grado. La razon de dudar se hã de tomar de la conclusion: porque siempre se hã de dar la tal lymosna a el pariẽte mas propinquo. Luego no es licito darla a la que esta en quarto grado.

A esta duda se responde: ser cosa muy prouable cõsiderada esta circunstancia, que se puede dar a la que esta en el quarto grado. Esto enseña Cordoua en el lugar citado: y le siguen otros Doctores. La razon es: porque no siendo tan cercano el parentesco, se puede muy bien colegir por equidad, que fuera esta la voluntad de el testador en el tal caso: y que si el estuuiesse presente lo haziera ansi. De lo qual se respõ de

Digitized by Google

de facilmente a la razõ de dudar. Pero aduiertase cõ el mismo Cordoua, que lo trae de Syluestro, que las personas legitimas, y parientas legitimas, han de ser siempre preferidas a las que no lo son.

Decima sexta conclusion. El que tiene authoridad, y puede repartir alguna lymosna entre pobres, la puede aplicar asi y a sus deudos, y allegados, si ellos en realidad de verdad son pobres, y conforme a su pobreza, y como reparte con los demas pobres. Esta conclusion enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos. La razon es: porque el es pobre, y sus deudos pobres, y no ha de ser el de peor condicion, que los demas pobres.

D. Tho. 2. 2. q. 32. art. 9. & ibi Caie.

La difficultad es, quando el testador encomiẽda a vn pobre, que de y reparta en pobres cierta cantidad de dinero, si este tal se la podra aplicar a si. La razon de dudar es: porq̃ parece, que no le queria aplicar a el tal lymosna, pues encomienda que la reparta. En esta difficultad algunos Doctores enseñan, que no podra aplicarse asi esta lymosna. Dizen mas, q̃ si fuesse tan grande su necessidad, que no se le auia de aplicar asi, sin consejo de el confessor. Esto enseña el M. Aragõ en el lugar inmediatamente citado de Sancto Thomas, y lo sigue Fray Manuel Rodriguez.

Manuel Rodrig. c. 194. conclu. 8.

A esta difficultad digo lo primero, que si el testador no sabia, que era pobre, aquel aquien se lo encomendaua, podra muy bien aplicarse asi la lymosna. La razon es: porque la intencion de el testador no fue, sino que se diesse a pobres: y el es verdadero pobre: y no lo excluyo por encomendar le el repartir la lymosna: porque no sabia que era pobre.

Digo lo segundo que aunque es prouable, lo que dizen estos authores, con todo esso me parece bien prouable, que se podra aplicar a si esta lymosna. La razon es: porque por encomendarle el repartir la lymosna, no es visto el excluyrle de ella, si el en realidad de verdad era pobre. Lo qual se entiẽde aunque el testador supiesse, que era pobre. Declaremos mas esto. El tal testador tan solamente pretẽdio hazer vna obra de lymosna. Y esta obra de lymosna se halla muy bien aplicando se a si la lymosna pues es pobre. Luego cũplese muy biẽ con lo que mando el tal testador. Delo qual se responde a la razon de dudar.

Sera necessario dezir alguna cosa de la obligacion, que tienen los Ecclesiasticos a dar lymosna.

Decima septima conclusion. Los Obispos por razon del estado de perfection, que professan, estan obligados cõ mas estrecha obligaciõ de charidad a ser misericordiosos, y lymosneros para sus subditos: no solamente en las cosas espirituales, sino tambien en los bienes temporales, que se ordenan a los espirituales: ora tengan los Obispos patrimonio, ora bienes ecclesiasticos, ora sean señores, o tan solamente despenseros. Y sino tienen cosa alguna estã obligados a pedir a los ricos para dar a los pobres. No disputamos agora si los Obispos son señores, o despenseros. De lo qual se dira despues. Esta conclusion tienen todos los Doctores discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos el M. Bañes, y Victoria, y Soto, y Nauarro, y Sarmiento. Prueua esta conclusiõ el Maestro Bañes muy a la larga con muchos testimonios de Escriptura, y Sanctos. Vna razon basta para aqui. Los Obispos de officio proprio estan obligados a poner la propria vida a peligro en muchos casos por la salud espiritual de sus ouejas: en los quales no estã obligados los demas Christianos, porque no estan obligados a tener tan perfecto acto de charidad. Y es assi, que innumerables vezes peligra la salud espiritual de las almas por la pobreza, como lo enseña muy bien el Padre Maestro Soto en el lugar citado en el articulo quarto en la segunda conclusion. Luego los Obispos estaran obligados a acudir a este peligro, y no dexar las ouejas en las garras de el lobo, sino acudir con copiosas lymosnas. Y aunque sea ansi, que no aya necessidad de dar lymosna por el peligro espiritual de las almas, contodo esso tienen obligaciõ de hazer lymosnas por otro titulo mas particular, que es la perfection de el estado, por el qual tienen obligacion de ser exemplo de toda virtud. Esto auiã de aduertir los Obispos y hazer grandes lymosnas.

D. Tho. 2. 2. q. 32. art. 6. Bañes dub. vlt. Scot. libro. 10. de iustit. q. 4. specialiter art. 3. Nauar. sup. ca. final. 17. quast. 1. Sarmiento.

Decima octaua conclusion. Los Obispos en razon de serlo estã obligados con mayor obligacion a dar lymosna en los casos, q̃ diximos, que los demas Christianos estã obligados a dar lymosna. De tal suerte, q̃ sino dan lymosna en los tales casos, pecan mas grauemente, que los demas fieles: y es notable la grauedad. De suerte que se ha declarar en la confession. En esta conclusion han de conuenir todos los Doctores citados por la conclusion passada. La razon es clara, porque los Obispos estan obligados con mas estrecho lazo a dar lymosna, como queda determinado en la conclusion passada. Si los Obispos estan obligados sopena de pecado mortal a dar lymosna en mas casos que los demas fieles, o si estã obligados de iusticia, dirase luego en las conclusiones, que se siguen. Hasta agora es cierto: que estan obligados mas estrechamente por la virtud de la charidad, y misericordia, que los demas fieles.

Decima nona conclusion. Si en alguna Yglesia, o Obispado cõstasse ciertamente, que ay algunos bienes temporales diputados por alguna causa, o razõ para el vso de los pobres, es cosa cierta, que los tales bienes se deuen de iusticia a los pobres: y el que coge los tales bienes se los deue aplicar a los pobres de iusticia,

cia,

Digitized by Google

cia, ora ſea el Obiſpo, ora el proprio Parrocho, o el Mayordomo, o otro qualquiera. En eſta conuienen todos los Diſcipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, y particularmente Bañez en la ſegunda concluſion. La razon es: porque aquellos bienes los dexaron los dueños para los pobres. Luego obligacion ay de juſticia de darſelos: y ſino ſe los dieſſen, auria obligacion de reſtitucion. Porque aunque es aſsi, que reſpecto de el ſeñor, que ſe los mando fueſſe obra de miſericordia, pero reſpecto de el Obiſpo, y de los demas, que ſon Deſpenſeros, ay obligacion de juſticia comutatiua.

Vigeſima concluſion. El Obiſpo, y los demas Miniſtros Eccleſiaſticos ſon verdaderos ſeñores por ſu tiẽpo de los bienes que no ſon muebles, y que eſtan diputados para el ſalario de los tales Miniſtros. Eſta concluſion es certiſsima, y la enſeñan los Doctores citados. La razon es: porque los ſeñores antiguos dieron eſtos bienes, y en alguna manera los vincularon, para que de ellos ſe ſuſtentaſſen los Miniſtros de la Yglesia. Luego de eſtos bienes tienen verdadero dominio.

Vigeſima prima concluſion. El Obiſpo, y qualquier Miniſtro Eccelesiaſtico, como no ſea Religioſo, es verdadero ſeñor de los reditos de cada año, que eſtan diputados para ſu proprio officio. Eſta tiene Sancto Thomas, y el Padre Maeſtro Soto: el qual la prueua muy efficazmente. Y lo miſmo tienen los Diſcipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Bañez en el lugar citado. Prueuaſe de el comun conſentimiento de todos los fieles. Eſta concluſiõ ſe declarara, y prouara mas en las ſiguientes.

D. Tho. 2. 2. q. 187. a. 7
Sotus li. 10. de iuſt. q. 4. ar. 3.

Vigeſima ſecunda concluſion. Los Obiſpos no eſtan obligados de juſticia a dar lymoſna a los pobres: de ſuerte que ſino la dan, no eſtan obligados a reſtituyr. Eſta concluſion es comũ de todos los Theologos en el lugar citado cõtra Nauarro en aquel tratado de redditibus Eccleſiaſticis, en el qual habla muy eſcrupuloſamente. Prueuala el Padre Maeſtro Soto en el lugar citado con muy efficaces argumentos: Prueuaſe aqui breuemente: porque es regla de derecho, que en duda mejor es la condicion de el que poſſee. Y es coſa cierta que los Obiſpos poſſeen ſus bienes: y no ay razon en contrario conuenciente en ſus reditos annuales eſtar incluyda la parte de los pobres. Luego los Obiſpos no eſtã obligados de juſticia a dar lymoſna, ſino de ſola miſericordia.

Vigeſima tercia concluſion. Los demas Eccleſiaſticos en ſu manera eſtan mas obligados a hazer lymoſna, y mayores lymoſnas, que todos los demas ſeglares, ſiendo las coſas iguales. Quiero dezir, ſi tienen igual renta. Eſto enſeñan todos los Theologos en el lugar citado, particularmente Bañez. La razon es: porq̃ los Eccleſiaſticos ſe ſuſtentan de los bienes que ſe dan a Chriſto, y eſtá en eſtado mas perfecto. Luego por razon deſtos dos titulos, eſtá obligados a hazer mayores lymoſnas. Principalmente los Curas, que por ſerlo eſtan obligados a ſer mas exemplares. Eſtos tales ſi tienen grandes reditos de cada año, eſtan obligados a hazer lymoſnas copioſas en ſus Yglesias, y a ſus ſubditos, los que tuuieren neceſsidad. Porque aunque es verdad, que por la adminiſtracion de los Sacramentos ſe les deue ſalario competente de juſticia: con todo eſſo el tal ſalario muchas vezes es muy abundante, y en alguna manera exceſsiuo: como quando vn Cura tiene dos mil, o tres mil ducados. Por lo qual ſe les da el eſtipendio tan abundante por la dignidad, que tienen: y para que en ſu manera ſean padres de los pobres. Verdad es, que los Eccleſiaſticos ſon verdaderos ſeñores de ſus reditos annuales, como lo es el Obiſpo: y anſi no eſtá obligados a dar lymoſna de juſticia comutatiua, y ſino la dieren no eſtá obligados a reſtituyr.

Bañ. cõcl. 6.

Vigeſima quarta concluſion. Los Obiſpos Religioſos, no tienen dominio ni bienes proprios, ſino meramente ſon Deſpenſeros de los reditos de cada año. Eſta concluſion es comun entre todos los Doctores en el lugar citado, particularmente el M. Bañez en la vltima concluſion: y tienela Sancto Thomas. La razon es: porque el voto de pobreza no tiene repugnãcia ninguna con la dignidad Epiſcopal. Porq̃ todo lo q̃ puede hazer el Obiſpo ſeglar acerca de ſus bienes, puede hazer el Religioſo diſpẽſandolos prudentemente. Luego el Obiſpo Religioſo ſe queda con el voto de religion, y pobreza, y por cõſiguiente no ſon ſeñores de ſus bienes.

D. Tho. 2. 2. q. 18. art. 8.

Vigeſima quinta concluſion. Los Obiſpos eſtan obligados a dar lymoſna, ſopena de pecado mortal en las comunes neceſsidades. De ſuerte, que no ſolamente eſtan obligados con mas eſtrecha obligacion, ſino tambien en mas coſas. Declaramos eſta concluſion, No podemos ſeñalar cierta, y determinadamente la cantidad de lymoſna, que eſta vn Obiſpo obligado a dar, de ſuerte, que no eſte obligado a dar mas. La razon es: porque el officio de el Obiſpo es muy alto y de gran perfection, y no ſe puede determinar de el todo ſu obligacion a dar lymoſna. Deſpues de auer dado alguna parte de ſu hazienda, puede ſer que eſte obligado a mas, y mas haſta poner la vida. Pero eſtos caſos ſon raros. En las comunes neceſsidades han de ſer padres de los pobres, y de las vuidas. Por lo qual ſi los Obiſpos en las comunes neceſsidades no hazen grandes, y copioſas lymoſnas, no eſtan en eſtado de ſaluacion. Han de ſer grandes y copioſas conforme a la grãdeza de los reditos annuales que tuuieren. No han de ſer las lymoſnas iguales en todos: ſino

Digitized by Google

sino cada vno ha de dar lymosna cõforme a la cantidad de hazienda de su Obispado. El Arçobispo de Toledo mas copiosas lymosnas ha de hazer, que no el de Seuilla, que tiene menos rẽta: y assi de los demas. Parece muy bien la regla, que pone el Padre Maestro Bañes para los Obispos, que tienen gruessas haziendas, como son los de Espeña, y otros. La regla es, que los tales Obispos, en las comunes necessidades de sus Obispados estan obligados a dar en lymosna la quarta parte de sus rentas. Y si no la dan estan en estado de pecado mortal: y no les hã de absoluer. Dixe en las comunes necessidades, porque en otras mas graues, q̃ suele auer en tiempo de peste, o de hãbre, o de muchas enfermedadas, estan obligados a dar mayores lymosnas conforme a la necessidad de los pobres, que son sus proprias ouejas. Es en tanto grado verdad: que algunas vezes estan obligados a dar lymosna de las alhajas de su casa y de los vasos de plata. Y esto quando fuere necessario para la necessidad de el pobre.

Vigesima sexta conclusion. Que se sigue de las passadas. Los Obispos estan obligados a inquirir los pobres, y necessitados de su Obispado para hazer les lymosnas, o procurar que se los hagan, y no cumplen con dar lymosna a los pobres, que se la pidieren, que esto tambien lo hazen los demas fieles. Esta conclusion enseñã comunmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. Prueuase, porque los Obispos son padres espirituales de los subditos, que estan obligados a procurar su salud espiritual. Y muchas vezes acõtece, q̃ la salud espiritual se impide por la pobreza. Luego por esta razon esta obligado el Obispo a ser solicito, y inquirir los pobres y enfermos de su Obispado, para que los traten con piedad y charidad. Aduiertase que el Obispo no esta obligado a conocer por si mismo todos los pobres de su Obispado. Porque esto moralmẽte es impossible: pero esta obligado a saber el estado de cada lugar de su Obispado, si ay ricos, y si ay pobres, para que se remedien sus necessidades, y procurar el modo de remediarlas. Puedese hazer esta diligencia, y inquisiciõ por los mismos curas. Por la pascua se suele hazer diligencia de los que se han confessado, y se haze catalogo de ellos, y de los que no lo han hecho, y lo traen a el Obispo para que se castiguen los que no se han confessado: de esta misma suerte puede hazer el Obispo diligencia de los pobres, y necessitados para hazerles bien. Y como hazen diligencia por sus fiscales de los amancebados de su Obispado para multarles, y hazen muy bien, ansi tambien estã obligados a hazer diligẽcia de los pobres, y necessitados para socorrer sus necessidades. Y de otra manera no cũplen con su officio.

La difficultad es acerca de estas conclusiones: porque dizen los Obispos, que la quarta parte, q̃ auian de dar de lymosna en las comunes necessidades, se la echan en pensiones: las quales pone el Papa en hombres necessitados y que siruẽ a la Iglesia. De suerte que los Obispos se escusan diziẽdo, que lo que auiã de dar en lymosna se lo coge el Papa, que es supremo padre de los pobres, y lo aplica a pobres o necessidades de la Iglesia. Esta escusa he oydo yo mismo a alguno, o a algunos Obispos de este Reyno.

A esta difficultad digo lo primero, que esta razon no corre en los Obispos, que no tienen pension ninguna, o si la tienen, es muy corta. Por lo qual estos tales estaran obligados a hazer las dichas lymosnas.

Digo lo segundo, que aunque tengan entera la pension no es bastante y sufficiente escusa: porque las rentas de los Obispos son muy gruessas, y la obligacion que tienen por razon de el estado es muy grande, y asi quedan con la obligacion de dar lymosna. De suerte, que despues de puesta la pension, y sacada de la renta de el Obispo, de lo que resta tiene obligacion de dar la quarta parte en lymosna, por razõ de el estado de perfection q̃ tiene, y por ser padre de pobres. Vemos claramente, q̃ los Obispos pagadas sus pensiones les sobra mucha cantidad de hazienda, de la qual muchas vezes hazen mayorazgos, y otras obras seculares. Y otros con gran escandalo de el Reyno en tiempo de grandes necessidades tienen encerradas muchas fanegas de trigo, o muchos millares de ellas para venderlo rigurosamente sin acordarse de su estado, y que son padres de los pobres.

Vigesima septima conclusion. Los ecclesiasticos, que tienen rentas ecclesiasticas pueden muy bien gastar de los bienes de su patrimonio, y hazer donaciones, aunque sean prophanas. Puede ser, que la tal donacion sea peccado por otro camino, y conforme a la prophanidad que huuiere en ello: pero no pecca por gastar el tal patrimonio. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados, y muy particularmente Nauarro. *Nauarr. in manu. c.17. nu.94.*

La razon es clara: porque los ecclesiasticos en toda sentencia son verdaderos señores de los tales bienes. Luego pueden los gastar conforme a su voluntad, como si fueran seglares. Aduiertase, que lo mismo se ha de entender de los bienes, que les dan por el estipendio de las missas, o confessiones, o perdicaciones, o administracion de Sacramentos, o por el seruicio que hazen en alguna Iglesia, al qual no estan obligados por razõ de sus beneficios, y de los bienes patrimoniales auidos por via de herencia, o donacion. Porque los tales bienes Ecclesiasticos, ya son como patrimoniales, y son señores de ellos.

Vigesima

Digitized by Google

Vigesima octaua conclusion. Licito es a los Beneficiados de sus bienes Ecclesiasticos hazer donaciones remuneratorias a sus pariẽtes y deudos, y a sus criados, en recõpensacion de seruicios que les han hecho, y hazer donacion delos mismos bienes para otras obras pias, aũque sea en el articulo dela muerte: y puedẽ reseruar alguna cantidad para q̃ despues de su muerte se distribuya en obras pias. Esta conclusion tiene Nauarro enel lugar inmediatamente citado. La razon es, porque aunque es verdad q̃ los Ecclesiasticos tienen mas estrecha obligacion de dar lymosna, que los demas fieles, cõ todo esso son señores de sus bienes. Luego pueden muy bien cumplir con sus obligaciones, y hazer las tales donaciones, que son obligatorias.

La difficultad es acerca desta conclusion, si huuiesse graues y vrgentes necessidades, si podrian los tales Beneficiados de los dichos bienes hazer las tales donaciones. La razon de dudar es, porque aquellas obras son buenas, y en alguna manera obligatorias. Luego podra muy bien hazerlas.

A esta duda se responde, que si ay graues, y vrgẽtes necessidades, no puede hazer las tales donaciones. Esta sentẽcia tiene F. Luys Lopez. La razõ es, porque enel tal caso le corre obligacion de socorrer las tales necessidades. Luego no puede hazer estas donaciones cõ detrimẽto delos pobres. Si tuuiesse para lo vno, y para lo otro podria muy bien, y deuia acudir a ambas cosas: pero no pudiẽdo, ha de socorrer las tales necessidades. A la razõ de dudar se respõde de lo dicho, q̃ auiendo graues y vrgẽtes necessidades correles el precepto dela lymosna: porq̃ son padres delos pobres: y ansi por entonces no estan obligados a acudir a estotras obligaciones. Aduiertase, q̃ los Ecclesiasticos delos fructos de sus Beneficios, estã obligados mas estrechamente, q̃ los demas fieles de sus haziẽdas, como ya queda platicado. Lo qual se ha de entẽder, sacando de los mismos fructos lo q̃ fuere necessario para su congrua y decente sustentacion y de su familia. Delo qual se ha de ver Cordoua. Es necessario declarar qual sera la congrua y decẽte sustentacion de los tales. Congrua y decente sustẽtacion delos Beneficiados, y de su familia sera el sustento honroso, y honesto, cõforme a su calidad, y la calidad y valor del Beneficio, y tratãdose a si, y a su familia como a tal. El Cura como Cura, y el Canonigo como Canonigo, y assi de los demas. Pero no los hemos de estrechar de tal suerte y calidad, q̃ no puedan tener algunas recreaciones, y cõbites moderados, y dones, y presentes con moderaciõ hechos a personas honestas, en señal de remuneracion, y gratificacion y vrbanidad, y no a truhanes, o a personas semejantes. La razon es, porq̃ esto todo pertenece a la decente, y honesta sustentacion. Todo esto se ha de tassar conforme a la dignidad de la persona, y del Beneficio, y conforme al vso dela tierra donde viuen los tales Bẽneficiados. Los quales se hã de tratar honradamente para correspõder a la authoridad de sus officios. De lo qual se sigue, q̃ mas ha de gastar vn Canonigo, q̃ no vn Beneficiado, y vno muy Illustre mas que el q̃ no es tal, como se aduierte en el Concilio Basiliense. El exceso en estos gastos, si es pequeño es culpa venial, y si grande sera mortal. Y la cãtidad de las lymosnas q̃ han de hazer se ha de proporcionar con la renta del Beneficio. De suerte que esta obligado a dar mas copiosas lymosnas el q̃ tiene mas gruesso Beneficio. Tambien se ha de tener atencion a las necessides q̃ corren. Quando ay mayores necessidades, ay obligacion de dar mayores lymosnas. De lo qual todo se ha de ver el Padre Maestro Soto, que habla marauillosamente.

Luys Lopez in instructo. neg. li. 2. c. 47.

Cor. lib. 1. quaest. q. 18.

Concilio Basil. en. Vltima sess. 31.

Soto lib. 16. de iust. q. 4. art. 4.

De la conclusion se sigue, q̃ los Ecclesiasticos puedẽ dar de comer a sus deudos pobres, como a otros pobres: porq̃ por serlo no son de peor condicion. Puedenles ayudar y socorrer paraq̃ no caygã de su estado siendo decente: pero no los puedẽ hazer ricos, ni fundar enellos mayorazgos. Porque de otra manera no auria differẽcia entre ellos, y los seglares. Delo qual se ha de ver Nauarro: el qual trae vn resplãdeciente exẽplo de Pio V. gloria de la orden de Predicadores: el qual siendo Principe de la Iglesia, no quiso dotar a vna sobrina suya, mas que en mil ducados, aũque se lo pedian muy encarecidamente los Cardenales. Y dezia este Sancto, q̃ la casaua como a pobre, y q̃ para su estado era excessiua dote. Verdad es, que no se hã de condenar luego los Obispos q̃ hizieren algunas donaciones moderadas a sus deudos, si los mismos Obispos ahorran esto, quitãdo algo de lo necessario a su estado, tratandose decentemente, y lo que basta. Esto se entiende no auiendo escandalo, y no instituyendo mayorazgos, q̃ escandalizan. Principalmente tiene esto verdad en los Obispos ricos, en los quales pueden los Obispos acudir a los pobres, y a los deudos, como lo dize Cordoua en el lugar arriba alegado.

Nau tra. de reddi. eccle.

La difficultad es, de los deudos, o otras personas, que reciben donaciones grãdes delos Ecclesiasticos de la renta Ecclesiastica, si estã obligados a restituyrles. La razõ de dudar es: porq̃ el Concilio Tridentino dize, omnino interdicimus, totalmẽte prohibimos a los Obispos y Beneficiados acrecẽtar, y enriquecer a sus deudos. Luego los deudos no puedẽ lleuar las dichas donaciones. Esto se cõfirma: porque como queda dicho, los Obispos y Ecclesiasticos estan obligados a acudir a los pobres. Luego los que recibẽ las tales donaciones tienẽ obligacion de restituyrlas. Fray Luys Lopez enseña, q̃ los Obispos, y Ecclesiasticos, no estã obligados a restituyr a los pobres lo q̃ les quitan, dandolo a sus deudos, o a otros: pero los que reciben estas cosas estan

Cõc. Tri. ses. 25. c. 1. de reform.

Fray Luys Lopez in instr. neg. p. 2. c. 43.

Digitized by Google

estan obligados a hazer la dicha restitucion. Porque los que reciben los tales bienes de necessidad los reciben con las mismas cargas,que ellos estauan en poder de los tales Ecclesiasticos. Y los Ecclesiasticos estauā obligados a dar los a los pobres. Luego los que reciben estaran tambien obligados a darlos a los pobres.

A esta duda digo lo primero,ser certissimo, que los deudos,o otras personas,que recibēlos dichos bienes en cantidad,no estan obligados a restituyrlos alos pobresde justicia. Esta es sentē cia comun de todos los Doctores. La razon es muy facil:porque los Obispos y Ecclesiasticos no estan obligados de justicia a restituyr los tales bienes a los pobres quando se los quitā:luego menos estaran obligados de justicia los deudos y otros que los reciben. Esto se confirma: porq̄ estos Ecclesiasticos son verdaderos señores de los tales bienes. Luego passan verdadero dominio dellos en los deudos, y en las demas personas,y por consiguiente no tienen obligacion de restituyr a los pobres.

Digo lo segundo,que me parece prouable, q̄ los q̄ reciben los tales bienes delos Ecclesiasticos,estā obligados a darlos alos pobres de misericordia:pero mas prouable me parece lo cōtrario. La primera parte se prueua con la razō hecha en fauor dela opinion de Fray Luys Lopez. Porque aquellos bienes aunque erā delos Ecclesiasticos,teniā aquella obligacion de misericordia. Luego con la misma hā de passar a aquellos a quien los dieren. La segunda parte se prueua lo primero:porq̄ comunmente los Doctores tienen esta sentencia. Lo segundo se prueua,porq̄ aquellos bienes Ecclesiasticos estauā obligados de misericordia a los pobres, por estar en estos Ecclesiasticos,q̄ son padres delos pobres,y assi tienē mas estrecha obligacion q̄ los demas. Luego en passandose el dominio,como se passa alos deudos,o a otros,no tienen aquella obligacion.

A la razon de dudar se responde, que en el Concilio Tridentino tā solamente se prohiben rigurosamente las tales donaciones,pero no se irritā,ni se impide la trāslacion del dominio. Y quādo irritara yanullara las tales donaciones, se podia entender,q̄ hablaua el Concilio en orden al foro exterior,como despues diremos hablando de algunos contratos. A la confirmaciō se responde delo q̄ diximos enel segūdo dicho.

De lo dicho se sigue,que los Comendadores de Sanctiago,Alcantara,Calatraua, y San Iuan, y de las demas ordenes militares, estan obligados a dar lymosnas a los pobres, de los bienes Ecclesiasticos que tienen. Esto enseña dō Martin de Ayala en vn cōpendio dela orden de Sāctiago. Y lo mismo tiene Nauarro. Prueuase lo primero: porque en la regla de la orden militar de Sāctiago se dize,que ay mucho descuydo en muchos Comendadores desta orden, que tienē encomiendas gruessas,que es no tener cuēta como gastā los bienes delas dichas encomiendas, siēdo como son bienes de decimas,y algunos de primicias;y por consiguiente bienes Ecclesiasticos,&c. Lo segundo se prueua cō razon,la qual se toma delo dicho,porque los tales bienes son Ecclesiasticos. Luego los Comendadores q̄ los tienē,tienenlos con obligacion de dar lymosna. Porque aunque el Papa justamēte aplico estos bienes a las tales encomiēdas para defension de la Fè,y dela Iglesia,con todo esso no les quito a los tales bienes Ecclesiasticos,las obligaciones que tenian annexas. Esto particularmēte tiene verdad,quādo los tales Comēdadores no se emplean en pelear contra infieles. En lo q̄ toca a la cantidad q̄ estan obligados a repartir entre los pobres,no se puede tener regla tā cierta. Deuē viuir con concierto y moderacion decentemēte, conforme a la calidad de sus personas, y no gastar demasiado en gastos profanos,y en vanidades,y delo que resta repartir con los pobres. Por la misma razon, quando ay alguna guerra estā obligados a socorrer las necessidades delas Iglesias, y de los ministros dellas en sus encomiendas,no teniēdo las Iglesias Fabricas,ni los ministros rentas. Porque son bienes Ecclesiasticos,sacados de los mismos diezmos.

Mart. Ayala in cōpen. fol. 8.
Nauar. in Apol. de reddit. ecclesi. 1. monito. 38 & 55. nu. 5.

Acerca de todo esto ay vna difficultad, si podra el Papa dispensar con los Beneficiados que gasten los dichos bienes Ecclesiasticos en otros differentes vsos,aunq̄ sean profanos. La razon de dudar es,porque parece q̄ los Ecclesiasticos estan obligados a dar lymosna de derecho diuino,por ser padres de pobres. Luego no puede el Papa dispensar en esto,porq̄ no puede dispēsar en lo que es de derecho diuino y natural.

A esta duda se responde, q̄ puede muy bien dispensar el Papa. Esto enseña Victoria,y Soto y Honcala. La razō es,porque el Summo Pontifice es el supremo padre delos pobres,al qual pertenece dispensar los tales bienes,y repartir los entre los pobres. Luego por justas causas podra el Sūmo Pontifice dispēsar enesto. Dos causas principalmente han de concurrir para que esto sea licito. La primera es,q̄ sea con causa razonable. Como para dispensar enel voto es necessaria causa razonable:assi tambien es necessāria causa razonable enesto. Porque como en el dispēsar del voto el Pontifice haze las vezes de Dios: assi tābien haze las vezes de los pobres en dispēsar en esto. Sera causa razonable,quando fuere vn hombre noble, y benemerito de la Iglesia, o que se espera q̄ ha de ser muy prouechoso para ella,en lo q̄ esta por venir. La segunda causa que ha de cōcurrir para justificar esta dispensacion es, que no se le conceda q̄ pueda distribuyr los tales bienes en cantidad notable, en perjuyzio dela Iglesia,y diminucion del culto diuino, o en perjuyzio notable de los pobres, de tal manera, q̄ quede impossibilitado a acudir a estas necessidades. A la razō de dudar se res-

Victor. in relect. 1. de eccle. cap. ... fol. 97.
Soto lib. ... de iust. q. ... art. 5.
Honcala ... reddit. eccle. c. 5. 7. & ...

Digitized by Google

se responde, que el Papa no dispensa en lo q̃ es de derecho diuino, y natural, sino quita la obligacion que auia: como diremos de lo que toca al voto, quando tratemos del. De lo qual se sigue, que el Papa puede muy bien mãdar q̃ los tales bienes se den al Rey para defension de la Fe quando ay necessidad. La razon es: porq̃ vna obra tan pia, y buena, ha de ser preferida a la lymosna de los pobres, como lo enseñan los Doctores inmediatamente citados.

Vigesima nona cõclusion. Si la cosa que vno adquiere se deue a otro de justicia, no se puede hazer lymosna de ella. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores. La razon es: porq̃ el dar lymosna es obra de la virtud de la misericordia, q̃ se ha de guiar por la recta razõ. Y la recta razõ enseña, q̃ la tal cosa se restituya a su dueño. Luego no se puede hazer lymosna della. De manera, que quãdo la misma cosa en particular esta obligada a restitució, la tal cosa no se puede dar en lymosna, y aunque se dè no vale la donaciõ, ni passa el dominio. Como si fuesse vna pieça de plata que hurto, no la puede dar en lymosna: y aunque la dè, no vale la tal donacion.

D.Tho. 2.2. q.32. art. 7.

La difficultad esta delos dineros adquiridos injustamente, y por hurto, si se podra hazer lymosna dellos. La razõ de dudar es: porq̃ los tales dineros no ay obligaciõ de restituyr los ellos mismos, sino basta restituyr otros semejantes, y de ygual valor, como lo diremos abaxo enla materia de restitucion. Luego aquellos dineros assi adquiridos, los puede dar en lymosna.

A esta difficultad se responde muy facilmente, que si tiene otros dineros cõ que restituyr, o no se impossibilita a restituyr, puede muy biẽ dar aquellos q̃ hurto en lymosna. Esta es comũ sentẽcia de todos los Doctores. La razõ es: porque puede muy bien cumplir con la obligaciõ q̃ tiene de restituyr. Luego puede hazer lymosna: pero si no tuuiesse de q̃ restituyr, o por dar aquellos dineros se impossibilitasse a restituyr, no podria hazer lymosna dellos, y aunque la hiziesse, no seria valida la tal lymosna.

Trigesima conclusion. Quando se adquiere alguna cosa de alguna cosa illicita, pero el adquirirla no es illicito: puede se hazer lymosna de la tal cosa. El exemplo es en la ramera, que adquiere algun precio por el vso illicito de su cuerpo, esta tal puede dar lymosna del precio q̃ adquiere. Esta conclusion enseña Sancto Thomas y todos sus Discipulos enel lugar inmediatamente citado. La razon se toma de la misma conclusion. Porq̃ el adquirir el tal precio, no es pecado, aunque lo recibe por cosa que es pecado. Luego el tal precio se haze suyo, y es verdadera señora del, y por consiguiẽte puede hazer graciosas donaciones del tal precio, y mucho mejor puede dar lymosna. Esto se entiende quãdo el precio es justo y razonable, q̃ si fuesse por alguna razõ excessiuo, o lleuado por fraude y engaño, adquirirlo hia injustamẽte, y estaria obligada a restituyrlo, y por consiguiẽte no podria hazer lymosna dello. De lo qual se dira en su lugar. De suerte, que la regla general ha de ser, quanto a lo q̃ toca a la lymosna, que lo que ay obligacion de restituyrse, en ninguna manera se puede dar en lymosna por la razon ya dicha.

Trigesima primo cõclusion. Ninguno puede dar en lymosna cosa alguna, sino es señor della, o tiene cõsentimiento del verdadero señor. Esta es regla general, q̃ ponen todos los Thomistas con Sancto Thomas en la question citada, particularmẽte Bañes. La razon es: porque por la lymosna se passa el dominio de la cosa que se da en lymosna. Porque es donacion graciosa. Luego si no es señor de la tal cosa, o no tiene consentimiento del verdadero señor, en ninguna manera la puede dar en lymosna. Porque no puede transferir y passar el dominio della. D.Tho. ar. 8

De lo qual se sigue, q̃ ningun religioso puede dar cosa alguna en lymosna, sin consentimiẽto del Prelado, que tiene las vezes de la comunidad, en la qual esta el verdadero dominio. Porque ningun religioso en particular tiene verdadero dominio de cosa alguna. Verdad es, q̃ aunque no tẽga consentimiento expresso y formal del Prelado, basta que lo tenga interpretatiuo. Por lo qual los religiosos puedẽ hazer algunas lymosnas, de las cosas que el Prelado les ha aplicado para su vso, quando de las tales lymosnas la comunidad no padece graue detrimẽto. Porque esta es la voluntad interpretatiua del Prelado. Pongo exemplo, quando vn religioso va camino, y topa algunos pobres; puede hazer las lymosnas ordinarias.

Trigesima segunda conclusion. No basta tener dominio delos bienes para poder hazer lymosna dellos, quando la dispensacion de los tales bienes esta sugeta a otra persona. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos enel lugar inmediatamẽte citado. La razon es: porque la lymosna es obra liberal, por la qual se dispẽsan los bienes proprios. Luego la persona que esta sugeta enla dispensacion de ellos, no puede hazer lymosna de los tales bienes, sin voluntad y consentimiento de la persona a quien esta sugeta en la tal dispensacion; y la lymosna hecha sin la tal voluntad, no vale: y el que la recibe esta obligado a boluerla en sabiendolo. Y esta voluntad basta que sea interpretatiua, y no es necessario q̃ sea formal. De lo qual se sigue, que las mugeres casadas no pueden dar lymosna de los bienes que tienen dominio, en los quales estan sugetas al marido, quanto a la dispensacion dellos.

Trigesima tercia conclusion. En España la muger casada no puede dar lymosna de ningunos bienes, sin licencia y consentimiento del marido. De suerte, que aunque la muger

Digitized by Google

tenga otros bienes fuera de la dote, que llaman bienes paraphernales, no puede en España dar lymosna dellos, sin consentimiento formal, o interpretatiuo del varon. Esta conclusion es comun entre todos los Doctores Discipulos de Sancto Thomas, y particularmente la tiene Bañes en el lugar citado. La razon es, porque por ley esta establezido, que el marido sea administrador de todos los bienes que tuuiere la muger. Luego no puede disponer dellos, ni dar lymosna, sin el consentimiento del marido. Lo mismo es en los Reynos donde ay vso y costũbre de esso. En rigor de derecho ciuil, quando la muger casada da alguna cosa, lo puede muy bien pedir el marido en España.

Trigesima quarta conclusion. Donde no ay tal ley ni costumbre, la muger casada puede dar lymosna, si tiene algunos bienes fuera de la dote, y assi puede dar lymosna de los bienes q̃ llaman paraphernales, sin consentimiente del marido. Esta conclusion enseñan comunmente los Discipulos de S. Thomas en el lugar citado. La razon es, porque quanto a la dispensacion de estos bienes, no depẽde del marido. Luego puede dar lymosna de los tales bienes sin su cõsentimiento. Lo mismo se ha de dezir delos bienes que gana haziendo alguna labor, o cosiendo, o hilando, auiendo traydo sufficiente dote, y no faltando en el seruicio de su casa, y no teniendo su familia necessidad. Todo esto se entiende, quando no ay costumbre, ni ley en contrario, como la ay en España.

Trigesima quinta conclusion. La muger casada, aunque no tenga mas q̃ la dote, puede dar lymosnas pequeñas, q̃ las otras mugeres de su condicion y calidad suelen dar. Esta conclusion tiene verdad, aun en España. Y enseñala S. Thomas y sus Discipulos enel lugar citado, y Cordoua. La razõ es, porq̃ para dar las tales lymosnas ay consentimiento y voluntad interpretatiua del marido. Luego licito es aun en España.

Cordo. de casib. q. 115. an. 6.

Trigesima sexta conclusion. La muger casada puede dar lymosna siẽdo el marido hombre sin juyzio. Esta conclusion es comun entre todos los Doctores. La razon es, porque enel tal caso el gouierno dela casa y dela hazienda, esta cometido a la muger: y la muger es entonces como cabeça. Luego como el marido puede dar lymosna, tambien la puede dar la tal muger. De lo qual se sigue, que tambien puede dar lymosna, quando el marido le entrega el gouierno de la casa. La razon es la misma.

Trigesima septima conclusion. La muger casada puede dar lymosna de lo que le sobra del ordinario que su marido le da para sus gastos proprios. Si su marido es rico y prospero, y le señala mil ducados para sus gastos, si le sobra algo de lo señalado, lo puede dar en lymosna. Esta conclusion enseña Fray Luys Lopez, y otros Doctores. La razon es, porque entonces el marido consiente en la tal lymosna, porque le ha dado licencia para gastar aquellos mil ducados pues se los ha aplicado para sus gastos.

Fr. Luys Lopez. in instr. consc. p. 2. c. 24. & in instr. nego. li. 2 c. 41.

Trigesima octaua conclusion. La muger casada puede dar lymosna sin consentimiento del marido al que esta en extrema necessidad. Esta enseña Cordoua, y otros Doctores. La razõ es, porque en extrema necessidad todas las cosas son comunes, como queda dicho. Esto se confirma, porq̃ en el tal caso ay consentimiento y voluntad interpretatiua del marido. Y si el marido no quisiesse que diesse lymosna en la tal necessidad, seria sin razon. Luego muy bien puede dar lymosna.

Cord. lib. 1. quaest. q. 11. di. 9.

La difficultad es, si la muger puede dar lymosna estando su marido ausente, y no dexãdo administrador de su hazienda, ni dexando otra cosa ordenada. La razon de dudar por la parte negatiua es la comun, porque la muger no puede hazer lymosna sin consentimiento del marido, y por estar ausente, no es visto consentir. Luego no puede dar lymosna. En esta difficultad Nauarro enseña, que la muger quãdo el marido esta ausente, no puede dar mas lymosna q̃ quando esta presente. Y esta sentencia me parece prouable por la razon hecha.

Nauar. in Man. c. 17 num. 154.

A esta difficultad se responde, q̃ parece mas prouable que puede dar lymosna. Ansi lo tiene Pedro de Nauarra y otros Doctores. La razon es porq̃ en el tal caso la muger sucede en lugar del varon, y queda por administradora de la tal hazienda. Luego puede dar lymosna. A la razõ de dudar se responde de lo dicho.

Nauar. li. 3. de resti. c. 1. num. 87.

La segunda difficultad es, quando sera el cõsentimiento virtual, è interpretatiuo del Prelado, o del marido, o del señor.

A esta difficultad se responde, que este negocio se ha de gouernar por discrecion y prudencia del buen varon, teniendo atencion a la calidad y condicion de las personas. Esta es la mejor regla q̃ puede auer. No se ha de juzgar este negocio, conforme a la dureza grande de algunos Prelados, o señores, o maridos, los quales no consentirian en q̃ diessen cosa alguna en lymosna. Sino se ha de mirar lo que seria razõ, que vn Prelado, o marido, o señor discreto, y que haze lo que deue, y que sigue lo bueno, seria razon q̃ quisiesse, que dispẽsasse el inferior. En rigor esta es voluntad y consentimiento del superior. Desta regla se sigue lo que queda dicho, que las mugeres casadas pueden hazer las lymosnas comunes, en las quales no se sigue daño a la familia. Antes es razon reprehender a los maridos, q̃ quieren q̃ las mugeres les esten del todo sugetas como esclauas, de suerte que no puedã disponer de nada. El Padre Maestro Bañes de esta regla enseña, que no tendria escrupulo ninguno, que vna muger casada con vn hombre rico, gastasse en vn año la vigesima parte de lo q̃ se gana en el, y esto sin saberlo el marido, y sin licencia

Bañ. 2. 2. q. 32. art. 8.

Digitized by Google

licencia formal y expressa, y esto mismo me parece a mi. Porq̃ esta deue ser la voluntad interpretatiua de vn hombre bueno y discreto. Y la dispensacion desta parte de la ganãcia ha de ser en cosas buenas, licitas y honestas, y en lymosnas. Para las cosas necessarias para la familia, y para q̃ se sustente honrosamẽte, lo qual estaua obligado a hazer el marido, y no lo haze por su descuydo, o por ser auaro, o por otras razones, licito es a la muger tomar al marido en secreto todo lo necessario para sustẽtar su casa, è hijos.

Trigesima nona conclusion. De los hijos de familias, en lo que toca a dar lymosnas, y ala dispẽsacion de los bienes, se ha de dezir en su proporcion lo mismo, que de las mugeres casadas. Esta conclusion enseñan de ordinario los Theologos, particularmente el Padre Maestro Bañes en el lugar citado. La razon es la misma, porq̃ los hijos de familias en la dispensacion de los bienes, estan sugetos a sus padres. Verdad es, q̃ si los hijos tienen bienes castrenses, quales son el salario q̃ ganan en la guerra, o si es Lector en la Cathedra, los tales bienes con mas libertad los podra dispensar dando lymosnas, o haziendo otras donaciones: lo qual no es licito a la muger, porque esta prohibido por ley. De lo qual se ha de ver el Derecho. *33. q. 5. cap. quod Deo.*

Quadragesima conclusion. La lymosna que se haze a la comunidad de si es mucho mejor, que la que se haze a algun particular. Esta enseñan los Discipulos de Sancto Thomas, particularmente el Maestro Bañes. La razon es, porque el bien comun, como mas excellente ha de ser preferido al bien particular. *D. Tho. 2. 2. q. 32. ar. 10.*

Quadragesima prima conclusion. Conueniẽtissima cosa es, que en la Republica aya varios y diuersos modos de dar lymosna. Vn modo es, la lymosna menuda q̃ se da a los que andan a pedir de puerta en puerta. Y otro modo de dar lymosna es, quãdo se da a los pobres enuergonçãtes. Y a estos ha de ser mas copiosa la lymosna; y pienso q̃ es mas meritoria delante de Dios. Esta enseñan los Discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmente Bañes. La razon es, porq̃ son de varias y diuersas maneras las necessidades de los pobres. Luego tambien es conueniẽtissima cosa, que los modos de dar lymosna sean varios y differentes, para que tengan proporcion con la misma lymosna.

Quadragesima segunda conclusion. Quando en la Republica ay muchas lymosnas para los mendigos que andan de puerta en puerta, seria mucho mejor dar lymosnas abundantes a algunos pocos pobres, que no dar lymosnas menudas a muchos. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es, porque mucho mejor seria suplir enteramente la necessidad de algunos, que no se queden todos en miseria.

De lo qual se sigue, que es mucho mejor mãdar en los testamentos dotar enteramente a algunas donzellas que se remedien enteramente, que no mandar en dote a muchas alguna pequeña cantidad. Todo esto se ha de mirar con discrecion y prudẽcia. Porque muchas vezes puede ser, que sea mejor lo contrario desto vltimo. Como en caso que muchas dõzellas padeciessen graue necessidad, la qual se pudiesse suplir dandoles parte de la dote.

En este lugar sera necessario dezir algo delo que toca a los que reciben la lymosna.

Quadragesima tercia conclusion. Los verdaderos pobres pueden pedir lymosna, y si se la dan recibirla: y quedan verdaderos señores de ella. Esta cõclusion es doctrina comun de todos los Theologos. La razon es clara: porque la lymosna de su naturaleza se ordena a remediar la necessidad delos pobres y necessitados: y de su naturaleza es donacion libre: por la qual se passa el dominio. Luego los verdaderos pobres son capaces de la tal lymosna, y se hazen verdaderamẽte señores della. Aduiertase, q̃ la verdadera pobreza no cõsiste en vn pũto indiuisible, sino que tiene gran latitud. Puede ser q̃ vno absolutamente no sea pobre: pero es lo respecto de su estado y cõdicion, y calidad. Este tal tambien puede pedir lymosna, y recibirla. Porq̃ en realidad de verdad conforme a su estado y calidad, tiene necessidad que remediar.

Acerca desta conclusion ay algunas difficultades. La primera es, delos que fingen pobreza y en realidad de verdad no son pobres, si los tales pecan mortalmente recibiendo las dichas lymosnas, y si estan obligados a restituyrlas. Este es caso q̃ ha acontecido, y acontece muchas vezes. En esta difficultad algunos Doctores enseñan, que en este caso, aunque es pecado mortal recibir la tal lymosna y pedirla: pero no ay obligacion de restituciõ, sino que queda verdadero señor de la tal lymosna. Esta sentencia tiene Angelo, como lo refiere Adriano: y esta sentencia tienen otros Doctores: y tiene algunos fundamẽtos. El primer fundamẽto es, porq̃ si vna pẽsando que baptiza a Pedro le ponen delante a Iuã, valido es el baptismo, aunque tenga aquel error: y lo mismo es en lo q̃ toca a las ordenes. Luego en nuestro caso, la lymosna que se da a vno pẽsando que es pobre, y en realidad de verdad no lo es, valida sera. Porq̃ en ambos casos es la misma razõ, y en ambos ay error de parte de aquel a quien se haze la colaciõ. El segundo fundamento es, porq̃ si vn Obispo ordenasse a vno, pensando que es muy sancto y religioso, y que no esta irregular ni descomulgado, y en realidad de verdad no es sancto, y esta descomulgado, è irregular, validas serian las ordenes que le da. Luego en nuestro proposito, la lymosna que se da al que se finge pobre, es valida, porq̃ es la misma razon. Lo mismo es quãdo el Obispo da vn beneficio a vn hypocrita, que se finge sancto, la tal colacion de beneficio es valida, *Angel. & restit. §. 8. Adrian. in mater. de restitut.*

aunque ay engaño en ella. Luego lo miſmo es en nueſtro propoſito. El tercer fundaméto es, porque la lymoſna de ſu propria naturaleza tã ſolamente mira el remediar la neceſsidad del q̃ es verdadero pobre, o del q̃ lo parece, ſegun la recta razon. Porque la lymoſna ſe da a los pobres en nombre de Chriſto. Luego valida ſera la tal lymoſna, ſi en realidad de verdad el parece verdadero pobre de Chriſto. El vltimo fundamento deſta ſentencia es, que ſi vno ſe finge grande amigo de vn ſeñor, y en realidad de verdad no lo es, y por eſta razon es liberal con el, y le da algunas dadiuas gracioſas, las tales dadiuas ſon validas: porque de otra ſuerte muchos eſtarian obligados a reſtituyr. Luego lo miſmo es en nueſtro propoſito de lo que toca a la lymoſna, porque es la miſma razon.

La ſegunda ſentencia es totalmẽte contraria a la paſſada, que los tales pobres fingidos no ſe hazen verdaderos ſeñores de las lymoſnas que les dan, y eſtã obligados a reſtituyrlas. A quien ſe ha de hazer la reſtitucion, auiẽdo obligacion de reſtituyr, diraſe luego. Eſta ſentencia tiene Cayetano, el qual cita a Scoto. Y fundaſe lo primero, en que la tal lymoſna no es voluntaria, porque ay ignorancia, la qual cauſa inuoluntario, como lo enſeña Sancto Thomas, y todos ſus Diſcipulos. Luego la tal donacion y lymoſna no es valida, y ay obligacion de reſtituyrla. El ſegundo fundamento es, porque la lymoſna de ſu naturaleza ſe ordena a remediar la neceſsidad de los pobres, y anſi es obra de miſericordia. Luego el que no es verdadero pobre, no ſe haze verdadero ſeñor de la lymoſna, y eſta obligado a reſtituyrla. Eſta miſma ſentencia tiene Alexãdro de Ales, y Altiſiodorenſe, como lo refiere Adriano en el lugar citado.

Cai. 2. 2. q. 187. art. 5. Sco in 4. d. 15. Q. Tho. 1. 2. q. 6. arti. 8.

La tercera ſentencia es del Padre Maeſtro Soto, ſegun refiere el Padre Fray Manuel Rodriguez, en el libro de la Bulla de la compoſicion, en el caſo vndecimo, en el num. 47. que ſi las lymoſnas ſon grueſſas, eſtã obligados a reſtituyr eſtos pobres fingidos: pero ſi ſon leues, no eſtan obligados a reſtituyr. El Maeſtro Soto en el lugar que cita eſte doctiſsimo Padre, ninguna coſa dize de eſto. Porque el le cita en el libro quarto de juſticia, en la queſtion tercera ad tertium, y alli no habla palabra de eſta materia. Y eſta ſentencia no podia ſer de hombre tan letrado. Porque ſi las lymoſnas grueſſas ay obligacion de reſtituyrlas, tambien la aura de reſtituyr las pequeñas en ſu modo y manera. La verdad es, que el Padre Maeſtro Soto en el lugar q̃ yo cite en la margen trata deſta materia de propoſito, y alli da ſu parecer, que es eſte. Dize, q̃ ſi el que da la lymoſna al pobre fingido, ſe la da con eſta condicion, ſi es verdadero pobre, en el tal caſo la tal lymoſna no es valida, ſi no es verdadero pobre, y eſta obligado a reſtituyrla. Pero dize, que la lymoſna no ſe ha de dar con eſſa condicion, ſino abſolutamẽte, aunque ſea el motiuo la verdadera pobreza. Y anſi dandoſe de eſta manera como ſe ha de dar, ſe paſſa el dominio de la tal lymoſna en los pobres fingidos, y no ay obligacion de reſtituyr. Dize mas, que ſe ha de dar abſolutamente la lymoſna, y que ſe ha de entender, que comunmẽte ſe da aſsi. Porque la lymoſna ſe da por Dios, y en nombre de Chriſto: y anſi no ſe ha de hazer tanta diligencia de la pobreza de la perſona, ſino dar lymoſna abſolutamente. Eſto prueua alli el Padre Maeſtro Soto con algunos exemplos, y lo prueua con algunas razones, y de doctrina de Adriano, que enſeña lo contrario. Porque el miſmo Adriano dize, que quando el motiuo es falſo, ſi la cauſa final es verdadera, no ſe impide la tranſlacion del dominio. Si yo penſe que recebia vn criado muy diligẽte, y en realidad de verdad no lo es, aunque ſirue lo baſtante para el ſalario que ſe le da. En el tal caſo adquiere dominio del ſalario, porque aunq̃ el motiuo fue falſo, el fin fue verdadero que era ſeruir. Y en nueſtro caſo el motiuo es falſo, que es la verdadera pobreza, y el fin es verdadero, q̃ es la charidad de Dios, y del proximo. Luego por la tal lymoſna ſe paſſa el dominio, y no ay obligacion de reſtituyr. Y ſi eſta ſentencia no fueſſe verdadera, dize el Padre Maeſtro Soto, que ſe ſiguiria que ſiempre que el pobre miente en repreſentar ſu neceſsidad, y con aquella mentira mueue a q̃ le den lymoſna, eſtaria obligado a reſtituyr. Lo qual es muy difficultoſo. Porque muy de ordinario lo hazen los pobres aſsi. Verdad es, q̃ eſte Doctor al fin pone vna limitacion: Y es, que eſto ſe ha de entender en las lymoſnas quotidianas, y ordinarias: pero no en las raras y extraordinarias. Pone exemplo en vn engañador inſigne, que fingieſſe vna grauiſsima neceſsidad, y vna eximia ſanctidad, y por eſta razon le dan vna gran cantidad y ſuma de dinero, o de oro, o de plata: eſte tal eſtaria obligado a reſtituyr. Porq̃ aquella gran lymoſna no ſe entiende ſer voluntaria, porque la ſaco con fraude y engaño.

Sot. li. 9. de iuſt. q. 7. ar. 3. ad 5.

La quarta ſentencia es del Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, y tambien en la Sũma. El qual enſeña, que la lymoſna dada cõ titulo de pobreza, ſi la tal pobreza ſiẽdo fingida fuere cauſa final della, ſe deue reſtituyr. Empero ſi la pobreza fue ſolamente cauſa impulſiua, y no final, no ay obligacion de reſtituyrlo. Eſta es ſu ſentencia por ſus miſmas palabras, la qual es muy difficultoſa de entender para los q̃ no ſaben Theologia. Porque no pueden percibir, qual ſea cauſa impulſiua, y qual ſea final. Y era neceſſario declararlo, pues ſe pone en Romance para todos. En eſta tan graue difficultad en la qual ay tãta variedad de pareceres entre hombres graues, es neceſſario dezir lo que me parece, por ſer la difficultad tan neceſſaria para el trato de los hombres.

Man. Rod. in Sũma c. 197. arti.

Digo

Digitized by Google

Digo lo primero: que la primera sentencia, quanto a lo q̃ enseña, q̃ en este caso la lymosna es valida, y que no ay obligaciõ de restituyr, es muy prouable sentencia, y q̃ se puede seguir cõ dos limitaciones q̃ pondre luego. Que esta sentencia quãto a esto sea muy prouable, se conuẽce con los argumentos hechos en su fauor, y cõ la authoridad de los Doctores que la tienen, y con las limitaciones, que yo pondre la tiene el Padre Maestro Orellana en vnos escriptos, sobre la Secunda Secundæ, y refierole por ser vn hõbre tan graue y docto. La primera limitaciõ es quãdo el que da la lymosna, no tiene formal, y expressa intenciõ de dar lymosna a verdaderos pobres. Porque si tiene tal intencion, en el tal caso no se passa el dominio al pobre fingido y esta obligado a restitucion, porque en este caso no fue voluntaria la lymosna en orden a este que se finge pobre. A quien se aya de restituyr en este caso lo diremos luego. Pero quando se tiene la intenciõ ordinaria, que deuen de tener los hombres en el dar la lymosna, que es darla por amor de Dios, y en nõbre de Christo, valida es, y no ay obligacion de restitucion. El exẽplo es muy llano en el Obispo, que ordena. El qual si en realidad deverdad no tuuiesse inteciõ de ordenar al q̃ llega a ordenarse, si esta descomulgado, o irregular, realmente no quedaria ordenado, pero esto seria, como per accidẽs: porq̃ no tenia la intencion q̃ deuia tener, y que pidia la virtud de religion, a la qual pertenece el dar de los Sacramentos. Pero si tiene la deuida intencion, que es ordenar al q̃ alli tiene presente, valido es el Sacramento, y queda ordenado. Y esta intenciõ pide la virtud de la religion de su naturaleza. De la misma suerte, se ha de dezir en nuestro proposito, q̃ si el q̃ da la lymosna tiene la intencion, q̃ deue tener, que es dar lymosna en nombre de Christo, valida es la lymosna, q̃ se haze al pobre fingido. Porque la virtud de misericordia pide, q̃ se de la lymosna al verdadero pobre, o q̃ lo parece, segun prudẽcia. Por lo qual las lymosnas, q̃ ordinariamẽte se hazen con esta deuida intencion, validas son, y no tiene obligaciõ de restituyr el que no es verdadero pobre. Pero si el q̃ da la lymosna, no tiene la intencion deuida, sino q̃ tan solamente la quiere dar a los verdaderos pobres: entonces no es valida, y esta obligado a restituyr: porq̃ no tuuo el que la dio la deuida intencion. Y conforme a esta sentencia, la lymosna que se haze, comun, y ordinariamente, aunque se de al q̃ no es verdadero pobre, es volũtaria: porque ha de tener la intencion ya dicha. Y de esta manera se sueltan los fundamentos de la segunda sentencia, lleuãdo esta opinion. La segunda limitacion es, la q̃ pone el Padre Maestro Soto: la qual me parece muy biẽ: porq̃ en el tal caso, el que da la lymosna, no me parece, que es voluntario, ni tiene intencion de dar tã grande, y copiosa lymosna al q̃ real, y verdaderamente no tiene la extraordinaria necessidad, q̃ pinta. En el tal caso ay obligacion de restituyr la lymosna al que la dio.

Orellana 2. 2. quæst. 77. articu. 3.

En esta sentencia queda vna difficultad que aueriguar, antes que passemos adelante. Y es la difficultad. Si este tal, que se finge pobre en las lymosnas ordinarias, que se hazen con la deuida intencion peca mortalmẽte, conforme a esta sentencia que dezimos ser prouable. La razon de dudar es: porque parece, que aquella fiction tan solamente se reduze a mentira, que consiste en hecho, y no es mentira perniciosa: pues no haze injusticia, ni agrauio con ella. Porque si la hiziesse, estaria obligado a restituyr. Luego no es pecado mortal sino tan solamente venial. Porque el mentir, no siendo pernicioso, no es pecado mortal.

A esta difficulad se ha de responder, que sin duda ninguna el q̃ se finge pobre, aunque quede verdadero señor de la lymosna: peca mortalmẽte fingiendose pobre para pedir. Esta resolucion tienen los authores de la primera sentẽcia: y de la segunda. De suerte, que todos cõuienẽ en esto, aunque por differentes caminos. En la sentencia que vamos declarando la razon es: porque el tal pobre cõ aquella fiction, causa daño en los demas pobres, porque les quita la lymosna, que auia de venir a ellos. Lo qual principalmente tiene verdad, quando se pudiesse venir a saber, q̃ es vn embustero, y engañador, y por este camino viniessen a perder los demas pobres, como suele ser muy ordinario. A la razon de dudar se ha de responder, que el tal fingimiento se reduze a mentira perniciosa: pero no cõtra justicia comutatiua; de suerte que aya obligacion de restituyr, sino contra la virtud de misericordia, que auia de remediar la necessidad de los verdaderos pobres. Quanto a esto, puede auer exẽplo en vno de dos opositores, el qual es menos digno en virtud, y sanctidad; y para que le den el beneficio se finge sancto, o mas concertado, que el otro, no lo siendo en realidad de verdad, y por esta razõ le dan el beneficio. Este tal sin duda peca mortalmente, y haze daño al otro opositor: pero no peca cõtra justicia comutatiua, sino solamente contra la distributiua, que impide, y assi no ay obligacion de restitucion. Porque el otro opositor no tenia derecho en orden a el justicia comutatiua, sino de justicia distributiua. De la misma suerte se ha de dezir, que el pobre fingido, no haze daño a los demas pobres contra justicia comutatiua: y ansi no esta obligado a restituyr: porq̃ los demas pobres no tenian derecho de justicia comutatiua a la tal lymosna. Pero tenianle de misericordia, y por esta razon se les haze daño, y consiguientemente es pecado mortal. Digo lo segundo, que tambien es bien prouable sentencia la segunda, que los tales pobres fingidos estan obligados a restituyr las lymosnas, que

que les dan, y que no se hazē señores de las tales lymosnas. Esto se prueua con la authoridad de los Doctores, que tienen esta sentencia, y cō los fundamētos della, que son muy prouables. La tal lymosna segun esta sentencia, no es volūtaria en orden a este pobre fingido. Y el que da la tal lymosna no deue de tener intencion de dar lymosna, sino tan solamente a aquel que en realidad de verdad es pobre. Este es el fundamento firme desta sentencia. La razon de el se toma del fin inmediato de la virtud de misericordia, que es socorrer la verdadera necessidad del pobre, y no la aparente. Y aunq̄ la lymosna se de en nombre de Christo, y por Christo, esse es fin mediato, y remoto. Y para ver si es valida la lymosna, y la donacion: ha se de tener atēcion, y mirar mucho al fin proximo, y inmediato de la tal virtud. Y el que haze alguna obra de virtud ha de tener la intencion conforme al fin proximo è inmediato de la tal virtud. El fin proximo è inmediato de la misericordia es socorrer la necessidad de el pobre. Por lo qual el que da lymosna, no deue tener intencion de dar lymosna al verdadero pobre, o al que lo parece, segun prudencia, sino tan solamente deue tener intēcion de remediar la verdadera necessidad. De lo dicho se sueltan facilissimamente los fundamentos de la contraria sentencia. Porque ay gran differencia entre los casos puestos en los dos primeros fundamentos, y este. El dar de los Sacramētos pertenece a la virtud de la religiō: y ansi la tal donaciō, o colaciō de Sacramēto, la hemos de juzgar valida de el fin de la religion. Y la religion pide q̄ en los tales casos tenga intenciō de baptizar, o ordenar a el que esta presente: porq̄ de otra manera se figuirian grādissimos inconuinientes. Y la virtud de la misericordia de su proprio fin tan solamēte pide, q̄ tenga intenciō de remediar la verdadera necessidad. Porque la virtud de la religion tiene por officio el remediar las necessidades verdaderas. De lo qual se responde a el tercer fundamēto. Al quarto fundamento conforme a esta sentēcia, se ha de dezir, que quiça ay obligacion de restituyr en el tal caso. Tābien se podria dezir, que ay alguna differencia entre el vn caso, y el otro. Porque la donacion liberal pertenece a la liberalidad, la qual no tiene por fin la amistad, como es cosa notoria. Porq̄ la liberalidad solamēte da por dar, y por ser cōuenientissima la donacion. Pero la misericordia tiene por fin remediar la verdadera necessidad de el pobre. Por lo qual en el tal caso la donaciō liberal es valida, y no ay obligaciō de restitucion, y la lymosna no es valida, y ay obligaciō de restituciō.

La segunda difficultad es, a quiē se ha de hazer la restitucion, conforme a la segunda sentēcia, y conforme a la primera, en los casos, que ay obligacion de restituyr. La razon de dudar es: porque por vna parte parece, que se ha de restituyr a el que dio la lymosna, que no fue voluntaria ni valio la donacion. Por otra parte parece, que se ha de restituyr a los pobres: porq̄ les defraudo de la tal lymosna.

En esta difficultad se ha de aduertir, que el que da lymosna se puede auer de dos maneras. La primera es: que no quisiesse dar limosna en comun, sino a este en particular, mouido de su necessidad. La segunda manera se puede auer; que tuuiesse intencion, y la quisiesse dar a pobres en comun, y diola a este pobre fingido; mouido de su necessidad.

Digo lo primero, si el que da la lymosna la da de la primera manera, ha se de hazer la restitucion a el que la dio, y no a los pobres. La razō es: porque el que dio la lymosna, no la queria dar en comun, sino a este en particular. Por lo qual, no siendo valida respecto de este particular, quedose el dominio en el que dio la lymosna, y ha se de boluer a el.

Digo lo segundo: que si el que dio la limosna se ha de la segunda manera, la restituciō no se ha de hazer a el que la dio, sino a los pobres, que fuerō defraudados de ella. Esta sentencia tiene Cayetano, y Medina Complutēse, y otros Doctores. Prueuase: porque en el tal caso los pobres fuerō los que quedarō defraudados de la lymosna. Porque el que la dio, quanto es de su parte, dio aquella lymosna a los pobres, y passo el dominio en ellos. Luego en ellos se ha de hazer la restitucion.

Cayeta. 2. 2. q. 187. ar. 5. Medi. de resti. q. 1. dub. 2. Aragon 2. 2. q. 62. ar. 5.

Digo lo tercero: que en el caso de el Padre Maestro Soto que a vno le diessen vna gran cātidad de lymosna por auer representado vna extraordinaria necessidad, en el tal casa la restitucion se ha de hazer, no a los pobres, sino a el que dio la lymosna. Porque en el tal caso, no pretēdio dar la lymosna a los pobres en comū, sino a este en particular, para remediar alguna particular necessidad. Luego la restitucion se ha de hazer a aquel que la dio. De lo dicho se responde a la razon de dudar.

Toda via queda difficultad acerca de el segundo dicho, supuesto, que se ha de hazer la restituciō a pobres, en aquel caso, si bastaria darla a qualesquier pobres. Y en particular es difficultoso, si dilatasse mucho la restitaciō, è ya no huuiesse aquellos pobres, a quien auia de dar la lymosna el dueño de ella, si se cumplira dandola a qualesquier pobres.

A esta difficultad digo lo primero, que si el que dio la lymosna, tan solamente tuuo voluntad, è intencion de hazer lymosna, y darla a pobres por Iesu Christo, se cumplira con la restitucion restituyendola a pobres. Porque los pobres en comun fueron defraudados, y damnificados. Por lo qual aunque se haga la restitucion muchos años despues, quando es muy prouable, que no ay ninguno de los pobres, que auia, quando se dio la lymosna, se cumple resti-

restituyendola a pobres.

Digo lo segundo: que si el que dio la lymosna, determinadamente la quiso dar a algunos pobres, por algun particular respecto, a ellos se ha de hazer la restitucion. Como si quisiesse dar lymosna a sus deudos por serlo, o a los de su Ciudad, o a los de tal Parrochia, o Hospital, a ellos se auia de hazer la restitucion. La razon esta clara: porque los tales pobres en particular fueron defraudados de la tal lymosna.

La tercera difficultad es: quando vno en vn testamento manda, que se distribuya alguna cãtidad de hazienda en pobres: y vno se finge ser pobre no lo siendo real y verdaderamente, y danle lymosna conforme a el testamento. La duda es, si sera sentẽcia prouable, que se pueda seguir que este tal lleuãdo aquella lymosna, no esta obligado a restituyr. La razon de dudar es: porque este no es verdadero pobre. Luego la limosna que le dan, no es valida, y tiene obligacion de restituyrla.

A esta duda se respõde, ser prouable, que en el tal caso es valida la tal limosna, y no ay obligaciõ de restituyrla. Porque el testador no pretẽdio, sino hazer lymosna a los pobres en nombre de Christo. Luego el q̃ se finge pobre, hizo se verdadero señor de aquella lymosna. De suerte, que como queda dicho, de las lymosnas ordinarias, que es muy prouable, que son validas dadas al fingido pobre, tãbien se ha de dezir, que es muy prouable de la lymosna dada por via de testamento: porque es la misma razõ, y siempre se hade mirar a el fin de la lymosna para ver su firmeza. Tambien es prouable lo contrario de esto, como queda dicho en el mismo lugar. De lo qual se sigue que los testamẽtarios cumplen con su officio haziẽdo diligencia humana para saber, si los tales son pobres: y entẽdiẽdose con prudẽcia, que lo son, se les puede repartir la tal lymosna. Si realmẽte no lo fuerẽ, no tienen los testamẽtarios, q̃ tener escrupulo ninguno, porque hizieron muy deuidamẽte su officio.

La quarta difficultad es, de el que con fingida sanctidad alcança alguna lymosna, siendo en realidad de verdad pobre, pero fingese sancto, porq̃ le den lymosna: y por esta razõ se la dan mas facilmẽte, como suele acontecer, q̃ muchas personas deuotas dan lymosna a semejãtes personas, por tenerlas por sanctas y buenas.

A esto digo lo primero, que si alguno con fingida sanctidad alcãço alguna lymosna, esta obligado a restituyrla, si se la dieron no tanto por la necessidad, como por la sanctidad, que finge. El exemplo es, quando a vna persona le dan lymosna, para q̃ encomiẽde a Dios alguna necessidad, o alguna persona. Esto enseñan comũmẽte los Doctores. La razon es: porque en el tal caso cessa la causa final de dar la lymosna, y ansi no es voluntaria, y por consiguiente ay obligacion de restituyrla a quien se la dio.

Digo lo segundo, que si en realidad de verdad le dieron la lymosna para remediar su necessidad, como a qualquier otro pobre, si en realidad de verdad lo era, valida es la lymosna, y no tiene obligacion de restituyr. Esto tãbien enseñan comunmẽte los Doctores. La razon es clara: porque la tal lymosna se da para el remediar la necessidad, y en hecho de verdad este tenia necessidad. Luego valida es la lymosna, y no ay obligacion de restituyr.

De lo dicho en estas dudas, se resolueran facilmẽte otras dudas, q̃ ay mas pequeñas, tocantes a los pobres, q̃ fingen enfermedades, o encarecen demasiado, y excessiuamente las que tienen, si la tales lymosnas son validas, y ay obligacion de restituyr lo que reciben.

A esta difficultad se ha de responder, que si en realidad de verdad los tales son pobres, y necessitados, y por cõsiguiẽte capaces de lymosna, la lymosna de ordinario valida es, y no ay obligacion de restitucion. Porque la tal lymosna se ordena a remediar la necessidad, y de ordinario, los hombres saben muy bien que suelen encarecer las necessidades y fingirlas, y con todo esso dan las lymosnas por amor de Christo. Verdad es, que si fingiessen vna extraordinaria necessidad, y por esta razon les diessen alguna extraordinaria lymosna, piẽso, que no sera valida: sino que auria obligacion de restituyrla. Porque la tal lymosna en este caso no seria voluntaria.

Quadragesima quarta conclusion. Quãdo en el pedir de la lymosna ay algũ engaño, o trato engañoso, no vale la lymosna, y ay obligacion de restituyrla. Pongo exemplo en algunas mugeres pobres, que con dissimulacion piden para vna donzella pobre, y lo que les dan en lymosna lo toman para si. Estas tales pecan mortalmente, y estan obligadas a restituyr la tal lymosna. Esta conclusion enseñan comunmente los Doctores. La razon es clara: porque la tal lymosna se da en particular para aquel effecto de remediar aquella pobre donzella. Luego no es licito aplicarla a otra necessidad. Esto se confirma: porque si vno mandasse alguna cantidad de hazienda en lymosna para remediar donzellas pobres, no se podria aplicar la tal lymosna para otra necessidad: y si se aplicasse auria obligacion de restituciõ. Luego quãdo se da lymosna para alguna dõzella pobre, no se puede aplicar para otra necessidad, y si se aplica aura obligacion de restituyrla. Por lo qual a las mugeres semejantes, que tratan semejante trato, no las han de absoluer, sino es que desistan de el.

La difficultad es, a quien se ha de restituyr la tal lymosna, si se cumpliria con aplicar aquella lymosna a alguna donzella pobre.

A esta difficultad digo lo primero, q̃ si en realidad de verdad no auia tal donzella pobre, para quien pidiessen, sino que hazian aquel en

gaño para sacar la lymosna, para si, la restitució serà bien hazerla a el, que dio la lymosna, para que el si quisiere la de a la dõzella que tuuiere necessidad. La razon es, porque esta lymosna se la sacaron con trato engañoso.

22 Digo lo segundo: que me parece muy prouable cosa, que se cumplira restituyendo aquella lymosna a vna dõzella pobre, si el que la dio la quiso dar en comun a vna pobre dõzella. La razon es; porque el que dio la lymosna, fue voluntario, y la quiso dar y passar el dominio a vna donzella pobre. Luego como se le de a la tal, se cumple muy bien con la intéciõ de el que dio la lymosna.

Quadragesima quinta conclusion. Los que piden lymosna en general para los pobres con animo de tomar para si la tal lymosna, siendo ellos verdaderos pobres, no pecan mortalmente, ni estan obligados a restitucion. Esta cõclusion enseñan comunmente los Doctores. La razon es: porque el que da la lymosna la da en general para pobres. Y debaxo de aquella generalidad se encierra el mismo que pide. Luego volũtaria fue la lymosna respecto de el que pedia: y por consiguiente no ay pecado mortal ni obligacion de restitucion. Esto se confirma por que licito es callar vna verdad, sin perjuyzio de tercero: como lo enseña Nauarro. Luego en el tal caso licito es callar, que pide para si, porque en esto no ay perjuyzio de tercero. *Nauar lib. 3 [illegible] de [illegible] c. [illegible]*

Quadragesima sexta conclusion. Quando ay alguna grande causa, no pecan los que procurã que se pida alguna lymosna para alguna obra pia, por medio de alguna persona principal, o principales: entendiendo que por este camino se sacara mas lymosna, que si pidiessen personas ordinarias. Esta conclusion es comun entre todos los Doctores, y particularméte Nauarro. Pruevase lo primero, de el vso comun de los Christianos, que quando ay gran necessidad, o alguna obra pia, encargã a dos caualleros, o dos personas principales, que pidan lymosna para la tal obra: pretẽdiendo por este camino sacar mas lymosna. Lo segundo se prueua: porque la tal lymosna libre es, y voluntaria. Luego no es pecado pedir assi, ni dar orden, en que se pida assi, ni ay obligacion de restituyr. Esto se entiende pidiendo como ordinariamente piden semejantes personas, sin hazer fuerça, ni violencia. Tambien se ha de aduertir, como aduierte el Doctor Nauarro, en el lugar citado, q̃ esto se ha de hazer con alguna graue causa. Porque de otra manera, siendo la lymosna tan publica, y haziendose delãte de personas tan calificadas, corre gran peligro la tal lymosna de hazerse por vanidad. *Nauarr. in [illegible] ter. 6. consil. n. 36*

Quadragesima septima conclusion. El que verdaderamente es pobre, aunque tenga salud para trabajar, y lo pueda hazer, conforme a su estado y condicion, no pecan mortalmente pidiẽdo lymosna, ni estan obligados a restituyrla. Esto enseña Cayetano, y es comun sentẽcia de los Doctores. La razon es, porque este tal en realidad de verdad es pobre, y tiene necessidad. Luego la tal lymosna es volũtaria respecto de el que la dio, y no ay obligacion de restituyr. Verdad es, que como dize Cayetano en el mismo lugar, este tal peca venialmente, no queriendo trabajar para sustentarse, pues puede, y no quiere, sino mendigar. *Caiet. 2. 2. q. 187. ar. 5. ad 5.*

La difficultad es, porque ay vna ley que pone pena a los que mendigã pudiendo trabajar. Luego es pecado mortal contra esta ley el mendigar, pudiendo muy bien trabajar, y sustentarse de su trabajo. *Lege. 1. cod. de mendic. valid. lib. 1.*

A esta difficultad se responde por agora, q̃ segun algunos Doctores, esta ley no prohibe el mendigar, sino tan solaméte pone pena al que mendiga pudiendo trabajar. Y la ley que solamente pone pena prohibiendo algo, no obliga en el foro de la consciencia. Por lo qual este tal solaméte peca venialmente pecado de codicia, o de ociosidad, como lo dize Nauarro. Pero aduiertase, que los Corregidores, y gouernadores de los pueblos hazen muy mal consintiendo que estos tales pidan lymosna, y seã mendigos, y deuian castigar a los tales, como lo manda el Derecho. *Nauarr. in l. fraternam q. 2. n. 14.*

Quadragesima octaua conclusion. Todas las questas de lymosnas general y vniuersalmente estan quitadas y prohibidas. Esta conclusion es comun de todos los Doctores. Pruevase de el Concilio Tridentino: en el qual general y vniuersalmente se prohiben las tales questas, y demandas. *Concil. Trid. sess. 21. c. 9.*

La difficultad es, si por esta ley general se quita, q̃ los hermanos de la orden de S. Anton anden pidiẽdo para los pobres que tienen a su cargo. La razõ de dudar se toma dela dicha ley del Concilio Tridentino, que es vniuersal para todas. Luego esta tambien queda prohibida.

A esta difficultad se responde, que pueden muy bien los hermanos de S. Anton pedir para los pobres que tienen a su cargo. Esta resolució es comun entre los Doctores. Pruevase de el vso comun y vniuersal de la Iglesia, que los dexa pedir. Y el tal vso declara muy bien, que la ley no se entiende con ellos. Lo segundo se prueua, porque la ley que habla generalmente, se limita por otra ley, como lo noto Baldo. Y en este caso ay muchas razones, por las quales los dichos hermanos deuen ser exceptados. La primera es, porque los hermanos de S. Anton no tienen de que se puedan curar y sustentarse, sino es pidiendo. Y la ley natural, y diuina manda, que algunas vezes se busque de comer pidiendo para los tales enfermos: y ansi meritamente estan exceptados los tales hermanos de aquella ley general. La segunda razon es: porq̃ si aquella ley general no tuuiesse alguna limita- *Bald. in l. in precio. ff. de pub. in rem act.*

Digitized by Google

limitació, seguirse hia, que las questas, y demádas de los religiosos mendicátes estuuiessen vedadas, por aquella ley general. Lo qual es absurdo, y no se ha de admitir en ninguna manera.

Naua. li. 3. consil. tit. de regular. consil. 79. A la razon de dudar se responde con Nauarro, que el Concilio se ha de entéder tan solaméte de los questores, que predicádo, o publicádo indulgencias a ellos concedidas, o a los que ayudaren a sus casas con lymosnas las andan pidiédo. Lo qual se collige de el fin de el dicho Cócilio, que manda que no se prediqué indulgencias por los questores.

Quadragesima nona conclusion. Todas las indulgencias y remissiones de pecados concedidas, y por conceder a qualesquiera personas, Monasterios, y lugares piadosos, si para las ganar hande ayudar con lymosnas a las fabricas, y necessidades de los dichos Monasterios, estan prohibidas, y no son validas. Esta conclusió esta determinado por Pio V. en vna Extrauagante, que comieça, & si Dominici, y es la trigesima entre sus Constituciones. Esto se confirma: porque esta Extrauagáte es muy conforme al Concilio Tridentino, en el lugar citado. De lo qual se sigue, que estan reuocadas las indulgencias concedidas a los que visitan las dichas Iglesias y Monasterios en ciertos dias, dádoles alguna lymosna. Porque estas indulgencias son questuarias.

Capit. IIII. De la correction fraterna.

PRimera conclusion. La correction fraterna es vna obra de misericordia, que procede de la charidad de Dios, y del proximo.

D. Tho. 2. 2. q. 33. art. 1. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. La razon es: porque la correctió fraternal, es vna manera de lymosna espiritual. Luego es obra de misericordia, y que procede tábien de charidad. Esto se confirma: porque por la correction fraternal pretédemos remediar la necessidad espiritual de el proximo, y sacarle de la miseria espiritual. Luego es obra de misericordia, y que procede tambien de charidad.

Segunda conclusion. La correction fraterna, no solaméte es vtil y prouechosa, sino que cae debaxo de precepto affirmatiuo, que obliga en

D. Tho. ar. 2. su lugar y tiépo. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada, particularméte Bañes: y esto enseñan todos los Escolasticos, y Iuristas, y Sumistas. Esta conclusió

Bañ. dub. 2. concl. 2. Scholast. in 4. d. 9. Canonis. 2 q. 1. canon. si peccauerit. in c. 22. q. 4. 5. Summist. correctio. frater. se prueua lo primero de el Euangelio. Porque Christo por San Mattheo enel capitulo diez y ocho, pone el tal precepto. Lo segúdo se prueua. Porque el precepto de el amor de el proximo, y de la misericordia, no solamente nos obliga a hazerle bien, quando tuuiere necessidad, sino tambien a sacarle de miseria pudiendo. De lo qual se sigue, que este precepto no solaméte obliga, quando el proximo peco mortalméte, sino tambien quando por ignorácia, o por otro camino esta en peligro de pecar mortalmente. Porque entonces la charidad, y la misericordia, obligan a sacarle de la tal miseria. En la conclusion diximos, que es precepto affirmatiuo, que obliga a su tiépo, y en su lugar. Esta es propriedad de los preceptos affirmatiuos: la qual se ha de declarar en lo siguiente.

A cerca de esta cóclusion ay algunas difficultades. La primera es: si la correction fraterna obliga respecto de los pecados preteritos, o de los que estan por venir. La razon de dudar es: porque los pecados passados no tienen remedio ninguno. Porque no pueden dexar de estar cometidos. Luego el precepto de la correction fraternal, no puede obligar respecto de ellos.

Glo. in cap. si peccauerit 2 q. 1. En esta difficultad la Glossa enseña, que la correction fraterna, quanto a el pecado futuro, y que esta por venir, pertenece a todos: pero quáto a los pecados passados, solaméte pertenece a los Prelados; porque seria carga intolerable, que todos tuuiessen obligacion de corregir el proximo de los pecados passados. Esta glossa la reprehenden muchos Doctores. A esta difficultad digo lo primero: que el precepto de la correction fraternal no obliga respecto de el pecado, que de el todo es passado. Llamo de el todo passado, quando el proximo ya ha salido del. Esta resolucion es comun entre los Doctores. La razon es, porque entonces el proximo ha salido de la miseria espiritual. Luego no tiene necessidad de la correction fraterna, que se ordena a sacarle de la tal miseria. Entendiendose la Glossa desta manera, tiene verdad, que la correction delos tales pecados pertenece a los Prelados, como lo dize el Padre Maestro Soto.

Soto in relect. de tegendo secreto, memb. 2. q. 2. Digo lo segundo, que si el pecado no es del todo passado, porque no ha salido el proximo del, entonces obliga a todos el precepto de la correctió fraterna. Esta resolucion es de todos los Doctores. Prueuase, porque Christo dize de preterito, *Si peccauerit*; si huuiere pecado, &c. Esto se confirma, porque entonces el proximo esta en miseria, y no ha salido del pecado ni cessado del todo. Luego obligacion ay de sacarle de la tal miseria.

La segunda difficultad es, porque ay muchos pecadores muy manifiestos, y no ay nadie que los corrija fraternalmente. Luego no ay obligacion de corregirlos: porque es durissima cosa dezir, que todos pecan mortalmente. Esto se confirma: porque casi nadie se acusa en la cófession, de que no ha corregido fraternalmente, y los Confessores no preguntan por el tal pecado.

A esta duda se responde, que esta negligencia que ay entre los Christianos de corregir fraternalmente, es escrupulosa, y no carece de culpa,

Digitized by Google

culpa, y de pecado mortal en muchos de los Christianos. Este es vno de los pecados ocultos, de los quales se acusan los fieles, como en general, y los Confessores no han de ser negligentes en preguntar a los penitentes si han cũplido este precepto, principalmẽte quãdo son hombres de mucha authoridad, que pueden corregir a los proximos, que pecan. La verdad es, que son necessarias algunas circunstancias, para que obligue el precepto de la correction fraterna. Por lo qual muchas vezes se puedẽ escusar de pecado mortal, quando no corrigen algun proximo. Porque de parte de el que corrige, se requiere authoridad, y buena opiniõ acerca de aquel que ha de ser corregido, y de parte de el que ha de recebir la correction es necessario, q̃ aya esperança de enmẽdarse. Y ay muy pocos, de los quales aya esperança que se enmendarã: porque no quieren ser corregidos. Tambien es lo ordinario, que los hombres prudentes, y discretos, no tienen cierta sciencia de los delictos de los proximos: y como no son Prelados ni tienen obligacion de cuydar de ellos, no quieren saber sus delictos. Por lo qual es muy buen cõsejo, para que no aya escrupulo de la omission de este precepto, no cuydar de vidas agenas, sino tratar de el negocio de su alma. Porque ay algunos tan necios, que tratan de inquirir, y saber vidas agenas.

A la razon de dudar con su confirmacion, se responde muy facilmente, de lo que queda dicho.

La tercera difficultad es, si ay obligacion, y precepto de corregir las mugeres publicas, y los infieles, y otros semejantes pecadores. La razon de dudar es: porque ningun Christiano haze escrupulo de corregir a estos tales, y la Republica las permite.

A esta difficultad se responde, que la Republica con gran prudencia, y discrecion permite las tales mugeres, para euitar otros mayores males. Pero con todo esso las particulares personas, particularmente los Predicadores, y hõbres graues, si tienen esperança, que se conuertiran a penitencia algunas, o alguna de ellas, tienẽ obligacion de corregirlas, y les corre el precepto de la correction fraterna. Pero regularmente hablando, no ay esperança de que se cõuertiran. Por lo qual no corre el tal precepto respecto de ellas. Toda via queda difficultad acerca de esto mismo, si huuiesse vn insigne Predicador, que tuuiesse grande fuerça en su predicacion para conuertirlas, si este tal estaria obligado a predicarles. La razon de dudar es: porq̃ si las conuirtiesse todas, seguirsehian mayores daños en la Republica, que essa es la razon, porque se permiten.

A esta difficultad se responde lo primero, q̃ no es caso moral. Porque nunca faltaran en la Republica mugeres perdidas. Lo segundo se responde, que si fuesse cosa moral, el tal Predicador haria muy prudentemente en conuertirlas, y estaria obligado a hazerlo. En el qual caso el no seria causa de los mayores males, q̃ se siguiessen en la Republica. Porque el tan solamente cuyda de la salud espiritual de aquellas almas, y de que se conuiertan a Dios. Y los pecados que se siguen, no es por su culpa, sino por la malicia de los demas. De lo que toca a los infieles la principal causa, porque estamos escusados de corregirlos, es porque no ay esperança de que se conuirtiran. Y tambien porque el tratar, y conuersar cõ ellos no es cosa segura, sino peligrosa, y ocasion de escandalo. Pero, si alguno entẽdiesse, q̃ era poderosa para corregirlos, y enmẽdarlos de la infidelidad, o de otros pecados contra la ley natural, estaria obligado a corregirlos. El Sumo Pontifice de su proprio officio por derecho Diuino, esta obligado a embiar les Predicadores, donde huuiere esperança de que se cõuertiran. Los demas fieles estã obligados de charidad, y de misericordia a predicarles, si se puede hazer comodamẽte, è ay alguna esperança de su conuersion, y no ay peligro de su salud espiritual. De lo que toca a los demas pecadores publicos, se ha de responder lo mismo que de las mugeres publicas. De lo qual todo facilmente se suelta la razon de dudar.

La quarta difficultad es: porq̃ el precepto de la lymosna corporal no obliga a el hõbre rico, quando el que padece la necessidad volũtariamẽte la padece: porque tiene de dõde socorrer a su necessidad. Y es assi, que el que peca, y esta en pecado voluntariamente esta en pecado, y puede muy bien cõ el ayuda de Dios salir de la tal miseria. Luego no ay obligacion de corregirle, y darle lymosna espiritual.

A esta difficultad se ha de respõder, que no es la misma razon en el vn caso, que en el otro. La razon de differencia es: porq̃ en el caso primero no es medio ordenado con la razon natural darle lymosna, y bienes temporales para cõseruar su vida, quando el mismo tiene bienes, con los quales si quiere puede facilmente conseruar su vida, y remediar su necessidad. Pero la razon natural ordeno entre los hombres, como medio necessario la admonicion, y correction, para que el que esta apassionado en el pecado, salga de el. Porque el tal tiene necessidad de que le ayuden, y fauorezan con consejo, y amonestandole, lo qual es facil. A el que de pura auaricia se dexa morir de hambre, y no quiere gastar, a este tal se le ha de socorrer, dandole buen consejo, y amonestandole. Porque entonces no corre el precepto de darle lymosna corporal, sino fuesse totalmente loco, y fuera de juyzio.

La quinta difficultad es: porque el mismo pecador no esta obligado a hazer penitencia luego, ni conuertirse en Dios, sino a su tiempo. Luego

Digitized by Google

Luego tampoco estara el Christiano obligado a corregirle, sino fuere, quando el esta obligado a conuertirse. Porque no esta obligado el otro a quererle mas, que el mismo se quiere a si.

A esta duda se responde, que ay obligacion de corregirle, para que se enmiende, quando el mismo no tiene obligacion de conuertirse, y hazer penitencia por entõces. La razon es: porque aunque es verdad, que no esta obligado a hazer penitencia, y conuertirse, pero tiene obligacion de cessar de el pecado. Y para q̃ cesse es medio ordenado el de la correction fraterna. Tanbien ay vna gran differencia. Porque el es como señor de los bienes espirituales, y yo soy como guarda suya por precepto de charidad, y misericordia. Por lo qual, aunque el sea prodigo de los bienes espirituales, y no quiera recuperarlos por agora: pero yo estoy obligado a hazer mis diligẽcias para sacarle de la miseria espiritual, luego que comodamente pudiere. De lo qual se responde facilmẽte a la razon de dudar.

Tercera conclusion. El precepto de la correction fraterna, es natural, declarado y confirmado en la ley Euangelica. Esta conclusiõ ensenan los discipulos de Sancto Thomas, en el lugar inmediatamẽte citado. Que sea precepto natural se prueua: porque la razon natural enseña, que la correction fraterna es medio ordenado para sacar el proximo de la miseria de el pecado. Luego es precepto natural. Esto se cõfirma: porque el precepto de dar lymosna en tiẽpo de necessidad es natural. Luego el precepto de remediar la necessidad espiritual de el proximo sera natural. Porque es vna manera de lymosna espiritual. Que este cõfirmado este precepto, y declarado en la ley Euangelica consta manifiestamẽte, porque Christo nuestro Señor por San Mattheo lo confirmo, y lo declaro. *Matth. 18.*

Quarta cõclusiõ. El precepto de la correctiõ fraterna no obliga debaxo de pecado mortal respecto de los pecados veniales, absolutamẽte considerados. Esta conclusion es comun entre todos los Doctores, particularmẽte discipulos de Sancto Thomas, y Bañes. Prueuase lo primero de el Euangelio, en el qual se dize, q̃ por la correction fraterna se gana el proximo, y el hermano. Luego señal es que supone Christo, que estaua perdido, por el pecado mortal. Lo segundo se prueua: porque seria cosa intolerable obligar de baxo de pecado mortal a corregir de pecados veniales, que son innumerables los que se cometẽ cada dia. Lo vltimo se prueua: porque induzir a vno, que cometa vn pecado venial, no es mas que pecado venial. Luego el no le corregir, no es pecado mortal. *D. Tho. 2. 2. q. 33. art. 2. Bañes du. 2.*

La primera difficultad es acerca de esta conclusion, si sera pecado mortal, no corregir a el proximo de pecados veniales, quãdo disponen a pecado mortal, y ay peligro de el. El exemplo es: si vno viesse entrar a vna persona en alguna casa, en la qual trata facilmẽte con algunas mugeres, y ay algunas platicas que son pecados veniales. En el tal caso, la duda es; si obligara la correction fraterna debaxo de pecado mortal respecto de aquellos pecados veniales, porque dispone en el tal caso a pecado mortal, y ay peligro de el. En esta difficultad Nauarro tiene, que ay obligacion de corregirle debaxo de pecado mortal, y lo mismo tiene el Padre Fray Manuel Rodriguez, el qual cita a el Maestro Soto. Su razõ es, por el peligro que ay, de q̃ caya en la miseria del pecado mortal. Esta sentencia no la tengo por improuable. *Nauar. in cõ inter Ver. 11. p. 3. coro. 59. Man. Rodri. c. 9. del ordẽ Iudicial, conclus. 1.*

A esta difficultad se responde, ser muy mas prouable, y casi cierto, que no obliga la correction fraterna en el tal caso debaxo de pecado mortal.

La razon es: porque Christo en el Euangelio supone, q̃ el hermano ha pecado de tal suerte, que està perdido, y se puede grangear. Luego supone auer pecado mortalmẽte. Esto se cõfirma: porque mientras no esta en pecado mortal, no tiene graue miseria, ni necessidad. Luego no es pecado mortal no acudir a remediarla. Como no seria pecado no acudir a remediar vna necessidad de el proximo, que no es tan graue.

A la razon de dudar, se responde facilmẽte: que aunque el tal pecado venial dispõga a mortal, y aya algun peligro, con todo esso el proximo hasta agora no està en miseria graue, de suerte que sea necessario remediarla debaxo de pecado mortal.

La segunda difficultad es: si es pecado venial no corregir al proximo de los pecados veniales. La razon de dudar es: porque Christo en el Euangelio siẽpre parece, que supone para la correction fraterna, que el hermano esta perdido por el pecado mortal. Luego no ay obligacion de corregir los pecados veniales debaxo de pecado venial.

A esta duda se responde con el Padre Maestro Soto, que ay obligacion debaxo de pecado venial de corregir a el proximo de los pecados veniales, q̃ tiene costumbre. La razon es, porque los tales pecados veniales, son vna manera de miseria espiritual. Luego si puedo comodamente socorrer a el proximo, y sacarle de la tal miseria, obligaciõ ay de hazerlo debaxo de pecado venial. Dixe de los que tienen costumbre: porque de los que se cometẽ por fragilidad humana, no ay obligacion de corregir de ellos, debaxo de pecado venial. Porque son innumerables, y moralmẽte hablando no se puede el hõbre escapar de ellos. *Soto, in relect. de tegẽdo secret. mẽbro. 2. q. 2.*

Ala razon de dudar se responde facilmẽte, que Christo nuestro Señor ponia en aquel lugar el precepto q̃ obliga a pecado mortal, o lo confir-

confirmaua, y declaraua. Y por esta razon supone, que el hermano ha de estar perdido por el pecado mortal. Pero aquel precepto en su modo, y manera se ha de entender de el pecado venial, de el qual ay costumbre. Porque, si estoy obligado debaxo de pecado mortal a corregir el que està en pecado mortal: luego en su proporcion, obligacion aura de corregir de pecado venial, de el qual ay costumbre, sopena de pecado venial.

La tercera difficultad es, si los Prelados, y Gouernadores de la Redublica estaran obligados a corregir debaxo de pecado mortal a los subditos, que tienen algunos pecados veniales de costumbre.

La razon de dudar es: porque el precepto de la correction fraterna, no obliga debaxo de pecado mortal, sino es respecto de los pecados mortales, como ya hemos dicho. En esta difficultad el Padre Maestro Soto en el lugar citado, enseña, que los Prelados, y Gouernadores de la Republica estan obligados debaxo de pecado mortal a desterrar de sus comunidades los pecados veniales mas graues, que ay costumbre de ellos.

A esta difficultad digo lo primero, que los Gouernadores temporales de las Republicas no estan obligados debaxo de pecado mortal, a expeler de la Republica semejantes pecados veniales. Esto enseña el Padre Maestro Bañes en el lugar citado, y otros muchos. La razõ es, porque los Gouernadores temporales no estã obligados a tanta perfection, ni a mirar tanto por el bien espiritual, sino tienen obligaciõ por el bien, y paz de la Republica. Por lo qual los tales Gouernadores estan obligados debaxo de pecado mortal, a expeler, y lançar de la Republica, quanto es de su parte los pecados veniales, que la turbassen, y alborotassen, o que causassen daño en la Republica. Como estaria obligado a lançar los juegos, si turbassen la paz de la Republica, y causassen daño en ella. Lo mismo es de lo q̃ toca al vestido, si huuiesse excesso contra las prematicas, aunque no fuesse sino pecado venial, en los Ciudadanos.

Digo lo segundo, que los Prelados, particularmente de las religiones, estan obligados debaxo de pecado mortal a desterrar de sus comunidades las costumbres que ay contrarias a la religion, y corregirlas: y quanto en si fuere emmẽdarlas. Esto enseña Bañes en el lugar citado. La razon es: porque los tales Prelados tienen estado de mas prefection, y son guardas de las ceremonias de la religiõ. Esto se confirma: porque las tales costũbres contrarias a las ceremonias de la religion, inquietã, y desassosiegan la paz y quietud de las tales comunidades. Luego obligacion ay debaxo de pecado mortal a corregir los subditos de los tales defectos.

A la razon de dudar se responde facilmente, que los Gouernadores, y particularmente los Prelados, estan obligados a esto, por razon de el officio, y no por la general razon de todos los demas.

Quinta conclusion. Aquel que tiene por officio enseñar la ley, està obligado debaxo de pecado mortal a procurar, que ninguna ignorãcia aya en sus subditos, de las cosas que ellos tienen obligacion a saber. Esta conclusion enseñã todos los Doctores, particularmente los Discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, y entre ellos el Padre Maestro Bañes. Pruebase lo primero de lo que dize San Pablo, ay de mi, sino predicare el Euangelio, porque estaua obligado a enseñarle. Y el Pontifice dize en el Derecho, ay de nosotros si callaremos. Lo qual se entiende de lo que ay obligacion de enseñar. Lo segundo se prueua: porque si està obligado de officio a enseñar. Luego si no lo haze, sera pecado mortal, si la materia es graue.

Bañes du. 3. conclusio. 1.
1. Corin. 9.
canone dispensatio. d. 43.

Sexta conclusion. Qualquier hombre que sabe la verdad, de qualquiera ley, està obligado a enseñar el proximo quando ignora aquellas cosas, que està obligado a saber, y por la tal ignorancia està en peligro de pecar mortalmente.

Esta conclusion enseñan todos los Discipulos de Sancto Thomas, particularmente Bañez en la duda citada, en la conclusion segunda. La razon es, porque la tal ignorancia es vna gran miseria de el proximo. Luego de charidad, y misericordia estamos obligados a sacarle de ella.

Septima cõclusion. Quando vno esta cierto, que el proximo, que ignora alguna ley, o hecho, no ha de cessar de el pecado contra la ley, aunque se la enseñe, no tiene obligacion de enseñarle, sino fuesse que de la tal ignorancia se recreciesse daño a tercera persona. La razon es: porque el enseñar a el ignorante, es obra de misericordia, q̃ se ordena a sacar a el proximo de miseria. Luego sino ay esperança de conseguir este fin, no aura obligacion de enseñarle. Dixe en la conclusion, que esto se entiẽde, si la tal ignorancia no fuesse prejudicial a otros: porque si lo es, ay obligacion de enseñarle. El exemplo es, quando el ignorante enseñasse a otros ser licito lo q̃ el haze, y por mi enseñança, aũque no cessasse de el pecado, cessara de enseñar a los otros. En el tal caso estoy obligado a enseñarle por el daño, que se sigue a la tercera persona. Lo mismo es, quando vno por ignorancia recibe vsuras, y recibirlasha aunque le enseñen no ser licito: pero creese prouablemente, que mandara a sus herederos q̃ restituyan. En el tal caso estoy obligado a enseñarle por el daño de la tercera persona.

Octaua conclusion. Quando la ignorancia de el hecho es de alguna cosa contraria a el Derecho Diuino, y natural, y prouablemente se espera, que quitandole la ignorancia no hara lo que haze con la ignorancia, o lo que quiere hazer, qual-

Digitized by Google

qualquiera esta obligado a quitarle la ignorancia. Pongo exemplo. Pedro ignora que Maria no es su muger, y quiere tener acto matrimonial con ella: estoy obligado a sacarle de aquella ignorancia, y presuadirle, que no es su muger. Lo mismo es, si quiere contraher matrimonio con vna, que es su hermana, o parienta dentro del quarto grado, estoy obligado a amonestarle, que no lo haga, aunque no se pueda prouar juridicamente.

La razon es: porque aunque el tenga ignorancia inuincible: pero respecto del q̃ lo sabe, no dexa de auer deformidad en aquella obra: la qual tengo de escusar si puedo.

Nona conclusion. Quando la ignorancia es de el hecho contra la ley humana, no ay obligacion de amonestar al proximo: aũque se vea, q̃ de tal ignorãcia, o oluido haze algun hecho cõtra la ley, o dexa de hazer algun hecho q̃ manda la ley. El exemplo es, quando voy camino con vno que esta obligado a rezar, y se que se le oluidan las visperas, o alguna cosa de el officio diuino, no estoy obligado a amonestarle, y acordarsele, aũque sepa q̃ rezara si se lo acuerdo, y lo mismo es en otros casos semejãtes. Esta es sentẽcia comun entre los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es: porque las leyes humanas no obligan tan pesadamẽte, que esten todos obligados a aduertir de el hecho. Esta conclusiõ se ha de entender, quando el hecho, o omission no redundasse en escandalo, o irreuerencia de Dios, o de la religion Christiana. Porque entõces estaria obligado a amonestarle. El exẽplo es, quando vno ignora, o esta oluidado, q̃ oy es viernes, y apareja carne para comer, o trabaja en dia de fiesta, o yendo a dezir missa va sin casulla: entonces estoy obligado a aduertirle y a amonestarle.

A cerca desta conclusiõ es la difficultad, quãdo veo que el proximo haze contra vn precepto humano por ignorancia, o oluido, y no se si es culpable, o inculpable. la duda es, si estarẽ obligado a aduertirle, y amonestarle. La razon de dudar es, porque por este camino se podria euitar el peligro de pecar mortalmente.

A esta duda se responde: que ni en este caso estoy obligado. La razon es: porque la ignorãcia, o oluido, ya es culpable, o inculpable. Si es inculpable no pecara. Y si es culpable, ya ha pecado, y no pecara mas por hazerlo, o no lo hazer. Porque ya estaua aparejado para hazerlo por ignorãcia culpable. Toda via queda difficultad: porque por lo menos el aduertirle yo, y amonestarle aprouechara que confiesse su negligencia, la qual no confessara, si no le aduierten. A esto se responde, que esto es demasiado de escrupulo. Porque el tal se confessara de otros pecados, y de los pecados de oluido, y negligẽcia. Y assi quedara absuelto de ellos por lo menos indirectamente. Con todo esso seria consejo bueno, aduertirle, y sacarle de la ignorancia de el hecho, si estoy cierto, que amonestandole facilmente cumplira la ley. Porq̃ si entendiesse, que apenas, o con gran difficultad cumplira la ley, la prudencia es no le amonestar. Porque quiça pecara mas cumpliendo la ley con pereza, y accidia, que pecara por el oluido no cumpliendo con la ley. Todas estas cosas se hã de considerar con gran prudencia.

A cerca destas cõclusiones se ha de aduertir, que el enseñar a el ignorãte, es obra de misericordia: pero no es propriamẽte correction fraterna, de la qual tratamos al presente.

Decima conclusion. Para que obligue el precepto de la correction fraterna, se ha de tener gran atencion a el lugar, y al tiẽpo, y no obliga en todo lugar y tiempo, sino quando conuiene para la enmienda del hermano. Esta enseñan todos los Doctores, particularmẽte discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es: porque es precepto affirmatiuo, que se ordena a el bien, y comodidad del proximo, y a sacarle de la miseria espiritual. Luego no obliga siempre, y por todo tiempo, sino a su tiempo, y quando fuere bien, para que el hermano se enmiende, que es el fin de la correction fraterna, al qual se ordena.

Vndecima conclusion. Seys circunstancias se requieren para q̃ la correction se haga como se deue hazer, las tres son de parte de el que corrige, las otras tres de parte de el corrigido. La primera, que tenga conocimiento de el pecado. La segunda mansedũbre. La tercera comodidad. De parte de el corregido la primera es, que su pecado sea mortal, o venial cõforme a lo dicho. La segunda, que aya esperança de la enmiẽda. La tercera, q̃ no espere otro tiempo mas oportuno. Esta conclusion enseñan en particular Gerson, y otros Doctores, y todos los citados implicitamente ponen estas condiciones. La razon es, porque estas condiciones son necessarias para que la correction sea de prouecho al hermano, y para que se enmiẽde. Estas condiciones es necessario declararlos mas en particular. *Gersõ. tract. 14. de corre.*

La primera condiciõ de parte de el que corrige es, que tenga conocimiento del pecado. Porque, si el que corrige no supiesse el pecado, seria gran necedad corrigir al proximo. Y tambien se ha de aduertir, que los fieles ordinarios, no estan obligados a andar a buscar pecados en los proximos para corregirles, antes seria pecado hazer semejãte inquisicion. Acerca desta condicion es la primera duda, porque no es pecado andar a buscar los proximos, que tienen necessidad corporal hazerles lymosnas, y remediar su necessidad, antes es obra de gran piedad. Luego tambien sera licito, y obra de piedad inquirir los pecados, y miserias agenas,

para

Digitized by Google

para corregirlas, y enmendarlas, y sacar al proximo de ellas.

A esta duda se responde, no ser licito. Ansi lo enseñan todos los Doctores. La razõ es: porque seria injusticia, y agrauio grande, que se haze al proximo el inquirir sus defectos, y pecados. Y no es licito hazer mal para remediar la necessidad de el proximo. Ningun particular tiene derecho para inquirir la vida agena, y los pecados de su hermano. Por lo qual ay grã differencia entre el vn caso, y el otro. Porque el inquirir la necessidad de el proximo no es injusticia, ni se le haze agrauio ninguno. Pero el buscar pecados en casa de el proximo es injuria, y agrauio, que se haze al proximo.

La segũda difficultad es, si es necessario, que el conocimiẽto, que ha de tener el que corrige de el pecado, sea cierto moralmente, o si basta que sea prouable, y aparente. La razon de dudar es: porque si ay prouabilidad, que el proximo esta en miseria, y necessidad, parece q̃ corre obligaciõ de procurar sacarle de ella. Luego en el caso puesto aura obligaciõ de corregir al hermano, y sacarle de miseria. En esta difficultad

Adria. in 4. de correction. Adriano tiene, que para que vno este obligado a corregir, basta que tenga vn prouable conocimiento de el pecado, y que no es necessario que tenga cierto conocimiento.

Digo lo primero: que regular, y comunmenno obliga el precepto de la correction fraterna si no ay conocimiento cierto moralmẽte hablãdo de el tal pecado. Esta es la comun sentencia de todos los Doctores en el lugar alegado. La razon es: porque si el conocimiento de el pecado solamente es prouable, no tengo certidumbre de que el tal proximo este en miseria. Luego no le puedo corregir para sacarle de ella. Particularmente que como deziamos, teniẽdo conocimiento prouable, no puedo inquirir para saber, si es cierto el tal pecado. Esto se cõfirma, porque de otra suerte corrigiendole sin saber lo cierto, se podria justamente airar.

Digo lo segundo, que quando de no hazer la tal correction puede suceder gran daño al que ha de ser corregido, auisandole el que fraternal mente le corrige, que no le corrige de este delicto por saber cierto q̃ le ha cometido, sino porque duda de ello, y quiere dar traça, para que se euite el daño, que imagina le puede suceder, en el tal caso puede, y deue corregirle. Y en el tal caso tiene verdad la sentencia de Adriano. La razon es: porque por la correction le puede librar de aquel daño. A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho en esta duda, y en la passada. La segunda condicion de parte de el que corrige es mansedumbre. Esta condicion es grandemente necessaria. Porque en la correction fraterna se pretende la enmienda de el hermano. Luego ha se de hazer con mucha mãsedumbre, y con espiritu de suauidad. Esto se confirma, porque la correctiõ fraterna es obra de charidad, y misericordia. Luego ha se de hazer con gran piedad, y mansedumbre, y con espiritu de hijo de Dios. Lo qual principalmente tiene verdad, quando el subdito corrige al Prelado. Porque entonces lo ha de hazer con gran mansedumbre no reprehendiendole, sino poniendole delante la grauedad de el pecado. De lo qual diremos abaxo.

La tercera condicion es la comodidad. Esta condicion es muy necessaria. Porque la correction fraterna tiene por fin el biẽ del proximo, y el sacarle de miseria. Luego ha se de tener atencion a que aya comodidad en la correction fraterna de parte de el que corrige para hazer este effecto. Ha se de aduertir, que si ay otras personas mas idoneas, y a proposito, las quales lo quieran hazer, no esta obligada la persona menos idonea a hazer la tal amonestaciõ. Dixe, las quales quieren hazer la tal amonestacion: porque si no la quieren hazer, entonces las personas menos idoneas estaran obligadas a hazer la tal amonestacion, como lo enseña Sãcto Thomas, y todos sus Discipulos. *D. Th. 2. 2. q. 33. art.*

La primera condicion de parte de el que ha de ser corregido, es la materia de la correction, q̃ es el pecado, el qual ha de ser mortal. Y si basta venial, queda ya declarado en lo passado.

La segunda condicion es: que aya esperança de la enmiẽda. La razon es: porque la correctiõ fraterna de si se ordena al bien, y enmiẽda de el proximo. Luego condiciõ necessaria es de parte de el que ha de ser corregido, q̃ aya esperança de su enmienda. De suerte, que si en ninguna manera ay esperança de que se enmendara, no ay obligacion de corregir fraternalmente.

La duda es, quando vno duda, si el hermano se enmendara, o no, si aura obligacion de corregirle. En esta difficultad Cayetano enseña al parecer, que no ay obligaciõ de corregir: porque dize, que ay obligaciõ de corregir el hermano, quando ay prouabilidad que se enmendara. Y quãdo ay duda, no parece que ay tal prouabilidad. Adriano tiene, que ay obligacion de corregir en el tal caso. *Cayetan. in Summa in bo correction. fraterna. Adria. vbi sup. de corr.*

Digo lo primero, si ay duda que el hermano se ha de enmendar; pero de tal suerte, que es mas prouable, que mi correction dañara al proximo, en el tal caso estoy obligado a no corregirle. Esta conclusion es de Sancto Thomas, y de todos sus Discipulos, y muy en particular la enseña el padre Maestro Bañes en el articulo segundo. La razon es: porque la correction fraterna es vna lymosna, que se ordena como a final bien de el proximo. Luego si ha de dañar, y es esto mas prouable, obligaciõ ay de no corregir. Porque ay obligacion de no hazer daño al proximo, y la charidad obliga a esto. *D. Th. 2. 2. q. 33. artic. Bañ. artic. dub. 4.*

Digo lo segundo, en el caso de duda, si estoy cierto que la correction fraterna no dañara, sino que

Digitized by Google

que puede aprouechar, entonces estoy obligado a corregir. Esta resolucion es comun entre los Discipulos de Sancto Thomas, y muy en particular la tiene el Maestro Bañes en la conclusion segunda, y Adriano en el lugar citado, y el Maestro Soto. Prueuase lo primero del Derecho, en el qual expressamente se determina esto. Lo segundo se prueua, porque en el tal caso estoy obligado a dar lymosna al necessitado, al qual puede aprouechar, y no puede dañar. Luego lo mismo sera de la correction fraterna, que es vna manera de lymosna espiritual. Puedese declarar con el exemplo del Medico, que està obligado a aplicar la medicina que puede aprouechar, y no puede dañar. Este dicho principalmente tiene verdad, quando el proximo està en el articulo de la muerte.

otus de re-do secreto. ...em 2. q. 3. c. 4. Can. si ...ues, de pe-...tem.

Digo lo tercero, quando ygualmente estoy dudoso, si mi correction aprouechara, o dañara, grandemente es prouable, que no estoy obligado a amonestar, y corregir. Esto enseña el Maestro Bañes en la cõclusiõ tercera. Y en este sentido es verdadera, o muy prouable la sentencia de Cayetano. Porq̃ Cayetano pone exẽplo, quando no se conoce el hombre, que ha de ser corregido, ni se entiende su condicion. La razon es, porque en el tal caso me pongo a peligro de escandalizar el proximo, y de que me diga alguna injuria. Luego en el tal caso mucho mas seguro sera suspender la correction fraterna, y dexarla por entonces. Este dicho se ha de entẽder fuera del caso de extrema necessidad. Porque si el proximo esta en peligro de muerte, estare obligado a corregirle, aunque prouablemente tema, q̃ mi correction le ha de dañar: pero tambien es prouable q̃ podra aprouechar. La razon es, porque si no le corrijo, y a el se condemna por el pecado que cometio. Y si le corrijo, tan solamente podra ser dañosa la correctiõ, quanto a esto, que se condemnara por el nueuo pecado. Pero de otra parte prouablemente se espera, q̃ el tal hara penitencia, y se conuertira y saluara. Y este es tan grãde bien, que pesa mucho mas, que el condemnarse por el nueuo pecado. Luego obligacion ay entõces de corregirle. Lo qual se declara con exemplo del Medico discreto. El qual quãdo vee a vn enfermo, que esta para morir, y desahuziado, le aplica alguna vez algunas medicinas vehementes y rezias, de las quales prouablemente piensa, que aprouechara, aunque tambien piensa prouablemente, que le aceleraran la muerte.

Digo lo quarto, que aquel que duda, si la correction fraterna dañara al bien comun, principalmente de la religion, no esta obligado a corregir. El exemplo es en vn subdito, que teme, q̃ corregiendo a su Prelado se enojara, de manera que causara alguna gran turbacion con la comunidad, y disgustos, en el tal caso no ay obligacion de corregir. Esta resolucion enseña Sancto Thomas, y con el todos sus Discipulos. La razon es, porque el bien comun siempre ha de ser preferido a el bien particular. De lo qual se sigue, que sabiendo que la correction fraterna ha de aprouechar espiritualmente al corregido, no se ha de dexar, aunque se sepa, que de ella se ha de alborotar, y le ha de venir vna graue enfermedad corporal. La razon es, porque la salud espiritual del alma ha de ser preferida a la del cuerpo.

D. Tho. 2. 2. quaestio. 33. art. 2. ad tertium.

La vltima condicion es, que no espere otro tiempo mas oportuno. Acerca desta condicion se ha de aduertir, que es necessaria en caso que se entienda, que de dilatar la correctiõ no caerà el delinquente en otro pecado mas graue, qual seria comulgar en pecado mortal, o otro semejante. Pero si de differir la correctiõ, no se sigue otro daño, sino es el perseuerar el pecador en el pecado, hasta que sea corregido, bien se puede differir la amonestacion para otro tiẽpo mas oportuno, entendiẽdo q̃ entõces saldra el pecador de el pecado cõ mayor cautela, auiẽdo prouado su flaqueza en el perseuerar en la mala vida. Esto enseña el M. Aragon, y otro Doctores.

Aragõ 2. 2. q. 33. art. 2. pa. 793. col. 1. & 2.

Duodecima conclusion. Los Prelados Ecclesiasticos estan obligados con mayor obligacion y mas estrecha, a corregir los subditos, en quãto la correction fraterna se ordena al bien espiritual de las almas. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, particularmente el Padre Maestro Bañes; y es comũ sentencia: la qual tiene Adriano, y Cayetano. La razon es: porque el Prelado Ecclesiastico es pastor espiritual, al qual pertenece tener muy particular cuydado de la salud espiritual de sus ouejas. Luego a el con muy particular obligaciõ pertenece el corregir a sus subditos por el biẽ espiritual. Esta mayor obligacion de los Prelados nace de su proprio officio, y estã obligados a executalle de justicia por la promessa que hizieron: como lo enseña Cayetano en el lugar citado. La razon es: porque el Prelado no tiene mas obligaciõ que los demas, sino en las cosas que le conuienen por razõ de su officio. Y a estas esta obligado de justicia. Luego esta obligado de justicia. Esto se cõfirma: porque por fuerça y virtud de solo el precepto de misericordia, no esta obligado a inquirir los defectos de los proximos. Luego esta obligacion le nace al Prelado de su proprio officio, y de justicia. Lo qual se declara mas en particular en la conclusion siguiente.

D. Tho. 2. 2. q. 33. art. 3. Bañ. dub. 1. conc. 1. Adr. in 4. de correct. frater. Caie. in q. citata. D. Tho. art. 2. ad quartum

Tercia decima conclusion. Los Prelados por fuerça, y virtud del precepto de charidad, y misericordia, estan obligados a corregir los subditos en algunos casos, en los quales no estã obligados los demas. Esta conclusion es de Cayetano en el lugar citado. De fuerte, que por razõ de su officio tiene el Prelado obligaciõ en algũ caso de vsar de esta misericordia, y charidad cõ

los subditos, en el qual caso no estarian obligados los que no son Prelados. Como deziamos, que el Obispo està obligado a hazer lymosna en algun caso, por razõ de su officio, en el qual no estan obligados los demas. De lo qual se sigue, que si el Prelado dexo de corregir el subdito quando estaua obligado, no cumple en la confession, diziendo, que quebro el precepto de la correction fraterna: sino que ha de declarar que era Prelado, por la mayor obligacion que tenia respecto del officio. Es necessario declarar, si el Prelado en razõ de serlo estara obligado a hazer inquision de las vidas de sus subditos para corregirlos. De suerte, que el Prelado este obligado a mas, que los demas fieles. Porque los demas fieles no estan obligados, o inquirir las vidas agenas para corregirlas, como ya queda determinado en lo passado.

Quarta decima conclusion. El Prelado si se cõsidera, como hermano, no esta obligado, ni puede hazer inquisicion de las vidas agenas, para corregirlas. Esta cõclusion es de todos los discipulos de S. Thomas, en el lugar citado. La razõ es: porque segũ esta cõsideraciõ todos los fieles son iguales. Y los demas fieles no puedẽ ni deuẽ hazer esta diligẽcia por fuerça, y virtud del precepto Euãgelico dela correctiõ fraterna. Luego tãpoco estara obligado el Prelado segũ esta consideracion.

Quinta decima conclusion. El Prelado, en quãto es padre espiritual, puede, y en quãto Prelado està obligado alguna vez a inquirir la vida de sus hijos, y subditos, por el biẽ de los mismos subditos, y esto por el precepto de la correction fraterna, en quanto se junta con el officio de padre, y de Prelado. Esta conclusiõ enseñan comunmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmẽte Bañes. La razon es: porq̃ el precepto de la correction fraterna obliga a cada vno a hazer esta lymosna espiritual, segun la possibilidad de las riquezas espirituales q̃ tiene, con las quales conueniẽtemẽte, y segun prudẽcia, puede socorrer la miseria espiritual del proximo, como el precepto de la lymosna corporal en muchos casos obliga al rico, en los quales no obliga al q̃ no es tan rico. Y es assi, que el Prelado, en razon de ser Prelado, y padre, es mas poderoso para corregir fraternalmẽte: y de razon ha de ser mas rico de riquezas espirituales. Luego en muchos casos estara obligado a hazer este officio, en los quales no estã obligados los demas, y estara bligado a hazer mas diligẽcias. De lo dicho se toma la razon, para que el Prelado como tal pueda inquirir en algunos casos, de los defectos, y pecados de los subditos, para corregirlos. Porq̃ al padre y juez es licito inquirir los pecados de los hijos, y de los subditos por algunos medios particulares, q̃ sean cõforme a prudencia. Luego quando estos medios para la correctiõ, y enmienda de los subditos, fueren conforme a prudencia, podra el Prelado, y estara obligado a vsar dellos: porq̃ vsa de su derecho. Lo qual no podra hazer otro particular, porque no tiene derecho para ello. Pero es necessario declarar mas en particular los medios que podra poner el Prelado, para este effecto.

Bañ. dub. 2. conc. 3.

A esto digo lo primero, que los tales medios han de ser proporcionados con el fin, que es la correction fraterna, pues se ordenan a el. Y serã proporcionados sino exceden el officio de Prelado: y son conueniẽtes, para que el subdito se enmiende. De suerte, que el Prelado no tiene licencia para inquirir de qualquiera suerte de la vida de el subdito. Porque esso seria en gran detrimẽto de la comunidad, y seria peor, que si los particulares hiziessen inquisicion de la vida de los demas. Porq̃ los Prelados en razon de serlo, son mas poderosos para hazer este effecto, y infamar a muchos.

Digo lo segundo, que aquellos medios seran licitos, que el Prelado y padre vsando de su derecho puede poner. Digamos lo mas en particular. El Prelado puede poner zeladores y centinelas, y guardas en los lugares comunes, y publicos, para que miren bien, y aduiertan lo que passa en la comunidad, y le den noticia. Y si de esta noticia hallare algun defecto de algun subdito suyo, le sera licito proceder a corregirle fraternalmente.

Digo lo tercero, que si el Prelado de la religion tiene alguna sospecha de algun religioso, que no trata tan honestamẽte en la ciudad, quãdo le pidiere licẽcia para yr fuera, le sera licito señalarle compañero, de quien tenga satisfaciõ en la virtud, y lo deue hazer ansi, fiando que el tal religioso prudẽte, y discreto si viere alguna cosa que no sea licita, lo denuncie al Prelado, como a padre. Pero ha se de aduertir, que no es licito al Prelado dezirle al compañero, que señala, que mire por el tal religioso. Porque seria infamarle, sino fuesse que ya tuuiesse grandes indicios, y rumor huuiesse ya llegado al Prelado. Ha lo de dexar a la discrecion de el compañero discreto, y prudente, que le señalo, confiando, que hara su officio Christianamente, y con prudencia.

Digo lo quarto, que el Prelado de la religiõ podra poner zeladores en las officinas comunes cõ esta intencion, que si vieren alguna cosa digna de correction, y enmienda, se la digan para que sean corregidos fraternalmente los delinquentes. Todas estas diligencias no es licito, que las haga ningun particular: porque seria destruyr la paz de la Republica, y comunidad religiosa.

Digo lo quinto, que los Prelados tengan este regla vniuersal, y es que no hagan diligencia ninguna particular, para inquirir de la vida de alguna persona en particular, sino fuere q̃ tengan

gan

Digitized by Google

gan sospecha particular, y razonable, y causada de razonables indicios. Y si vna vez tuuiere razonable sospecha de algun subdito, entõces podra vsar prudentemente del derecho de padre y Prelado, y podra inquirir como tal, ordenãdo todo esso al bien del subdito espiritual.

De lo qual se sigue, en quãto peligro viuen los Prelados, y quanta necessidad tienen de la ayuda de Dios, y de su diuina prouidẽcia. Porque ay vnos Prelados que piensan, que todo el bien, y paz de la comunidad consiste, en q̃ ningun delicto se manifieste en el foro exterior: siendo assi, que ay muchos delictos, y perniciosos. Este mal nace y procede, de que no quierẽ velar, y hazer diligẽcia, como buenos pastores: y ansi nacen muchos vicios en la comunidad para su mal, y destruycion. Otros Prelados ay por otro extremo, que no hazẽ, sino assechar a sus subditos, y inquirir sus vidas, por medios muy extraordinarios. Y ansi descubren y manifiestan muchos delictos, los quales auiã de estar ocultos. Y los pecados que auiã de corregir fraternalmente, los sacan al foro exterior.

A cerca desto es la difficultad si fuera de los Prelados, y los q̃ tienen cuydado de almas, aya otros en la Iglesia, que de proprio officio esten obligados a la correction fraterna. Esta difficultad se pone por los religiosos mendicantes, porque sus religiones particularmente estan instituydas para la salud espiritual de las almas. Desta difficultad diremos muy particularmente en la materia de las religiones, y del estado dellas.

La segunda difficultad es propria deste lugar, si los que estan obligados a corregir ora seã Prelados, ora subditos, esten obligados a corregir con peligro aunque sea de muerte. El exemplo es. Està vna muger amãcebada con vn hombre poderoso, y tengo por cierto, que la muger se corregira y emendara con mi amonestacion, pero prouablemente temo que el me infamara, o herira, o me matara. La duda es, si no obstante este peligro estoy obligado a corregirle. En esta difficultad ay varias y diuersas sentencias. La primera es, que dexar la tal correction en el tal caso, nunca es pecado, respecto de la persona particular: pero respecto del Prelado sera pecado venial. Esta sentencia tuuo el Maestro Victoria sobre este lugar. La razon desta sentencia es porque la tal correction cõ peligro de infamia, o de herida, o de muerte, es obra heroyca. Luego no puede obligar debaxo de pecado mortal. Esto se confirma, porque el precepto de la lymosna corporal, no obliga con peligro de la vida, o dela salud, o con perdida grande dela hazienda. Luego tampoco la lymosna espiritual, y la correction fraterna. La segunda sentencia es totalmente opuesta, que el precepto de la correction fraterna obliga aun con peligro de muerte. Esta sentencia parece que tiene Cayetano, y Adriano. Tiene fundamento en Sancto Thomas, el qual dize, que quando alguno dexa la correctiõ fraterna por el temor de la muerte, peca mortalmẽte. Esto se confirma: porque como queda dicho, el orden de la charidad cae debaxo de precepto à su tiempo. Y el orden de la charidad es, que amemos mas la vida espiritual de el proximo, que la vida corporal propria. Luego obligacion ay de poner aun la vida por la salud espiritual de el proximo. Para declarar esta difficultad se ha de aduertir, que la necessidad espiritual es de dos maneras. La primera es absolutamente extrema, y vltima, quãdo el proximo esta en peligro de acabar la vida en pecado mortal, y de incurrir vn mal eterno y sin reparo. La segunda manera de necessidad espiritual es no vltima y extrema, sino graue necessidad. Y puede ser mas graue y grauissima, segun que el que esta en pecado mortal, es mas, o menos reparable, y en realidad de verdad tiene tiẽpo para hazer penitencia.

Caiet. in primam canonicam Ioan. cap 3.
Adria in q. de correct. fraterna.
D. Tho. 2. 2. q 33. artic. 3 ad 3.

A esta difficultad digo lo primero, quando el proximo esta en necessidad espiritual de la segunda manera, qualquiera esta obligado à corregirle con algun detrimento de el bien temporal. Esta es comun sentencia de los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas en el lugar alegado, particularmente Bañes. Prueuase de el orden de la charidad: porque de otra suerte si nunca estuuiesse el hombre obligado a padecer algun detrimento en los bienes temporales, por reparar la vida espiritual de el proximo, no estaria obligado à amar mas la vida espiritual de el proximo, que los bienes tẽporales. Lo qual no se ha de admitir. De lo qual se sigue, que la lymosna espiritual obligà fuera de extrema necessidad del proximo con algun detrimento.

Bañ. dub. 4. con. 1.

Digo lo segundo, en la misma necessidad espiritual el hombre particular no esta obligado a poner la vida corporal por la vida espiritual, antes no ay obligacion de corregir al proximo con graue peligro de perder la hõra, con su proprio estado, y podra differir la correctiõ fraterna, o dexarla para otro tiempo. La razõ es, porque es cosa dura, que pudiẽdo el proximo boluer en si, y recuperar la vida espiritual, estè obligado otro a perder la vida corporal, y otros bienes, los quales no se pueden reparar.

Digo lo tercero, quando el proximo esta en extrema necessidad de la primera manera, qualquiera està obligado a poner la vida corporal à peligro cierto por la vida espiritual del proximo. Esta sentencia tiene Nauarro in Manuali, cap. 24. nu. 23. Esto enseñan los Discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmente Bañes en la conclusion tercera. Prueuase con la razon hecha en fauor dela segunda sentẽcia. Confirmase, porque es muy conforme a razon, que el supremo bien corporal, que es la vi-

Digitized by Google

da, se ponga a peligro por el supremo bien espiritual del proximo, que es la vida eterna.

Digo lo quarto, que los Prelados que tienen Cura de almas, y particularmente los Obispos, fuera de caso de extrema necessidad espiritual de la primera manera, en muchos otros casos estan obligados a poner la vida corporal por la vida espiritual de sus subditos. De lo qual diremos abaxo en la materia de los estados. A la razõ de dudar de la primera sentẽcia se responde, q̃ obra heroyca es de dos maneras. La primera es quando tiene gran difficultad, y es consejo como guardar castidad perpetuamente. Y semejãtes obras no caen debaxo de precepto. La segũda manera de obra heroyca es, quando en caso de grã necessidad esta vno obligado a vna obra muy difficultosa, y que cae debaxo de precepto. El exemplo es en el martyrio, que es obra difficilissima y heroyca, y con todo esso cae debaxo de precepto en algun caso.

A la confirmacion se responde, que no es la misma razon de la lymosna corporal, que de la espiritual. Porque la vida espiritual es mas excellente bien.

Acerca desto queda toda via difficultad, si vn niño se esta muriẽdo, y con pecado original, si estara obligado vn hombre particular a baptizarle, aunque prouablemẽte tema, que algũ tyrano le quitara la vida, y le matara, porq̃ le baptiza. La razõ de dudar es: porque entõces aquel niño esta en extrema necessidad espiritual.

A esta duda se responde, que de lo dicho se conuence, que estoy obligado a baptizarle, no obstante el tal peligro. Antes parece, que estoy mas obligado a socorrer al niño, que al adulto, que esta en extrema necessidad espiritual. Porque el adulto tiene otro remedio, que es dispo nerse por sus proprias obras, y no ay certidumbre que aprouechara la correction fraterna, como la ay, de que aprouechara el baptismo. Esta resoluciõ se entiende, sino fuesse, que mi vida fuesse necessaria para la vida espiritual de la comunidad. Porq̃ entonces el bien espiritual de la comunidad, se ha de preferir al bien espiritual de el particular.

De la resolucion de esta duda se sigue la resoluciõ de otras dudas. La primera es, quando me acomete vno para matarme, y se ciertamente que esta en pecado mortal, y yo prouablemente creo, y tẽgo por cierto, por algunas conjecturas, en la manera que puedo estar cierto, q̃ estoy en gracia de Dios. En el tal caso es la difficultad, si estare obligado a no me defender, sino dexarme matar. La razon de dudar es, porque el otro que me acomete esta en extrema necessidad espiritual, porque si le mato se yra al infierno. Luego estoy obligado a poner la vida corporal por el.

A esta duda se respõde, que no estoy obligado en el tal caso a dexarme matar. Assi lo enseña Cayetano, y es comun sentencia. La razon es, porque defendiendome vso de mi derecho, y el que me acomete no esta en articulo de extrema necessidad, sino de grande iniquidad, y el por su voluntad se pone en esse aprieto. Obra seria de grandissima perfection dexar se matar en semejante ocasion, para que el otro tuuiesse lugar de hazer penitencia. Pero seria obra de perfection mirandolo con prudencia, en caso que yo tuuiesse buen testimonio de mi consciencia. Porque de otra suerte seria gran temeridad no me defender. Y de lo dicho se responde a la razon de dudar. *Cayeta. q.64.*

La segunda difficultad es de vn caso particular, si mi padre, que es bueno y justo, y huuiesse recebido los Sacramentos, estuuiesse en extrema necessidad corporal, y juntamente estuuiesse en la misma necessidad otro pecador, a qual dellos estoy obligado a acudir. La razon de dudar es, porque el pecador està en extrema necessidad espiritual. Luego tengo de preferir esta necessidad a la de mi padre. En esta difficultad Almayã tiene por el argumento hecho, que estoy obligado a acudir al pecador, y mueuese con la razon hecha. *Almayn 3. d. 15. q. Circa finem.*

A esta duda se responde, que lo contrario tengo por certissimo, y es comun sentencia de todos. La razon es, porque el dar de comer, de si es medio ordenado a la vida corporal. Luego obligacion tengo de acudir a mi padre. Porque en lo que toca a la vida corporal, mayor obligacion ay de socorrer al padre: y para la vida espiritual el medio ordenado es el buen cõsejo, y la buena exhortacion. Esto se confirma, porque si esto no fuesse verdad, seria de peor condicion mi padre, por ser justo y bueno. A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho.

Decima sexta conclusion. La correction fraterna, que es obra de charidad, y misericordia, obliga al subdito respecto del Prelado. De suerte, que el subdito esta obligado a corregir a su Prelado, quando huuiere necessidad de correction. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos y Sumistas. La razon es, porque la obra de misericordia nacida de charidad, obliga tambien al subdito respecto del Prelado. Esto se confirma, porque si yo puedo sacar de miseria espiritual al Prelado con mi admoniciõ, obligacion me corre de hazer esta lymosna espiritual. Pero ha se de aduertir con el mismo Sãcto Thomas, que en la correction del subdito para el Prelado, ha de auer modo, y discrecion, y prudencia. Por lo qual se ha de hazer la tal correction cõ la reuerencia y decencia deuida al Prelado. Porque el Prelado es superior. De lo qual se sigue, q̃ auiendo padres calificados, y ancianos, que puedan corregir al Prelado, no es bien que lo haga el menos calificado, y menos antiguo, como lo dize Sancto Thomas en el lugar citado, *D. Tho. 2.2. q.33 ar.4*

Digitized by Google

citado, y el Maestro Aragon lo declara en el mismo lugar.

Decima septima conclusiõ. La tal correctiõ fraterna de ordinario se ha de hazer en secreto. Ansi lo enseñan comunmente los Doctores, particularmente Cayetano en el lugar de Sancto Thomas alegado. La razon es: porque este es modo conueniente de corregir al Prelado, para que no se desautorize delante de los demas. Aduierte Caytano, que en dos casos es licito reprehẽder al Prelado en publico. El primer caso es, quando el Prelado tuuiesse error en la Fè, y lo enseñasse a los demas. El segundo caso es, quando el Prelado con sus preuersas costũbres escandeliza al pueblo. La razon es: porq̃ entonces publicamente destruye la charidad. Luego publicamente ha de ser reprehendido. Esto se confirma: porque en tal caso la correction fraterna publica regularmẽte puede aprouechar al pueblo, y no le puede dañar en ningũna manera. Luego la tal correction hade ser publica. Fuera destos casos la correction ha de ser secreta respecto de los Prelados. Por lo qual los predicadores han de tener grãde atencion, de no hablar mal enpublico de los Prelados. Y sino fueren perniciosos a la comunidad, no los hande reprehẽder en publico. De lo qual se ha de ver Caytano, el qual declara muy bien, como se han de auer los predicadores en orden a los Prelados.

Cayet. 3. p. q. 42. art. 2.

Decima octaua conclusion. El pecador por razon de serlo no queda desobligado de el precepto de la correction fraterna. Esta conclusiõ enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la questiõ citada. La razon es: porque el pecado no quita el juyzio, y por otra parte el precepto de la correction fraterna obliga a todos aquellos que tienen juyzio. Luego el pecador por serlo no queda obligado del precepto de la correction fraterna.

La primera difficultad es. Si el que esta en pecado mortal, peca mortalmente corrigiendo fraternalmente. La razon de dudar es, porque este tal es indigno de corregir a nadie. Luego peca mortalmente corrigiendo. En esta difficultad algunos Doctores imaginan, que el que no es Prelado peca mortalmente corrigiendo, y si no corrige tambien peca mortalmẽte. De suerte, que el tal esta perplexo, supuesto que esta en pecado mortal. Traen el exemplo en el Cura que esta en pecado mortal, el qual supuesto, que esta en pecado mortal, ministrando los Sacramentos peca mortalmente, y si no los ministra tambien.

A esta duda se responde, que esta sentencia es falsa, y que el tal pecador no peca mortalmẽte corrigiendo. Esta es comun sentencia de todos los Doctores. La razon es, porque el que esta en algun pecado mortal, puede hazer muchas buenas obras, sin poner mala circunstãcia: porque el estar en pecado mortal habitualmente, no es circunstancia que vicie las obras buenas: porq̃ de otra suerte no podria hazer obra buena el pecador. Luego no sera pecado mortal corregir. Esto se entiẽde, aunque corrija como Prelado, y Iuez. Verdad es, que ha de auer grã diligencia en quitar el escandalo: porq̃ por razon del escandalo podria ser pecado. Y estara obligado a quitar el escãdalo para hazer este officio, quãdo el corrigir le conuiene de su proprio officio. A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho, que el pecado mortal no le haze indigno de poder corregir, de suerte, que la indignidad sea causa de que el corregir sea pecado mortal. De lo qual se ha de ver Cayetano. Cayet. 2. 2. q. 60. art. 2. ad 3.

La segunda difficultad es, si el hombre pecador esta obligado a hazer penitencia, quando espera que con su penitencia se ha de corregir el hermano. La razon de dudar es, porque entonces la penitencia tiene razon de medio para la salud espiritual del proximo. Luego estoy obligado a hazer la tal penitencia. Digo lo primero, regular y comunmente hablando, no estoy obligado a hazer penitencia para corregir a otro. Esta conclusion enseña el Padre Maestro Soto, y comunmente los Discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado. La razon es, porque el pecador por serlo, no queda desobligado del precepto de la correction fraterna, sino que aunque lo sea puede muy bien corregir, y esta obligado a ello. Luego regular y comunmente no esta obligado a hazer penitencia para corregir. Sot. in relect. de secr. membr. 2. q. 3. concl. 6.

Digo lo segundo, si esta en pecado mortal escandaloso, esta obligado a cessar exteriormente del tal pecado para corregir al proximo que escandaliza. La razon es, porque siempre estoy obligado a no escandalizar, porque es precepto negatiuo. Y el precepto affirmatiuo de la correction fraterna obliga por entonces, como lo suponemos. Luego està obligado a quitar el escandalo. Pero la difficultad esta, quando el pecado no es escandaloso: pero sabelo el hermano que tengo de corregir, y moralmente hablando estoy cierto, que si mi hermano sabe que hize penitencia se emendara de su pecado. La difficultad es, si por virtud del precepto de la correction fraterna, estoy obligado a cessar del pecado, y a hazer penitencia.

Digo lo tercero, quando el proximo no està en extrema necessidad por fuerça y virtud del precepto de la correction fraterna, no estamos obligados a poner este medio, y a hazer penitẽcia interiormente. La razon es, porq̃ la penitencia interior no puede ser de si medio ordenado para la correctiõ fraterna, que es exterior. Esto se confirma, porque dezir lo contrario seria poner muchos escrupulos a los fieles.

Digo lo quarto, fuera del caso de extrema necessi-

Digitized by Google

necefsidad nadie efta obligado a ceffar del pecado exterior para corregir el hermano. Efta refolucion fe prueua con la razon dela conclufiõ paffada. Cõfirmafe, porque fi yo foy pobre como mi proximo, no eftoy obligado, aunque pueda bufcar alguna cofa fuperflua para dar lymofna, fino fueffe en cafo de extrema necefsidad. Luego lo mifmo fe ha de dezir propotcionablemente de la lymofna efpiritual.

Digo lo quinto, fi el proximo efta en extrema necefsidad efpiritual, y mi emienda, quanto a la apariencia exterior, es medio conueniente para la falud de fu alma, ay obligacion de charidad de emendarfe del pecado, por lo menos quãto a la apariencia exterior. La razõ es, porque eftoy obligado a amar el bien efpiritual del proximo, mas que mi vida corporal, quando efta en extrema necefsidad. Luego mas obligado eftoy a priuarme de mi comodo, gufto y cõtento por el bien efpiritual del proximo. De todo lo qual fe ha de ver Fray Luys Lopez. Todo lo dicho fe entiende del hombre particular, porque fi es Prelado, y vee, que el viuir bien y el mudar la vida es neceffario para que fus fubditos fe aprouechen de fu correction, obligado efta a mudar la vida para efte effecto, como lo dize el Maeftro Soto, y Aragon. Pero ha fe de aduertir acerca de todo efto, que el pecador quando corrige a fu proximo, lo deue hazer cõ humildad, reconociendofe por pecador, y no con foberuia y menofprecio, como lo dize Sancto Thomas en el lugar citado.

Luys Lopez en inftru. cõfcentia. q. 1 c. 16. n. 135. Sotus in relect. detegẽdo fecreto mem. 2. q. 3. Arago 2. 2. q. 33. art. 5.

Decima noua conclufion. La correction fraterna que procede de charidad y mifericordia, fe ha de dexar, quãdo prouablemente fe teme, que el pecador no folamente no recibira la amoneftacion, fino q̃ fe hara peor. Efta enfeña Sancto Thomas, y todos fus Difcipulos. La razõ es, porq̃ la correction fraterna de fu naturaleza fe ordena al biẽ del pecador. Luego fi la tal correction fe ha de conuertir en mal fuyo, no obliga. Dixe enla conclufiõ la correction fraterna que procede de charidad y mifericordia: porque hablãdo dela correction fraterna, que procede de la virtud de jufticia, no fe ha de dexar por femejante temor, como lo enfeña el Angelico Doctor enel mifmo lugar. La razon es, porque fi el tal no fe quiere emendar de grado, con la pena le han de forçar a que fe emiende, por el bien comun al qual fe tiene atencion. Defta conclufion fe figue lo primero, que la correction fraterna que procede de la mifericordia, fe ha de dexar quando es ociofa, y no firue de nada, aunque no fe figa mal ninguno. La razon es, porq̃ entonces no tiene fin ninguno la tal correctiõ. Lo mifmo es, como dize Cayetano, quãdo vno efta blasfemando, y por corregirle buelue otra vez a blasfemar, en el tal cafo fe ha de dexar la correction fraterna. Si no fueffe, que fueffe neceffario por los demas que eftan prefentes, para que echen de ver, que ay quien buelua por la honra de Dios.

D. Tho. 2. 2. q. 33. art. 6.

Lo fegundo fe figue, que fi el Confeffor fabe, q̃ vno tiene vna ignorancia inuincible, principalmente acerca del hecho, no ha de facar al penitente de la tal ignorancia, fi prouablemente entiende, que el tal perfeuerara en fu hecho, y pecara dealli adelante. Pongo exemplo. Vna muger enla apariencia efta cafada con vn hombre, el qual en realidad de verdad no es fu marido, prouablemente pienfo, que auifandole no fe emendara, ni fe apartara del. En el tal cafo mucho mejor es dexarla en la tal ignorancia. Porq̃ el aduertirla puede fer dañofo, y no puede fer de prouecho. Luego no ay obligaciõ entonces de aduertirla. Lo mifmo es en otros cafos femejantes. Efto fe entiende, fi el tal error, y ignorãcia no perjudica a otros. Efta es doctrina comun de los Doctores. Enfeñala el Maeftro Bañes enel principio del art. 6. citado, y lo mifmo enfeña Aragõ enel mifmo lugar, y Adriano. Lo mifmo digo de los demas particulares, que no eftan obligados a auifarlos, porque no firue mas, que de ponerlos en mala fè.

Adria. in 4 de confe. q. 5. dub. 7. & quod lib. 5. art. 2.

La difficultad es del Prelado y Superior q̃ pretende el bien comun, fi eftara obligado a auifarlos y enfeñarlos. La razõ de dudar es, porque la tal erudicion no ha de fer de prouecho, fino que podria dañar, poniendolos en mala fè. Luego no tiene obligacion de enfeñarlos. Por efta razon Adriano enel lugar alegado tiene, q̃ tampoco el Prelado tiene obligacion de auifarlos, antes deue callar, y dexarlos en fu buena fè. Lo mifmo tiene Couarruuias, y Nauarro.

Coua. in 4. decre. p. 2. c. 6. n. 15. Nauar. in c. fi quãdo. n. 69. de peni. d. 7.

Digo a efta difficultad lo primero, que hablando de la obligacion q̃ tiene el Prelado, como los demas de charidad y mifericordia, no tiene obligacion a auifar en el tal cafo por la razõ hecha. Y afsi fe han de entender los Doctores citados. Digo lo fegundo, que hablãdo del Prelado en razon de Prelado, y como efta obligado de jufticia a mirar por el bien comun, me parece que efta obligado a auifar, y facar de la tal ignorancia a los tales. La razon es: porq̃ aunq̃ no fea de prouecho la amoneftaciõ en orden a efte en particular, puedelo fer en orden al biẽ comun. Y el Prelado puede muy bien hazer que fea de effecto fu auifo.

Pero aduiertafe, que el que lee, o predica publicamẽte, efta obligado a dezir la verdad, aunque fepa y entienda, que algunos de los oyentes eftan con buena fè en fus errores, y ignorancias, y que con fu predicaciõ, o lection perderã la buena fè, y no fe aprouecharan de la doctrina. Efto tiene Soto, Cano, Medina, Couarruuias, y Nauarro. La razon es: porque la licion, y predicacion de fu naturaleza no fe ordena al bien particular, fino al bien comun, Luego en el fermon, y licion fe ha de dezir la verdad, aunque aya de fer de prouecho, para algũ particu-lar

Sotus in 4. de. 18. q. 1. ar. 4. Can. de pœn. q. 5. Medi. decis. tra. 7. Coua. & Nauar. fup.

lar si lo ha de ser para el bien comun. Tambien se ha de aduertir, que esto no se entiende delos que tienen ignorãcia inuincible de alguna cosa contra el derecho natural, como si tuuiesse ignorancia inuincible de algun mandamiento de la ley de Dios, estoy obligado a corregirle, aunque entienda, que no ha de aprouechar. Esto enseña el Maestro Aragon. La razon es, porque la tal ignorancia siempre puede redundar en daño de la Republica, y aun de la honra de Dios. Y parece que es grande indecencia, que aya ignorancia de cosa semejante.

Aragon. 2.2 q.33. art. 2.

Acerca de la conclusion es la difficultad, en caso que sepa prouablemente, que cõ mi correctiõ al presente el proximo se hade hazer peor, pero despues le sera de prouecho y se enmẽdara: la duda es, si en el tal caso estoy obligado a corregirle. La razõ de dudar es, porque con mi correction antes se haze peor. Luego no estoy obligado a corregirle. En esta difficultad Adriano tiene, que enel tal caso ay obligacion de corregir. Victoria, y Soto tienen la misma sentẽcia, y la siguen comunmente los Doctores. La razon de Adriano es, porque lo principal que se pretẽde en la correction fraterna es, que el proximo consiga la vida eterna. Luego si la correction ha de aprouechar para este fin, obligacion ay de corregir. Esto se confirma cõ el exemplo del Medico discreto, que aplica la medicina, q̃ sabe, que por el presente ha de augmentar la calentura, entendiendo que despues ha de ser de effecto y de proueeho. Lo segundo, porque mejor es para Pedro que se salue por la penitẽcia, despues de muchos pecados, que no que se cõdene al presente por vno. Luego teniendo atẽcion al biẽ de Pedro, deuemos le de corregir. Y esto cede grandemente en la honra de Dios.

Adria. in 4. q. vnica de correct. fraterna. art. 1. Vict. & Sot. in relect. de sigil. lo. mem. 2. q. 3. concl. 6

Digo lo primero, regular y comunmente siempre se ha de cessar de corregir, quando segun prudencia, se teme que el proximo al presente se ha de hazer peor. La razon es, porque parece cosa metaphysica, y no moral, si aora se ha de hazer peor, el esperar que despues boluera en si por fuerça de la correction.

Digo lo segundo. Quando el pecado que el proximo ha de cometer por ocasion de mi correction, es derechamente contra la honra diuina, o dañoso a tercera persona, o escandaloso: no es licito corregirle, aunque prouablemente espere que despues se hara mejor, y se saluara. El exemplo es, quando por ocasion de mi correction entiendo que blasfemara, o sera perjuro, o matara, o herira a alguno. La razon es, porque al presente me pertenece mirar por la honra de Dios, y por la vida del proximo, y euitar estos pecados. Luego no es licito corregir en el tal caso.

Digo lo tercero, que si el que quiere corregir de presente esta cierto que se hara peor, y no esta cierto que despues se emendara, no es licito corregirle. La razon es, porque estoy obligado a euitar el mal que aora se ha de seguir, y no estoy cierto del bien que pretendo.

Digo lo quarto, quando ay ygual certidumbre, o duda delo vno, y delo otro, de suerte que del biẽ que se ha de seguir de mi correction en el tiempo venidero, y del mal que insta, tengo ygual certidũbre, no tengo de corregir. La razon es, porque a nuestra prouidencia pertenecen las cosas que estan mas cercanas y presentes, que no las que estan por venir, siendo todas las demas cosas yguales.

Digo lo quinto, prouable es la sentencia de Adriano, que si el bien futuro es cierto, moralmente hablãdo, principalmente en lo que toca a saluarse el hermano, aunque el pecado que se ha de seguir sea cierto, tẽgo obligacion de corregirle, con condicion, que el pecado presente no sea dañoso y perjudicial a tercera persona, ni escandaloso, o notablemente y directamente contra la diuina honra.

Esta resolucion se prueua con los argumẽtos hechos en fauor de la sentencia de Adriano.

Vigesima conclusion. El orden de la correction fraterna que pone Christo por San Matheo, se ha de guardar debaxo de precepto, de suerte, que lo contrario es pecado mortal. Y este precepto es de ley natural. Es el orden, q̃ primero se ha de corregir el hermano en secreto, y si no se emendare, se ha de hazer la amonestacion delante de dos testigos; y si esto no bastare, se ha de dezir a el Prelado y Superior.

Matth. 18.

Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, particularmente el Padre Maestro Bañes en dos, o tres dudas. Prueuase del Euangelio, enel qual manda Christo, que se guarde este orden. Y que sea precepto de ley natural, se colige de lo mismo. Porque en la ley Euangelica no puso Christo precepto fuera de los de la ley natural, sino son los preceptos de los Sacramentos, y de la Fe. Esta conclusion es necessario declararla mas en particular.

D. Tho. 2.2. q 33. art. 7. & 8. Bañes ibi.

Vigesima prima conclusion. Quando el pecado es secreto, y solamẽte es nociuo al que peca, entonces ay precepto, de q̃ la correction se haga primero en secreto. Esta conclusion enseña Sancto Thomas y todos sus Discipulos enel lugar citado, y todos los Sumistas, y todos los Doctores. La razon es, porq̃ la charidad y misericordia nos obliga a socorrer la necessidad espiritual del proximo con el menor detrimẽto de su fama, que fuere possible. Porque el buẽ nombre y buena fama es grandemẽte necessario para la virtud. Luego siendo el pecado secreto, tẽgolo primero de corregir a solas, guardando todo lo possible la fama y honra de mi hermano. Esto es lo que dize el Euangelio, Si pecare contra ti tu hermano, corrigelo entre ti, y el a solas. Esto es, si tu solo estuuieres offendido, con la noticia del pecado de tu hermano

Digitized by Google

hermano a folas,y en fecreto le hasde corregir. Ha fe de aduertir lo primero, q̃ fi el pecado es publico,y manifiefto,no es neceffario, q̃ la correctiõ fraterna fe haga en fecreto. Efto enfeñan Sancto Thomas,y todos los Doctores citados. La razon es:porque entonces es neceffario remediar no folamẽte al proximo que peco, fino tambien a los otros que tienen noticia de el pecado,para que no fe efcandalizen, viendo que no fe caftigan los pecados. Efto fe confirma: porque entõces, ya es el pecado publico, y el proximo efta ya infamado de el. Luego no es neceffario,q̃ fe haga la correction en fecreto para guardar la fama,y honra de el proximo. Lo fegundo fe ha de aduertir, q̃ fi el pecado es fecreto, pero nociuo a los demas, luego fe ha de proceder a la denunciacion, fin que preceda la correction fraternal,fino fueffe, q̃ alguno muy ciertamente penfaffe que podria impedir eftos males con la admonicion fecreta. Efto aduiertẽ todos los Doctores citados. La razon es: porque el que anfi peca, no folamente peca contra el proximo que le ha de corregir,fino tambien contra los otros. Luego neceffario es impedir luego el mal que puede venir a el innocente, y particularmente a la comunidad. Pero fi todo efto fe puede impedir con la admonicion fecreta, primero fe ha de hazer la tal admonicion. Porque de efta manera fe prouee al mal del innocente con el menor detrimento del pecador, que ha de fer corregido. De lo qual fe figue, q̃ quando el pecado de alguno que ha de fer corregido,es dañofo a la Republica,o a algun tercero,fi puede emendarlo fecretamente con fu admonicion,y tiene certeza moral defto, hale de corregir en fecreto, para proueer a el daño del tercero,o de la comunidad, con el menor detrimento de la fama del delinquente. Pero en cafo que el entienda, q̃ no ha de aprouechar fu correction fraterna, o dude de ello:tiene obligaciõ de dar orden,para que fe impida el mal del tercero, o de la comunidad diziendofelo en fecreto al tercero,con el menor detrimento del que auia de fer corregido. De fuerte,que fino fuere neceffario nombrarle al delinquente,no fe le ha de nombrar,fino aduertirle,que fe guarde de la manera que fuere neceffario. El exemplo es: fi vno anduuieffe penfando como ha de matar a otro,y con mi amoneftacion yo tengo certidũbre que lo emendare, tengo obligacion de auifar a la perfona que puede impedir efte mal, o al mifmo que quiere matar, fiempre con el menor detrimento del delinquente. Lo qual tiene verdad,aunque fueffe afsi,que con efte remedio fe huuieffe de empeorar el pecador,y tomar indignacion:porque fe fabe fu delicto. La razon es:porque entonces fe pretende el bien del tercero. Pudiendofe emendar el pecado,fin denũciar del tal pecador,no fe deue denũciar, como luego diremos. Lo mifmo es,y con muchas mas razones,quando el mal, y daño fueffe de la comunidad. Porque el bien comun ha de fer preferido al particular. Y fi fuere neceffario,y huuiere teftigos,fe ha de denunciar del tal delicto por la razon dicha. En algunos delictos pegajofos,que pueden fer en daño de la Republica, porque fe va pegando el tal mal, diremos defpues,que quando no ay certidumbre, que fe ha de remediar el tal mal cõ la correction fraterna, fe ha de denunciar del tal delicto por el bien comun. De lo qual fe infiere, que fi Pedro fabe, que Iuan quiere matar a Paulo,o robarle fu hazienda,licito le es dezir a el dicho Paulo en fecreto,que fe guarde, q̃ algunos tienen intenciõ de hazerle aquel mal, no nombrando a ninguno en particular,fino fuere neceffario. La razõ es: porque ay obligacion de defender la vida del innocente,quando alguno fe la quiere quitar, y fi fe puede hazer fin perjuyzio del que la defiende. Y el infamarfe el delinquente,no es a cuenta del que auifa,porque haze lo que tiene obligacion,fino a cuenta del pecador. Pero obligacion tiene el que fabe el pecado, de bufcar todos los remedios pofsibles para impedir efte mal propofito de Iuan,tratandolo cõ aquellos, que fancta, y difcreta, y fecretamente lo puedẽ remediar,antes que venga a dar el dicho auifo a Paulo innocente. Pero aduiertafe, que fi Paulo es vn hombre colerico, y rezio de condicion,de fuerte que procurara de matar, o hazer algun graue daño a aquel que prefume hazerle efte mal,no fe lo deue dezir. La razon es: porque no ha de euitar el graue daño del vno con graue daño del otro. Lo qual fe dize por algunos indifcretos, que fuelen dar femejantes auifos,no aduertiendo la perfona, y la calidad della, y anfi fe fuelen feguir grandifsimos inconuenientes.

Lo vltimo fe ha de aduertir,q̃ efta correctiõ fraterna, que ha de proceder en fecreto, no ha de fer tan folamente vna vez, fino muchas vezes mientras ay efperança prouable, de que fe emendara,y corregira. Porque como hemos dicho,fiempre fe ha de hazer con el menor detrimento del hermano,que fuere pofsible.

Vigefima fegunda cõclufion. Defpues de la correction fraterna, que fe haze en fecreto, quando no aprouechaffe,ha de proceder a la amoneftacion q̃ fe ha de hazer delante de teftigos,que hã de fer vno,o dos,y efto ha de preceder a la denunciacion,que fe ha de hazer delante del Prelado. Efta conclufion enfeñan todos los Doctores en el lugar citado. Prueuafe lo primero del Euangelio,que expreffamente lo mãda afsi. Lo fegundo fe declara, con la razon de Sancto Thomas. Porque para paffar de la fecreta amoneftacion a la publica denunciacion, fue cõueniente cofa que fe paffaffe por el medio q̃ es la amoneftacion hecha delante de vno,o dos teftigos. Ha fe de auertir,que efta amoneftaciõ hecha

hecha delante de teſtigos, no ſe ha de hazer tã ſolamente vna vez,ſino muchas,mientras ſe entendiere que la tal amoneſtacion ſera de prouecho.Porque en todo eſto ſe pretende el bien y la emieuda del hermano.Por lo qual ſiempre ſe ha de hazer con el menor detrimento ſuyo, y por el medio mas blãdo y ſuaue que fuere poſſible. El numero de las vezes que han de ſer ſe dexa a la diſcrecion del varon diſcreto, el qual ha de mirar lo que cumple para eſte effecto,como lo dizen Cordoua,y Bañes,y Nauarro.Pero ſi entendiere que las dichas amoneſtaciones no aprouecharã dentro de algun largo eſpacio,no ay obligacion de eſperarle,ſino puedeſe porceder a la denunciacion. Porque mayor mal es q̃ el tal eſte en pecado por algun largo eſpacio, que no que ſu delicto ſea manifieſto. La razon de mandar Chriſto que eſta amoneſtacion ſe haga delãte de teſtigos con alguna infamia del pecador,es para que confuſo ſe enmiende,y cõ el temor de ſer comprehendido,viua recatadamente.Otras muchas razones traen los Doctores las quales ſe han de ver en ellos.

Cord.in ano.ad Sotũ. n.2. q.4.cõclu.6. Bañ. vbi ſup. Nauarr. de reſ. li.2.c.4. numer.261.

Vigeſima tercia concluſion.Si la tal amoneſtacion hecha en ſecreto y delante de teſtigos no aprouechare,ay obligaciõ de dezirlo al Prelado como a padre. Eſta concluſion enſeñan todos los Doctores en los lugares citados, particularmente los diſcipulos de Sancto Thomas. Prueuaſe del Euangelio que lo diſpone aſsi. La razon es:porque el Perlado q̃ tiene officio de padre,tiene mayor obligacion a procurar el bien del hijo, y ſacarle de la miſeria del peçado en que ha caydo.Eſta orden pueſto en eſtas cõcluſiones,ſe ha de guardar regular,y comũmente en la correction fraterna del hermano.Porq̃ deſto ay precepto affirmatiuo natural,declarado por Chriſto.

Vigeſima quarta concluſion. Eſte ordẽ pueſto no ſe ha de guardar en todo caſo y ſucceſſo, ſino ſolamente quando la razon recta dictare,q̃ guardãdo todos eſtos grados de proceder,ay eſperança de ſocorrer al proximo, y ſacarle de la miſeria en que eſta. Eſta concluſion enſeñan los Doctores comunmente,particularmente el Maeſtro Bañes en el lugar citado.La razon es: porque es precepto affirmatiuo,y es condiciõ de los preceptos affirmatiuos, que obliguẽ en ſu tiẽpo y lugar.Luego eſte precepto del ordẽ de la correction fraterna,no obliga por ſiẽpre, ſino a ſu tiẽpo,y en ſu lugar. Daclaremos eſto. Eſte orden de la correction fraterna cae debaxo de precepto affirmatiuo, por el bien del proximo. Luego quando ſe entẽdiere, q̃ guardar el tal orden le ha de ſer nociuo,no obligara por entonces el tal precepto affirmatiuo. El exẽplo es claro. Precepto ay de dar de comer al que tiene hambre.Pero ſi el q̃ tiene hambre eſta con calentura,y la comida le ha de ſer dañoſa, no ay obligacion por entonces de darle de comer.De lo qual ſe ſigue,q̃ alguna vez puede acontecer,que ſea neceſſario en el orden de la correction fraterna dexar el primer grado de ella,y comẽçar del ſegundo.Y otras vezes ſera neceſſario dexar el primero y ſegundo,y comẽçar inmediatamente del tercero, diziendo ſelo al Prelado,como a padre.La razon es:porque algunas vezes la buena razon y prudẽcia enſeña,que mi ſecreta correction ſera ocioſa, o dañoſa, y la que ſe haze delante de teſtigos vtil y prouechoſa.Y entonces ha ſe de comẽçar del ſegundo grado dexando el primero.Y otras vezes ſera nociuo, o ocioſo el ſegundo, y entonces ha ſe de començar del tercero.

Bañ. dub.2. tit.4.

La difficultad eſta,ſi en algun caſo ſeria licito dexar todo el ordẽ de la correction fraterna ſin que ſe diga al Prelado,como a padre.En eſta difficultad Panormitano enſeña, q̃ por ningun caſo ſe ha de dexar totalmẽte el orden de la correction fraterna,ſino que por lo menos,ſe ha de dezir al Prelado como a padre.De ſuerte que aunque ſe entienda,que diziendoſelo al Prelado,ſe hara peor, y no ſolamente ſera coſa inutil,con todo eſſo ſe le ha de dezir.

Panor. c.nouit. de. iudicijs.

A eſta difficultad digo lo primero: q̃ en los pecados ordinarios ſe puede y deue dexar el ordẽ de la correction fraterna totalmẽte,quando ſe entiẽde que ſera inutil, o dañoſo al delinquente.Eſto enſañan comunmente los Doctores,particuralmente el Maeſtro Bañes en el lugar citado. La razon es: porque todo el orden de la correction fraterna,ſe ordena al bien particular,y a la enmiẽda del proximo. Luego ceſſando eſte fin no obliga la correction fraterna.

Digo lo ſegũdo, que ſi el pecado fueſſe eſcãdaloſo, o dañoſo a Republica: en el tal caſo ſe auia de dezir a el Prelado,para q̃ lo remediaſſe por el daño q̃ ſe ſigue a la Republica, o a la comunidad.Y en el tal caſo tiene verdad la ſentẽcia de Panormitano,y aſsi lo dize Aragon.

Aragon.2.2. q.37. ar.8. pag.817.colu.2.

De la concluſion ſe ſigue tãbien,que no auiẽdo teſtigos idoneos para corregir delante de ellos a ſu hermano,y ſe entiende, que la amoneſtacion del Prelado ſera prouechoſa,ay obligacion de auiſar al Prelado,como a padre. Porq̃ no ſe puede remediar la neceſsidad del proximo,ſino es deſta manera.Entonces no ſeran los teſtigos idoneos, quando ſe entiende que no guardaran ſecreto,y haran publico lo que es ſecreto,cauſando eſcãdalo en los que lo vinierẽ a ſaber. Tambien ſe aduierta, q̃ ſi la amoneſtacion,que ſe haze delante de los teſtigos, ha de aprouechar mas,que la amoneſtacion hecha delante del Prelado, ſe deue hazer la amoneſtacion delante de los teſtigos. La razon es:porq̃ la tal amoneſtacion es medio mas ſuaue, y mas apazible para el pecador.Pero ſi ſe entẽdieſſe, que la amoneſtacion del Prelado,como padre, auia de ſer mas prouechoſa, por ſer muy diſcreto,prudente, y Chriſtiano, a el ſe ha de hazer

Digitized by Google

zer el auiso. Porque estando ciertos desto, este es vn medio facillimo, y muy suaue. Pero no lo estando, mejor es el primero. Porque de ordinario los Prelados, aunque les auisen como a padres, no tienen essa blandura, y suauidad.

Vigesima quarta conclusion. Quando segun prudencia se entiende, que el pecador se emendara con la correction secreta, es pecado mortal començar corrigiendo delante de testigos. Y lo mismo es, quando se entiende, segun prudencia, que aũque la correction secreta no le sera de prouecho, lo sera la correction hecha delãte de testigos. Y sera entonces pecado mortal dexar el segundo grado, y començar auisando al Prelado. Esta conclusion es comun de todos los Doctores, particularmente Discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y particularmente Bañes en la conclusion vltima. La razon es: porque de otra suerte, el que corrige, infama a su hermano, sin tener necessidad. Verdad es: que podria auer tales circunstancias en la persona, o personas, a quien se reuela, que no fuesse detrimento, o casi detrimẽto el reuelarles el pecado. Y entonces seria pecado venial, o no seria pecado.

Acerca destas cõclusiones ay algunas dudas. La primera es: quãdo los pecados son nociuos a la Republica, o a la comunidad. La duda es, si en el tal caso se ha de guardar el ordẽ de la correction fraterna. La razon de dudar es: porque los tales pecados son perniciosos a la Republica, y a la comunidad. Luego con detrimento de la fama del proximo, que es bien particular, se deue acudir al bien comun, dexando este orden de la correction fraterna. El exemplo claro es en el pecado de heregia, el qual es nociuo a la Republica, y si se huuiesse de guardar el orden Euangelico de la correction fraterna, seria muy nociuo, y dañoso a la Republica. Y tambien es lo mismo, quãdo vno procura entregar la Republica al enemigo, y en otros semejantes casos.

A esta duda se responde, que si los pecados son dañosos a la Republica, o a la comunidad, como son los dichos: luego, y inmediatamente se ha de proceder a denunciar delante del Prelado, o de los superiores: quales son los Inquisidores, respecto del caso de heregia, para que se remedie efficazmente el daño que puede venir al bien comun. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos. La razon es: porque, si el herege por su proprio juyzio se aparto del comũ consentimiẽto de la Yglesia, no es creyble, que con mi correction particular se enmẽdara. Esta es demonstracion moral. Y aunque fuera ansi, que el se pudiera enmendar con la particular correction: pero no queda segura la Republica de los otros q̃ le enseñaron, o de los que el enseño. Por lo qual iustissimamẽte mandan los Inquisidores, que vayan luego a denunciar del tal delicto, como lo mandan sopena de excomunion (latæ sententiæ) en los edictos generales. De lo qual se ha de ver Soto, y Castro. De los demas pecados, que son nociuos, y dañosos a la Republica, tengo de procurar que se ponga remedio efficaz. Si ciertamente entiendo, que cõ mi amonestacion se emendara, y remediara en secreto el daño, tengo obligacion de amonestar le primero. La razõ es: porque puedo remediar el daño de la Republica, o de la comunidad sin detrimento de la honra de mi hermano. Luego deuo hazerlo assi. Pero sino tengo la tal certidumbre, moralmente hablando, tengo de acudir a la denunciacion, poniendo efficaz remedio. Porque como se dize en la razõ de dudar, el bien comun, y publico, ha se de preferir, y anteponer al bien particular. Luego con detrimẽto de la fama, y honra del proximo, deuo acudir al bien comun. Y assi se responde a la razon de dudar. Hemos dicho, y determinado en particular de lo que toca a el caso de heregia, sera bien dezir algo de otros casos muy ordinarios, que se preguntan, tocantes al tribunal de la Sãcta Inquisicion.

D. Tho. 2. 2. q. 33. art. 7.

Sot. in relect. de ratio tegendi, &c. memb. 1 q. 4. conin. 2 Cast. l. 2. de iust. hære. punit. c. 25.

La segunda difficultad es, de los Confessores, que solicitan mugeres en el Sacramento de la confession, o proximamente a el, si ay obligacion de denunciar de los tales a la Sancta Inquisicion inmediatamente, sin que preceda fraterna correction. La razon de dudar es: porque los Inquisidores en los edictos generales mandã so pena de descomunion latæ sententiæ, que luego vayan a denunciar de los tales. Luego assi se ha de hazer. Esto se confirma: porque del caso de heregia se ha de denunciar inmediatamente, sin que preceda correction fraterna, en secreto. Luego lo mismo sera deste delicto. Por otra parte, el Euangelio pone aquel orden de la correction fraterna. Luego el tal orden se deue guardar.

Este punto es difficultoso, y haze difficultad a todos los modernos Theologos, quando les preguntan la tal difficultad.

A esta difficultad digo lo primero: que si huuiesse esperança, que el tal Confessor se enmendaria con la secreta admonicion, o con la que se ha de hazer delante de testigos, entonces se deuia guardar debaxo de precepto el orden de la correction fraterna. La tal esperança se podria collegir de las calidades, y condiciones del Confessor, y de la persona, que le huuiesse de corregir, que tuuiesse fuerça con el para poderle atemorizar, y amenazar. Si para este effecto no fuesse persona idonea la muger solicitada, y entendiesse, que alguna graue persona lo haria bien, podia, y deuia tratarlo con la tal persona para que le amonestasse, y corrigiesse. Esto se prueua con el orden del Euangelio, que pone Christo nuestro Señor. Tambien se prueua: porque no corre la misma razon deste delicto, q̃ del de la heregia. Porque en la heregia tiene

gran-

Digitized by Google

grandissima fuerça conueniente la que deziamos, que el que no cree a toda la Yglesia, menos se sugetara, y rendira a vn particular della. Esta razon no corre en este delicto, aunque es grauissimo, y meritamente conocen del los Inquisidores.

Digo lo segundo, que es muy difficultoso de entender, que aya esperança de que los tales solicitadores se corregiran, y emendaran deste pernicioso pecado, y tan sacrilego con la amonestacion hecha en secreto, o hecha delante de dos testigos. Y ansi no auiendo la tal esperança se ha de denunciar inmediatamente de ellos. La razon es: porque los tales, que han llegado a cometer vn tã graue sacrilegio, injurioso a el mismo Sacramento, se presume ser tã perdidos de costumbres, que no se emendaran con el primero ni segundo grado de la correction. Esto se confirma: porque si la muger solicitada los corrige, reyranse della por ser tan perdidos. Y si lo dize a otra persona graue para que le corrija, diran que esmentira. Luego no tiene otro remedio, sino acudir a denunciar. Por lo qual los Inquisidores en los edictos generales, presumiẽdo no auer esperança de enmienda por la correction secreta, o hecha delante de testigos mãdan sopena de descomunion, latæ sententiæ, q̃ vayan a denunciar inmediatamente. Y ansi se responde de lo dicho a la razon de dudar, y a la confirmacion.

La tercera duda es, de otros delictos graues, de que conoce la Inquisicion, y que no son heregia: pero son tan graues, que meritamente conocen dellos. La duda es, si en los tales se ha de guardar el orden de la correction fraterna, o si se ha de denunciar inmediatamente a la Inquisicion. Los delictos son ser casados dos vezes, viuiendo ambas mugeres, y hechizerias, y otros semejantes.

A esta duda se ha de responder en todo, y por todo, como a la passada: porque es la misma razon.

La quarta difficultad es, de algunos pecados, que son prejudiciales, y dañosos a la Republica, o a la comunidad, porque se van pegando a las partes de la Republica, o comunidad: si los tales delictos se han de corregir secretamente, y proceder conforme a el orden de la correction fraterna, o si se deue dezir luego al Prelado, o Gouernador espiritual de la Republica para que de orden en atajar el mal, y que no vaya adelante. El exemplo es, en el pecado nefando, o en otros pecados contra natura, quãdo comiençan a cundir en vna Republica, o comunidad.

A esta duda se ha de responder conforme a lo que queda dicho, que ay obligacion de acudir al bien comun, y procurar, que efficazmente se remedie, aunque sea con algun detrimento en la fama, y honra de algun particular. Porq̃ el bien comun siempre ha de ser preferido al bien particular, y ay obligacion desto. Por lo qual quando no se puede proueer al bien comun de otra manera sino es por la denunciaciõ, que se ha de hazer delante del Prelado, estoy obligado a hazerla. Pero si se puede proueer al bien comun con la secreta admonicion, o con la que se deue hazer delante de testigos, obligado estoy a hazer la secreta amonestacion, o la que se haze delante de testigos. Porque pudiendo proueer al bien comun, sin detrimento del proximo, tengolo de hazer assi.

Conforme a esta doctrina que se ha platicado en estas dudas, se han de entender los edictos generales de los Obispos, y Ordinarios, y de los Prelados de las religiones en sus visitas, y de los Inquisidores, quando mandan, que vengan denunciando de los delictos, que huuiere. En los pecados que ha lugar la correction fraterna secreta, y el orden della, se ha de guardar sopena de pecado mortal. Y en los que no huuiere lugar el orden de la correction fraterna, no ay obligacion de guardar el tal orden. Que esto sea assi se prueua claramente, porque los Prelados, y Inquisidores pretenden el bien de las almas, y assi no quieren en ninguna manera, q̃ se quebrante la ley de Dios, y el orden Euangelico, sino antes que se guarde puntualmente. Y esta es comun sentencia de todos los Doctores.

La quinta difficultad es, quando van dos Religiosos juntos como de ordinario van, y el vno dellos cayo en algun pecado de carne, como puede acontecer por nuestra miseria, y tan solamente lo sabe el compañero que yua con el. La duda es, si en el tal caso el cõpañero està obligado a guardar el orden de la correction fraterna. La razon de dudar es: porque si el cõpañero le corrige dos, y tres vezes, podra el otro muy bien fingir, que esta emendado, para que el otro cesse del orden de la correction fraterna, y buscar otro compañero. Luego no estara obligado a guardar el orden de la correction fraterna, sino que podra muy biẽ dezirselo luego a el Prelado.

A esta duda digo lo primero, que si se entiẽde, que cayo por flaqueza, y con la ocasion, le deue corregir fraternalmente, y guardar el orden de la correction fraterna. La razon es: porque entonces, y en el tal caso muy facilmẽte se corregira, y emendara el hermano.

Digo lo segundo, si fuesse pecado de costumbre, y no huuisse esperança que se emendara, como en hecho de verdad parece que no la aura, entonces auiase de vsar del segundo, o tercero, grado de correction fraterna, conforme a como fuere necessario. Pero aduiertase, que si del tal pecado se huuiesse de seguir gran peligro a la religion, entonces auiase de dezir al Prelado, por lo menos, como a padre, para q̃ vele, y mire

lo que

Digitized by Google

lo que es necessario para el bien comun, con el menor detrimento del subdito, que fuere possible. Y aduiertã los Prelados, como procedẽ en semejãtes negocios. Porq̃ deuẽ proceder cõ espiritu de hijos de Dios, y de suauidad, no queriẽdo castigar todos los delictos, y pecados en publico. Porq̃ no son juezes de todos los pecados: porque muchos pertenecen al juyzio diuino.

La sexta difficultad es, en caso que vn proximo renunciasse el orden de la correction fraterna, si seria licito denunciar inmediatamente a el Prelado. La misma difficultad es, de alguna religion, o comunidad, si seria licito, que los que professan en la tal religion renuncien su derecho. De suerte, que sea licito a los demas denunciar inmediatamente al Prelado de la tal religiõ, sin que preceda la correction fraterna. La razõ de dudar es: porque nadie puede quitar la fuerça de los diuinos preceptos, particularmente quando son de ley natural. Luego siempre esta en pie el precepto de la correction fraterna: y por consiguiente, aunque mas renuncie su derecho, siempre ay obligacion de corregir fraternalmente. Esto se confirma: porque este precepto se puso para conseruacion de la fama del proximo. Y aunque es verdad, que el proximo sea señor de su fama, y pueda ceder de su derecho, pero el dexarla perder facilmente, no dexa de ser pecado venial por lo menos. Luego no es licito ceder a el orden de la correction fraterna. Lo segundo, esto es en detrimento de la misma comunidad. Porque por este camino se hazen publicos, y manifiestos los pecados, y defectos de los proximos, de lo qual se sigue gran incõueniente en la comunidad. Porque se sigue, que se afficionen a los tales pecados. Luego esto no es licito ni buen gouierno.

A esta difficultad digo lo primero, que no se descubre razon, que conuença, que los tales no puedan renunciar a su derecho. Ansi lo enseña el Padre Maestro Bañes, y otros Doctores. La razon es: porque cada vno es verdadero señor de su fama, como despues diremos. Luego puede muy bien ceder a su derecho, y perderla acerca de alguno, por su bien espiritual, y no auiendo escandalo. Porque si lo huuiesse, no seria licito.

Bañes 2. 2. q. 33. art 8. dub. 2. ad 1. confirm. 7. argum.

Digo lo segundo, q̃ tengo mucha duda, que sea cosa conueniente, que toda vna comunidad de religion renuncie su derecho, quanto a esto. Porque la execucion desto es muy difficultosa, y se pueden turbar facilmente los subditos, viẽdo que sus pecados por ocultos que sean, se hazen manifiestos a los Prelados.

A la razon de dudar se responde, que el orden de la correctiõ fraterna cae debaxo de precepto natural, y diuino: porque Christo tuuo atencion a la fama del proximo. Pero cediendo el a su derecho, no ay tal precepto. Y esto no es quitar el precepto, ni deshazer la obligacion, sin mudar la materia, y objecto del precepto. El exemplo es. Mi proximo tiene precepto de no me infamar en alguna cosa graue, y es precepto natural: pero si yo por alguna causa razonable le digo, que descubra algun pecado mio, del qual se sigue infamia, licitamente lo puede hazer, y no peca contra el precepto. Y esto no es quitarle el precepto, sino mudar la materia, y objecto, y hazerla licita, la que antes era illicita. A la confirmacion se responde, que en el tal caso dexa vno que le quiten la fama con razon, y por el bien espiritual. A lo segundo se responde, que ellos ceden a su derecho por el bien espiritual. Aunque parece, que es algun inconueniente, el que alli se representa, y que no es tan buena manera ni tan suaue de gouernar.

Vigesima quinta conclusion. Despues de auer llegado el orden de la correction fraterna al Prelado, sin esperança ninguna de emienda, seria grauissimo pecado, que el Prelado sacasse el tal delicto al foro exterior, y pecaria contra justicia, y contra charidad, y estaria obligado a restituyrle la fama, y el daño que le huuiesse hecho. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos en el lugar citado: y muy particularmente el Padre Maestro Bañes. La razon es: porque el Prelado no puede proceder a publico juyzio, sin acusador, o publica infamia, y ha de ser la acusacion juridica. Y en el tal caso ni ay acusacion juridica, ni publica infamia. Luego grauissimo pecado es contra justicia del orden de la correction fraterna, proceder a el publico juyzio. Esta conclusion se entiẽde, quando el pecado no es nociuo a la comunidad. Porque si es nociuo el mismo denũciador està obligado a acusar, o amonestar a el Fiscal para que acuse.

Bañ. ibi. 4. conclu. 2.

Vigesima sexta conclusion. Licito es al Prelado estando en el tercer grado de la correctiõ fraterna reprehender grauemẽte al delinquente, si vee que no aprouecha con blandura, y amenazarle, y dezirle q̃ ha de velar para ver como viue. Y si le pareciere que conuiene, le podra reprehender delante de algunos pocos hombres graues, que pueden aprouechar, y no dañar. Esta enseña el Padre Maestro Bañes en el lugar citado conclusion tercera, y el Padre Maestro Soto. La razon es: porque todo esto se ordena al bien espiritual, y a la emienda del proximo, y todo esto pertenece al orden de la correction fraterna.

Sotus in lect. de rat. teg. mẽb. 2. q. conclus. 5.

La difficultad es: si podra el Prelado en el tal caso castigarle con algun castigo, como es la disciplina, o otra cosa semejante. En esta difficultad el Padre Maestro Soto en el lugar citado enseña, que no es licito, porque el tal castigo parece que pertenece al foro exterior.

A esta difficultad mi parecer es, que siendo la disciplina, y el castigo moderado, y como de padre, conforme a el estilo de la religion, sera licito,

Digitized by Google

cito,y no de otra manera. Esta resolucion tiene el Padre Maestro Bañes en el lugar citado. Pruevase lo primero: porque como queda dicho en la conclusion, licito es, que el Prelado le reprehenda grauemẽte delante de algunos hombres graues. Luego licito es castigarle, y darle disciplina moderada. Porque mas graue castigo es la tal reprehension. Lo segundo se prueua: porque esto es licito al padre carnal. Luego tambien sera licito al padre espiritual. Y el Padre Maestro Soto en el mismo lugar, bien mirado, parece que lo enseña ansi. Pero ha se de aduertir, que ha de ser castigo moderado, y como de padre conforme al estilo de la religion. Porque si fuesse exorbitante, y disciplina extraordinaria conforme al tal estilo, no seria licito, como lo enseñan todos. Tãbien enseña el Padre Maestro Soto, que quando el delicto se puede prouar con testigos, y el Prelado le pregunta como padre: està obligado a responder la verdad, como a padre. Porque tiene derecho para preguntar como padre. Pero aduierta el subdito, que no deue confessar el delicto delante de testigos. Porque puede acontecer, que el Prelado sea indiscreto, o de poca consciencia, y le haga acusar, y le prueue el delicto con testigos, y le condene.

La segunda difficultad es, si el tal Prelado le podra descomulgar. La razon de dudar es: porque le puede castigar con castigo moderado, y reprehenderle asperamente. Luego podra descomulgarle.

A esta difficultad se responde, que no le podra descomulgar inmediatamente, por auer venido el delicto a su noticia, por via de correctiõ fraterna. Esto enseña el Padre Maestro Soto en el lugar citado. La razon es: porque la tal descomunion pertenece al foro exterior. Dixe inmediatamente: porque le puede mandar delante del denunciador, y de los testigos, sopena de descomunion, latæ sententiæ, que quite tal conuersacion, o que no vaya a tal casa, donde peligra su salud espiritual. Y si hiziere lo cõtrario, entonces incurrira la descomunion, y se verificara lo que dize Christo. Si no obedeciere a la Iglesia, &c. Y esto determina Innocencio en el derecho. *Nouit de iudic.*

La tercera difficultad es: si hechas todas estas cosas, no aprouecharen para su emienda del pecador, sino que esta toda via obstinado, si sera licito, pretendiendo tan solamente el bien espiritual del pecador, deduzir el delicto a publico juyzio, quando realmente ay Fiscal, o quien haga sus vezes, y los dos, o tres testigos que estuuieron presentes a el segundo grado de la correction fraterna.

En esta difficultad el doctissimo Padre Maestro Soto en el lugar citado enseña, que si el delicto se puede prouar con testigos idoneos, y precediesse la acusacion iuridica: y segun prudencia se esperasse, que el hermano se emendaria, se auia de proceder por via juridica contra el tal obstinado. Y en el tal caso se acaba el orden de la correction fraterna, y comiença el orden judicial. Pero dize, que sino ay esperança de que se emendara, sino que se hara peor, se ha de cessar, y no se ha de proceder a castigar, como el pecado tan solamente haga daño al pecador. Y esta misma sentencia, quanto a lo primero, parece que tiene Cayetano. La razõ es: porque el bien espiritual del proximo se ha de preferir a su fama, por ser mayor bien. Luego con detrimento de la fama por el bien espiritual le ha de castigar en publico juyzio. Esta sentencia tiene harta prouabilidad. *Cayeta. 2. 2. q. 33. art. 8.*

A esta duda se responde, ser lo cõtrario muy mas prouable, y que no es licito proceder al foro exterior, aunque aya esperança que se emendara por esse camino. Esto enseña el Padre Maestro Bañes en el lugar citado.

La razon es: porque el medio para curar la enfermedad espiritual ha de ser proporcionado. Y el proceder a corregir, y castigar en el foro exterior, no es medio proporcionado para el bien particular del pecador, sino en orden al bien comun. Luego no es licito.

Esto se confirma: porque el publicarse los delictos, de su naturaleza es pernicioso a la Republica, y a la comunidad. Luego no es buen medio para curar al proximo de la enfermedad de el alma, que no es dañosa a la comunidad. Lo segundo se prueua: porque la doctrina del Padre Maestro Soto haze de mejor condicion al pecador obstinado, que no ay esperança de su conuersion, que al que ay alguna esperança, lo qual no parece conforme a razon. De suerte que en llegando al tercer grado de la correction fraterna, no se ha de proceder mas adelante, teniendo atencion al bien particular del proximo, sino tan solamente quando fuesse necessario para el bien comun.

A la razon de dudar se ha de responder de lo dicho, que el proceder al foro exterior, no es medio proporcionado para el bien espiritual del proximo.

Pero aduiertase, que aunque quanto a lo dicho de proceder al foro exterior no aya differencia entre aquel que ay esperança de que se emendara, y entre el otro: pero ay la grandissima quanto a el estar yo obligado a acusarle en el foro exterior, o no estar obligado. Porque aquel de quien ay esperança de que se emendara tengo obligaciõ de acusarle, quãdo por otra parte es licita la acusacion. De lo qual diremos abaxo. Porque la charidad obliga a socorrer la necessidad del proximo, por qualquier medio, que por otra parte sea licito. Pero al que es incorregible no estoy obligado a acusarle, aunque la acusacion sea licita: sino es que sea pecado nociuo a la comunidad.

La

Digitized by Google

La razon es:porque aunque sea licito acusarle,no se sigue bien,ni prouecho al proximo, ni daño a la comunidad, y assi no estoy obligado debaxo de precepto a acusarle. Verdad es:que si en el tal caso siendo licita la acusacion, se lo mandasse el Prelado debaxo de excomunion, latæ sententiæ,o de precepto, estaria obligado a hazerlo,y a dezir el delicto. Porque se ha de presumir, ser justo, y razonable, y que se pone por algun bien,o por alguna razon.

La quarta difficultad es,en caso que el Prelado tuuiesse noticia de algun delicto,por via de acusacion juridica,no auiendo guardado el que acuso el orden de la correction fraterna, ora lo hiziesse por ignorancia,ora por malicia,q̃ puede hazer el Prelado,y que deue de hazer en el tal caso. Como si vno acusasse inmediatamente con acusacion juridica vn delicto, sin auer precedido el orden de la correction fraterna. Para declaracion desto se ha de aduertir, que el Iuez se puede considerar de dos maneras.La primera es como persona particular. La segunda es, como persona publica, y como Ministro de la Republica.

Lo segundo se deue aduertir, que la injuria hecha al reo, o al delinquente, puede proceder de alguna persona particular, o de el mismo Iuez.

Lo tercero se deue aduertir, que la injuria se puede hazer en el foro exterior, en quanto es contra las leyes de aquel foro. Puedese tambiẽ hazer la injuria en el foro de la consciencia, en quanto es contra la ley de Dios,lo qual muchas vezes no se considera en el foro exterior.

A esta duda digo lo primero. Todas las vezes que el Prelado entiende, que el processo en el foro exterior procede de injuria hecha de qualquiera suerte a alguna persona,esta obligado en consciencia por ley de charidad, y como persona particular a impedir el processo publico,q̃ se haze contra el delinquente,haziẽdole injuria, si lo puede hazer sin escandalo de la Republica,y guardando las leyes de Iuez en el foro exterior.De suerte,que deue hazer todolo possible,teniendo atencion a las cosas dichas. Esto enseñan todos los Discipulos de S. Thomas en el lugar citado,particularmente Bañes.La razon es:porque qualquiera està obligado a defender al proximo de la injuria que le hazen.Y por ser Iuez,y Prelado,no se le quita la tal obligacion.Pero ha de defender el proximo sin detrimento del bien comun.Por lo qual si ay escandalo, o quebrantamiento de las leyes de Iuez en el foro exterior, no lo deue hazer. Porque seria hazer daño al bien comun.

Bañ. dub.5. conclus.2.

Digo lo segundo. En la Republica Christiana, si el Iuez sabe que han hecho injuria al reo, y que ha nacido esta injuria de alguna reuelaciõ de confession, y esto se puede prouar: el Iuez no puede proceder adelante, sino que ha de reponer todo lo hecho. Esta enseñã todos los Discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmente Bañes en la conclusion segunda La razon es,porque mayor escandalo,y mas pernicioso seria proceder de tan sacrilego fundamento,que no castigar al reo,aũque estuuiesse conuencido por este camino.Porque esto seria ocasion de que los hombres se retirassen del Sacramento de la confession. Esto se confirma, porque lo que el Confessor oye en la confessiõ tan solamente lo sabe como Dios. Luego todo lo que procede de alli no se ha de admitir para lo que toca al foro exterior,como no se admite lo que tan solamente sabe Dios.

Digo lo tercero.Quãdo el Iuez,como Iuez, y como persona publica, haze injuria al reo,no procediendo conforme al orden de Derecho, entonces, si por el tal orden iniquo viene a saber el delicto,no puede proceder adelante,sino està obligado a reponer todo lo hecho. Pongo vn exemplo claro. Vn Iuez iniquamente,y cõtra razon, y justicia da tormento a vno, y por este camino viene a saber del delicto, no puede proceder adelante,sino que està obligado a reponer todo lo hecho,y sino pecara mortalmente contra justicia, y estara obligado a restituyr todos los daños. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmente el Maestro Bañes en la conclusion tercera,y es comun doctrina. Esto se prueua del Derecho: en el qual Innocencio III. dize, que de aquellas cosas que se han hecho sin orden,no se puede proceder a hazer cõforme a razon, y orden. Esto mismo enseña el Padre Maestro Soto.

Cap. qualiter, & quando 2. de accusat.

La difficultad es, de que calidad ha de ser la injuria del Iuez, para q̃ este obligado à no proceder adelante. En esta difficultad Soto en el lugar citado enseña, que ha de ser injuria graue, la que aya de parte del Iuez,para que este obligado a no proceder adelante. De suerte,que si la injuria no es graue, bien puede proceder adelante. Otros Doctores enseñan, que aunque la injuria,que el Iuez hizo sea graue,si el delicto es enorme,puede proceder adelante a sentenciar, y està obligado a ello, para euitar el escandolo de la Republica. Y el Padre Maestro Soto enseña,que quiça esto es licito. La razõ desta sentencia es: porque con su confession se haze culpado, aunque la tal confession la hiziesse por la injuria, que le hizieron. Luego licito sera condenarle.

Sotus in lect. de reg. tegẽdi secretum. memb. 3. q. 1. conclus.

A esta difficultad digo lo primero, que como la injuria sea pecado mortal,sera cosa sufficiente para que el Iuez este obligado a no proceder adelante. Esta es la comun sentencia de los Doctores, la qual sigue el Maestro Bañes. Porque en el Derecho,en el lugar citado,Innocencio determina esto, y se conuence de las razones que trae en aquella decretal.

Digo

Digitized by Google

Digo lo segundo, que aunque el delicto sea enorme, està obligado a no proceder adelante en el orden judicial, si vno injuria, que fuesse pecado mortal, de la qual procedio el saberse el delicto. La razon es: porque no es licito matar al innocente por la salud de toda la Republica. Y el tal es innocente en el foro exterior, mientras legitimamente no se prouare el delicto, como en hecho de verdad no se prueua; quando ay injuria, aunque mas enorme sea. Luego no es licito proceder adelante.

A la razon por la contraria sentencia se responde, que la tal cōfession no es legitima: porque le hizieron injuria, y violencia para que cōfessasse, y la tal injuria se la hizo a la Republica, o el ministro della. Por lo qual el tal ministro està obligado, quanto le fuere possible, a reduzir el reo al estado en que estaua antes que hiziesse la tal confession.

Toda via quedan por dezir algunas cosas pertenecientes a la duda principal, que veniamos declarando.

A la qual digo lo quarto, quando el Iuez, cōmo persona particular, y fuera de los actos judiciales, haze injuria al reo, està obligado por todos los medios a dar ordē para librar el tal reo cō peligro de la propria vida, y honra proporcionablemente, al daño que se le ha de seguir al reo. Si ha de auer peligro de vida en el reo, con peligro de vida, y si de honra; de honra. El exemplo esta claro, quādo el Iuez dio dineros a los falsos testigos, para que dixessen sus dichos falsos, y segun lo alegado, y prouado ha de ser el tal condemnado. En el tal caso tiene la obligacion dicha el Iuez. Esta es comun sentēcia de todos los Discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, y particularmente Bañes en la quarta conclusion. La razon es: porque de otra manera no puede restituyr el daño que hizo. Pero si los medios todos que ponen segun prudencia, no fuessen efficaces para librarle de aquel daño, lo qual no es creyble, en el tal caso seria licito al Iuez proceder, y juzgar segun lo alegado, y prouado. Porque juzgando segun lo alegado, y prouado, haze el officio de la Republica. Luego no peca de nueuo. Pero està obligado a restituyr todos los daños, por razon de la injuria passada.

Digo lo quinto, quando el Iuez sabe, que al reo le han hecho alguna injuria en el foro exterior, y en el processo de la causa, ora sea official de justicia, el que le hizo la injuria, ora no, està obligado el Iuez a hazer quanto es en si, que en el juyzio se manifieste la injuria, para que no se proceda mas adelante contra el reo. Esto es de todos los Doctores. La razon es clara, porque el Iuez de su proprio officio tiene ser guarda de la justicia. Luego a su officio pertenece proueer, que en el juyzio, y en su proprio tribunal no se haga injuria a nadie. Pero sino puede impedir la falsa, y injusta acusacion, ni como persona publica, ni como persona particular, estara obligado a admitir la acusacion, si insta el acusador: porque assi conuiene para el bien comun.

Capit. V. Del escandalo, que es contrario a la correction fraterna.

PRimera conclusion. Escandalo es dicho, o hecho no tan bueno, y recto, que da ocasion de cayda espiritual. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos y es de todos los Sumistas, particularmente Syluestro, y Cayetano, y Nauarro. Esta conclusion es la diffinicion de escandalo. En el camino de la vida espiritual, puede muy bien acōtecer que alguno se dispōga a la cayda espiritual por el dicho, o hecho de otro, en quanto el otro cō su amonestacion, o inductiō, o exemplo es causa que el otro peque. Y esto es propriamente escandalo, y es metaphora, que se deduze del estropieço, que ay en el camino material. Pero ha se de aduertir, que propriamente ninguna cosa dispone a cayda espiritual, sino lo que tiene algun defecto en la bondad, y rectitud. Porque lo que es perfectamente recto, y bueno, antes induze a bien, que no a cayda. Desta manera se declara la diffinicion.

Diffi. scandali. scandalū est dictū l. factum minus rectum praebens occasionē ruinae. D.Tho. 2.2. quaestio. 43. art. 1. Summista verbo. scandalum. Nauarro in Man. c.14. n.30. & 31.

Segunda conclusion. El escandalo passiuo, siempre es pecado. Esta enseña Sācto Thomas, y todos sus Discipulos en el lugar citado. La razon es: porque el escādalo passiuo, no es otra cosa, sino vna cayda espiritual del que se escandaliza. Luego ha de ser pecado, porq̄ la cayda espiritual no puede ser otra cosa, sino pecado.

D.Tho. ar. 2.

Pero aduiertase, que puede auer escandalo passiuo de parte del que se escandaliza, sin que aya pecado de parte de aquel que escandaliza. Porque se puede escandalizar sin razon, de alguna obra buena.

Tercera conclusion. El escandalo actiuo de parte del que escandaliza, siempre es pecado. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos en el mismo lugar. La razon es: porque la obra, con que escandaliza, o ella en si es pecado, o tiene especie de pecado, la qual auia de dexar por la charidad, con que deue amar al proximo, y procurar su salud espiritual. Luego peca contra la charidad. Pero ha se de aduertir, que tambien puede auer escandalo actiuo de parte de aquel que escandaliza, y no lo auer passiuo de parte de aquel que auia de auer el escādalo. Bien puede ser, que yo diga alguna palabra, o haga algun hecho, del qual se podia seguir escādalo passiuo, y cayda espiritual, y que el proximo no caya.

Quarta conclusion. El escandalo passiuo de parte del que se escandaliza, no es pecado especial, y particular. Esta enseña Sancto Thomas, y todos

D.Tho. ar. 3

todos sus Discipulos en el lugar citado. La razon es, porque con el dicho, o hecho del otro se puede disponer el proximo a la cayda espiritual con varios, y diuersos generos de pecados. Luego el tal escãdalo, no es especial, y particular pecado. Con el dicho, o hecho puede vno disponer a otro para que peque pecado de fornicacion, o de sacrilegio, o de otro qualquier pecado.

Quinta conclusion. El escandalo actiuo, que no es pretendido, no es particular, y especial pecado. Esto enseñan todos los Doctores en el lugar alegado. La razon es: porque lo que es fuera de la intencion del que peca, y no es cosa pretendida, no constituye pecado particular, y especial. El exemplo es, quando vno cõ su dicho, o hecho pretende satisfazer a su gusto, y voluntad, y no escandalizar ni serle ocasion de cayda espiritual, aũque se siga esso muy fuera de su intencion, y como dizen los Theologos, per accidens. La difficultad es, si este escandalo por lo menos sera circunstancia, que sea necessario declararla en la confession. El exemplo es: quãdo vno fornica, y persuade a vna muger, pretẽdiẽdo satisfazer a su gusto, delo qual se escãdalizã otros. Y lo mismo es de otros semejantes pecados. La razõ de dudar es: porq̃ el tal escandalo respecto de los otros q̃ se escãdalizan, no es especial, y particular pecado, como queda dicho, ni circũstancia, que mude la especie, porque no es pretendido. Luego no ay necessidad de declarar en la confession el tal escandalo.

A esta difficultad se responde, que si es escãdalo que sea pecado mortal, es necessario declararlo en la confession. Esta sentẽcia tiene el M. Bañes en el lugar citado, y otros muchos. La razon es, porque el tal escandalo agraua notablemente el pecado de la fornicacion. Porque esta ua obligado a euitar el tal escãdalo. Y cierta cosa es, que las circunstancias que agrauan notablemẽte el pecado es necessario declararlas en la confession como lo dixe en la materia de cõfession. Luego el tal escãdalo se ha de declarar. Clara cosa es, que si vno pretendiendo su gusto y deleyte, cometiesse pecado de fornicacion en publico, de lo qual se escandalizan los otros, q̃ seria circunstancia, que agrauasse notablemẽte, y seria necessario declararlo en la confession. De lo qual se responde a la razõ de dudar, que aunque el tal pecado no sea particular ni circũstancia, que mude la especie, pero agraua notablemente.

Sexta conclusion. El escandalo actiuo pretẽdido, es especial pecado. Si yo con mi dicho, o hecho q̃ es pecado, o tiene especie de pecado, pretendo escandalizar al proximo, y disponerle a que caya espiritualmente, es pecado especial, y particular de escandalo. Como si vno solicitasse vna muger pretendiendo su cayda espiritual. Esta enseñan S. Thomas, y todos sus Discipulos en el lugar citado, y todos los Sumistas. La razõ es, porque el tal pecado se opone a la correction fraterna, que es obra de la excelente virtud de misericordia. Porque por la correctiõ fraterna se pretende el bien espiritual del proximo, y con el escandalo la ruyna, y cayda espiritual. Luego es especial, y particular pecado opuesto a especial virtud.

Septima conclusion. El escandalo passiuo, o actiuo, puede ser algunas vezes pecado venial, y otras vezes pecado mortal. Esta enseña Sancto Thomas, y sus Discipulos, y Sumistas, y muy particularmente Cayetano. Declaremos esta cõclusion. Hablando del escandalo passiuo es cosa llana. Porque cõ el dicho, o hecho desordenado del proximo, se puede vno disponer a pecado venial, y caer en el, y lo mismo es, que se puede disponer a pecado mortal, y caer en el. Y ansi el escãdalo passiuo puede ser pecado venial, y puede ser pecado mortal. De escandalo actiuo, no pretẽdido, es lo mismo. Porq̃ puede dezir alguna cosa, o hazer alguna cosa imprudẽte, que nos dispõga de si a pecado venial. Porq̃ lo q̃ haze es pecado venial, o lo haze cõ alguna indiscreciõ, q̃ no es mortal. Puede ser tãbiẽ pecado mortal, quãdo haze alguna cosa que lo es, o menosprecia, y tiene en poco, de tal suerte, la salud espiritual del proximo, q̃ por ella no dexa de hazer alguna cosa q̃ le da gusto. Hablãdo del escãdalo actiuo pretẽdido, q̃ pretẽde induzir el proximo a pecar, es claro. Porq̃ si pretẽde induzirlo a pecar mortalmente es pecado mortal, y si pretẽde induzirlo a pecar venialmẽte por vna obra de pecado venial, sera pecado venial. a. arti. 4.

Acerca destas cõclusiones es la primera *difficultad*, si para que el escãdalo sea especial, *y particular* pecado, es necessario que sea pretẽdido con formal, y expressa intencion de induzir el proximo a pecar, o si basta que el hombre diga, o haga alguna cosa, que tiene especie de mal, q̃ le sea al proximo ocasiõ de cayda. Y en esta duda tan solamente se habla del escandalo actiuo, que es el que pertenece a esta materia. Para declarar esto se ha de aduertir, q̃ de tres maneras vno puede escandalizar a otro. La primera es, pretendiendo derechamẽte la muerte, y cayda espiritual del proximo. La segunda manera es, induziendole a alguna obra, que es pecado por el deleyte, y no por el mal espiritual del proximo, como quando vn hombre induze, y persuade a vna muger a vna obra deshonesta. La tercera manera es, quãdo vno haze vna obra de pecado, y los demas cõ el tal exemplo se prouocã a cometer el tal pecado, aunque el no pretẽde q̃ peque ni los induze a pecar. La duda es, si el escandalo tã solamente de la primera manera sea especial, y particular pecado. En esta difficultad la primera sentencia es de Cayetano: el qual dize tres cosas. La primera es quãdo vno escandaliza a otro de la primera manera propria, y formal-

Cayetan. q. 43. ar. 1. & 2. 2. q. arti. 1. & sum. ver. scandalum

formalmente es especial pecado de escandalo. Lo segundo dize, q̃ quando vno haze vna obra que de si no es mala. pero tiene apariencia, y especie de mal, dela qual se escandaliza el proximo, entonces, aunque no es formalmente especial pecado de escandalo, pero reduzese a pecado especial del escandalo. Lo tercero dize, que quando alguno haze alguna obra mala de si, de la qual se escandaliza el proximo, no lo pretendiendo el q̃ haze la obra mala, no es especial pecado de escandalo. Y añade mas, que si vno induze a otro a vna obra mala, no pretendiendo hazerle mal espiritualmente, no es especial pecado de escandalo, sino pertenece a aquella especie de pecado a que le induze. Como si le induze a pecado de fornicacion, sera el tal pecado: y si lo induze a hurto sera hurto. El primer dicho prueualo Cayetano facilmẽte, porque la obra y el pecado toma la especie del fin pretendido. Lo qual se confirma, porque la correction fraterna, que es obra de especial virtud, pretende sacar al proximo dela miseria espiritual. Y el tal con el escandalo pretende lo contrario, q̃ es ponerle enla miseria espiritual. Luego es especial, y particular pecado. El segundo dicho lo prueua Cayetano, porque la tal obra de si no es pecado, como lo suponemos. Luego la malicia que tiene no puede ser sino de escandalo, y ha se de reduzir a el. El tercer dicho parece q̃ se prueua con la doctrina de Sancto Thomas, q̃ dize enel articulo tercero, que el escãdalo actiuo no pretendido, no es especial pecado de escandalo. Como quando vno pretende satisfazer a su gusto, y no pretende el mal del proximo.

Summ. Syl. ver. scandalum. 2. La segunda sentencia es de Syluestro. El qual dize, que todas las vezes que alguno a sabiendas haze alguna obra mala, o q̃ tiene especie, y apariencia de mal, de la qual sabe, que los otros se han de escãdalizar, es especial pecado de escandalo, aunque no pretenda formal y expressamente la cayda delos otros. Esta sentẽcia tiene Victoria, y otros Discipulos de Sãcto Thomas. Porque el Angelico Doctor en el articulo primero, soltãdo el quarto argumento expressamente dize, que aunque vno pretenda la cayda espiritual, si el dicho, o hecho es tal, que de su propria razon tiene fuerça y virtud que induze a pecar, es escandalo de si.

La tercera sentencia es, que el pecado de escandalo es particular, quando alguno derechamente pretende la cayda del hermano, o le induze a acto que es pecado, pero no quãdo con su exemplo otros se escandalizan, aunque aya echado de ver que se han de escandalizar. La razon es, porque de la primera, y segunda manera es el hombre causa del pecado; pero no de la tercera manera.

A esta duda digo lo primero, que quando vno derechamente pretẽde con su dicho, o hecho, la muerte espiritual del proximo, es formalmente pecado especial de escãdalo. En esso conuienen todos los Doctores con Cayetano en su primer dicho. Y la razon, y confirmacion, que se hizieron en fauor del primer dicho de Cayetano conuencen esto.

Digo lo segundo, que el segundo dicho de Cayetano es verdadero. Ansi parece, que lo enseña Sancto Thomas. Prueuase con la razon de Cayetano hecha en fauor de aquel dicho. Esto se confirma: porque aquel acto de su naturaleza no es malo, si no tuuiera aquella circunstancia de escandalizar al proximo. Luego si el acto es malo de la razõ de escandalo ha de tomar la especie. El exẽplo es; quando vno come carne, siẽdole licito comerla, sino fuesse por el escãdalo del proximo: en el tal caso es acto malo, y de ninguna otra parte tiene malicia sino es de parte del escãdalo: y esto, aũque no sea pretẽdido. Entonces reduzese a pecado de escandalo. D. Tho. 2.2. q. 18. ar. 16.

Digo lo tercero, que quanto al tercer dicho, es muy prouable la sentencia de Cayetano, y tã bien es bien prouable la sentẽcia de Syluestro, y Victoria. Esto se cõuence cõla authoridad destos Doctores, y con las razones hechas en fauor de estas sentẽcias. Vna cosa se ha de aduertir, y es, que el escandalo no solamente pretẽdido, sino tãbien conforme al tercer dicho de Cayetano, y conforme al segũdo, se ha declarar enla cõfession. La razon es: porq̃ si solo el escandalo pretendido se huuiesse de declarar en la confessiõ nunca seria necessario declarar el escãdalo. Porque por marauilla se pretende escãdalizar a nadie, porque el tal escandalo, o es especial pecado, o por lo menos es circunstancia que agraua notablemente.

La segunda duda es, si es pecado de escandalo disuadir al hombre el bien, o el mayor bien. Pongo exemplo. Esta vno determinado de dar lymosna, o de ser religioso, y yo persuadole lo contrario: es la duda, si tiene razon de escandalo. La razon de dudar es: porque es dicho, o hecho no tan recto y bueno que da ocasion al proximo de caer en los bienes espirituales. Luego es escandalo. Esto se confirma: porque esto es pecado mortal, y no parece que esta en otra especie, sino de escandalo. Luego es pecado de escandalo.

En esta difficultad se ha de suponer, que de muchas maneras puede acontecer el disuadir al proximo el biẽ, o el mayor bien. La primera es, quãdo vno juzga q̃ al otro no le cũple el tal biẽ, o mayor biẽ. Como entẽdiesse por algunas razones, q̃ a vno no le està biẽ el estado de la religiõ, y prudentemẽte lo juzga, y por esso le persuade q̃ no sea religioso. La segũda manera es, si se lo disuade detrayendo al estado de la perfectiõ, y dela virtud, y diziẽdo mal della. La tercera manera es, porq̃ està demasiadamente afficionado al enemigo, y querria gozar del: y por esta razon le persuade que no sea religioso.

A esta duda digo lo primero, si se haze de la primera manera, no es pecado, sino muy buena obra, y de seruicio de Dios. En esto conuienen todos los Doctores. Y la razon es clara, porque yo juzgo, que el tal estado no le cumple al tal, ni es para el seruicio de Dios. Luego es obra buena el dissuadirselo.

Digo lo segundo, que si lo haze de la segunda manera, claramente es pecado mortal. Y si juzgasse, que era assi como lo dize, seria herege, y si no lo juzga es blasphemo contra la religion.

La difficultad es, si sera pecado mortal dissuadirle la region de la tercera manera. La razon de dudar es: porque el no peca mortalmente, cessando del proposito de ser religioso. Luego tampoco el que le persuade que no lo sea. Quáto a esto ay diuersos pareceres.

Algunos dizen, que si ya tenia proposito de ser religioso en alguna religion, es pecado contra justicia dissuadirselo, y que tiene obligació de restituyr en la manera que fuere possible, y si no huuiere otro modo ha de restituyr entrandose el en la religon. Otros dizen que no es pecado mortal: porque de otra suerte muchos pecarian mortalmente, porque con amor y voluntad persuadé a algunos, que no sean religiosos.

Digo lo tercero, que me parece sin duda ninguna, que no es pecado cótra justica, ni ay obligacion de restituyr. La razon es: porque por el tal proposito no adquiere la religion derecho ninguno de justicia a la tal persona. Luego no es pecado contra justicia, ni ay obligacion de restitucion.

Digo lo quarto, que me parece ser muy probable, que es pecado mortal dissuadirle la religion. Esta sentencia tiene el Maestro Bañes en el lugar citado, en la duda segunda. La razon es: porque es contra la charidad de Dios, y del proximo. Luego es pecado mortal. Este pecado se reduze a pecado de escandalo, por la razon de dudar hecha al principio de la duda. Y aunque es verdad, que el no peque mortalmété cessando de aquel proposito, no por esso dexa de pecar mortalmente el otro. La razon es: porque el es señor de sus bienes espirituales, y puede muy bien por su libre aluedrio no querer tomar mejor estado del que tiene, y cessar del proposito que tenia de ser religioso. Pero yo soy guarda de mi hermano de charidad, y assi ella me obliga a no le persuadir que dexe la religió. Desto ay muchos exemplos en la Theologia. Vno es, si vno quisiesse hazer penitencia luego en pecando, y yo le persuadiesse que no la hiziesse, parece ser pecado mortal. Y si el por su voluntad cessasse del tal proposito, no pecaria mortalmente. Muy difficultoso es de entender, que siendo assi, que el hombre fuera de la religion tiene muchos peligros de offender a Dios, que no sea pecado mortal el persuadirle que nó sea religioso. Toda via queda difficultad, si vn hombre tiene proposito de dar lymosna, si sera pecado mortal, persuadirle que no la dè.

A esta duda se responde, que si la lymosna no era de notable vtilidad, o no era graue la necessidad, no es pecado mortal. Porq̃ aquel bien espiritual del proximo, facilmente se puede resarcir con otras buenas obras. Y assi parece leue materia impedir aquel bié espiritual del proximo. Pero si la lymosna era notable y la necessidad del proximo graue, sera pecado mortal, principalmente contra la charidad del proximo. Pero no ay obligacion de restituyr, si no fuesse que le persuadiesse, que no diesse lymosna al tal pobre, con mentira y fraude. La razon es, porque el pobre por el proposito q̃ el otro tiene de dar lymosna, no adquiere derecho de justicia a la tal lymosna: pero tiene derecho para que no le impidan con mentira y fraude.

La tercera duda es, si todos los pecados que se cometen exteriormente, tengan circunstancia, y escandalo. Digo los que se cometen exteriormente, porque los q̃ se cometen en oculto, de suerte que no puedan venir en noticia de alguna persona, en ninguna manera tienen razon de escandalo.

A esta duda digo lo primero, que si el tal pecado se haga delante de ciertos testigos, de los quales tiene certidumbre, que no se escádalizaran, no ay alli circunstancia de escandalo, ni se ha de confessar la tal circunstancia.

Digo lo segúdo, que el que peca en publico sin miramiento, peca, y el pecado tiene circunstancia de escádalo, la qual se ha de declarar en la confession. La razon es: porque quanto es de su parte da ocasion, que los otros se escandalicen, y que cayan espiritualmente.

Octaua conclusion. Ninguna cosa se ha de hazer con escandalo actiuo. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos en la question citada. La razon es clara, porque el escandalo actiuo siempre es pecado. Luego ninguna cosa se ha de hazer con el tal escandalo. Del escáda lo passiuo es la difficultad, si se ha de hazer, o dexar de hazer alguna cosa por el tal escádalo. D.Th. art.7.

Nona conclusió. Por euitar el escádalo passiuo no se han de dexar las cosas espirituales, necessarias para la salud espiritual. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos en el lugar citado. La razon es: porq̃ ninguno ha de pecar mortalméte, para impidir el pecado del otro. Porq̃ mas obligado esta amar se a si en estos bienes, que no al proximo.

La difficultad es, si en algun caso es licito dexar algun precepto por euitar el escandalo del proximo. La razon de dudar es: porq̃ parece licito dexarse de cóffessar alguna vez, aunq̃ caya la cófession debaxo de precepto para euitar el escádalo del proximo. Hase de aduertir, que

Digitized by Google

que ay tres maneras de preceptos. Vnos preceptos son meramente humanos, como el precepto del ayuno. Otros son de derecho natural, como el precepto de socorrer al proximo en extrema necessidad. Otros de derecho diuino sobrenatural, como el precepto de la Fè.

A esta duda digo lo primero, que los preceptos del derecho natural negatiuos, en ninguna manera se han de passar, y quebrantar para euitar el escãdalo. Como el precepto de no matar, y de no fornicar. En ningũ caso es licito matar, o fornicar, por euitar el escandalo. En esto conuienen todos los Doctores. La razon esta clara; porque esto es intrinsecamente malo en todo caso y ocasion. Luego nunca es licito.

Digo lo segundo, que los preceptos affirmatiuos del derecho natural, algunas vezes es licito dexarlos de cumplir para euitar el escandalo. No digo quebrantarlos, porque no obligan por entõces. Pongo exemplo. Està vna muger en grande necessidad, a la qual quiero socorrer, y si entro en su casa hazer esta obra de piedad, siguense algunos escandalos, puedo por entonces dexar la lymosna, sino ay otro camino, como acudir a la tal necessidad. La razon es, porque los preceptos affirmatiuos obligan a su tiempo, y lugar, y quando conuiene. Y en el tal caso, no es cosa conueniente el dar la tal lymosna. Luego no obliga entonces el precepto con aquella circunstancia.

Digo lo tercero, quando son medios necessarios de derecho diuino para la salud espiritual no se han de dexar, aunque se siga escandalo. Põgo el exemplo. Si en casa de aquella muger estuuiesse vn niño que se esta muriendo, sin baptismo, tengo obligacion de entrar en la tal casa, y baptizar el niño. Porque la salud espiritual de aquel niño se ha de anteponer a todo.

Digo lo quarto, los preceptos del derecho positiuo alguna vez se han de dexar por el escandalo, aũque ay precepto de ello. Põgo exẽplo. Vna muger casada, que ayuna en la Quaresma enflaquecese, y es causa de que su marido se enoje, y escãdalice, no ha de ayunar. Ansi lo enseñã muchos Theologos. La razon es clara, porque el legislador, y la Iglesia no quieren obligar con tanto daño.

Despues de auer tratado Sancto Thomas de la virtud de la Charidad, y Misericordia, trata por algunas questiones, y articulos de la virtud de Prudẽcia, y de los vicios opuestos a la tal virtud. Pero esto no tiene tanta difficutad, ni es tan necessario para casos de consciencia el saberlo. Por esta razon no lo pongo aqui. El q̃ lo quisiere ver alli podra. Passemos a tratar otras cosas mas graues, y mas necessarias, y que suceden cada dia, como son las q̃ pertenecẽ a la virtud de justicia.

Tratado V. De la virtud de Iusticia en general, y comun.

ESTE Tratado es grandemente necessario para las costumbres. Lo vno, porque la justicia es vna de las principales virtudes morales, y tambien porque en la Republica, es vna de las cosas que mas se vsan. Por lo qual es muy necessario declarar todo lo que pertenece a esta virtud muy en particular, y poner todos los casos y dudas particulares que pertenecen a esta materia.

Cap. I. De la essencia, y naturaleza de la virtud de la Iusticia en general.

Diffinitio iustitia. Iustitia est perpetua, & constans volũtas ius suum vnicuiq; tribuẽs. *D. Tho. 2.2. q. 58. art. 1. Sot. lib. 3. de Iust. q. 2. ar. 1*

PRIMERA Conclusion. La Iusticia no es otra cosa, sino vna cõstancia y perpetua voluntad q̃ da a cada vno aquello a que tiene derecho. Esta es la diffinicion de la virtud de justicia, hablando en general, y en comun. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, particularmente el Padre Maestro Soto, y el Maestro Aragon, y Molina, sobre este lugar de Sancto Thomas, y muy mas particularmente el Maestro Bañes. Prueuase lo primero del Derecho, en el qual se pone esta diffinicion, como lo refiere Sancto Thomas, en el lugar citado. Declaremos la diffinicion, que tiene tres, o quatro palabras. La primera es volũtad, debaxo de la qual se entiende vn habito de la misma voluntad, y que es vna virtud que reside en ella, como despues diremos. Ha de ser perpetua voluntad. Porque aquel en quien reside la virtud de justicia, ha de tener el animo aparejado, para no se apartar jamas de lo justo. Constante, significa el modo de obrar de la tal virtud, que es con determinacion que tiene para obrar justamente. Finalmente declara la obra que ha de hazer, que es dar a cada vno aquello a que tiene derecho.

Segunda conclusion. Propriamente y en rigor, la virtud de justicia se ordena a otro, y no a si mis- *D. Tho. ar. 2. Sot. art. 2.*

Digitized by Google

si mismo. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos en el lugar citado, y todos los que escriuen sobre el, y el Maestro Soto. Prueuase de la diffinicion de justicia, porque la justicia se ordena a dar a cada vno lo que es suyo. Luego la justicia propriamente y en rigor se ordena a otro, y no a si mismo. La virtud dela templança ordenase al mismo hombre que la tiene. Porque por ella el mismo se tēpla y modera dentro de si. Pero la virtud de justicia ordena al hombre en orden a otro. Si vno contrata con otro, la virtud de la justicia lo tēpla y ordena en orden al otro, y haze que le de lo deuido segun justicia.

Tercera conclusion. La justicia es verdadera virtud. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, y los que escriuen sobre el en la question citada, y el Maestro Soto en el lugar citado. La razon es: porque la justicia tiene vna obra buena, y se ordena a ella, y de su naturaleza haze bueno al que la tiene. Luego es verdadera virtud. Porque esta es la diffinicion de la verdadera virtud.

D.Tho.art.3. Sot.art.3.

Quarta conclusion. La justicia esta en la voluntad como en su proprio subjecto. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, y los que escriuen sobre el, y el Padre Maestro Soto. La razon es: porque dar a cada vno lo que es suyo, pertenece a la voluntad, y no al entendimiento. Luego en la voluntad ha de estar la tal virtud. De suerte, que en general, y en comun la justicia es vn habito bueno, y virtuoso, que rectifica la voluntad, para que el hombre de a cada vno aquello a que tiene derecho, y para que no falte en esto.

D.Tho.art.4 Sot.lib.3.artic.4.

Cap. II. De la diuision de la justicia.

PRimera conclusion. Hablando de la justicia, que propriamente, y en rigor es justicia, y q̄ constituye ygualdad, se diuide muy bien en tres maneras de justicia, vna legal, que llaman general, y otra es justicia particular, y otra distributiua. Esta conclusion pone Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, y los que escriuen sobre el, en la question citada, enlos tres articulos siguiētes. La razon desta diuision es, porque como queda dicho, la justicia se ordena a otro dādole lo que es suyo. Y el otro puede ser que sea alguna comunidad, dela qual es el parte: y entonces se pone la virtud de la justicia legal. Tambien puede ser, que sea entre dos hombres que son partes de la misma comunidad, y entonces es justicia particular entre los dos, la qual se llama comutatiua. Finalmente la comunidad puede dar a las partes lo deuido segun sus meritos, y entonces es justicia distributiua. Declaremos esto mas en particular. En las partes y el todo de vna comunidad, puede auer tres respectos. El primero es, de las partes al todo, dandole lo que es deuido, y esto haze la justicia legal. El segundo respecto, de las partes entre si, dando cada vno al otro aquello a que tiene derecho, y esto haze la justicia particular, y comutatiua. El tercer orden, y respecto es, del todo a las partes, distribuyendo a cada vno lo que se le deue, y aquello a que tiene derecho, segun sus meritos; y esto haze la justicia distributiua, que distribuye los bienes comunes, cōforme a los meritos de cada vno.

Segunda conclusion. Estas virtudes de justicia, son distinctos habitos, y distinctas virtudes. Esto enseña S. Thomas, y todos los Doctores citados en los lugares ya dichos. La razon es, porque tienen tres officios differentissimos, como queda dicho en la conclusion passada, y se declara mas en particular en cada virtud. Esto basta para hablar de la virtud de justicia en general. Es necessario tratar della, y de todos sus especies en particular.

Tratado VI. De la Iusticia legal en particular, la qual llaman general.

Cap. I. De la essencia, y naturaleza de la justicia legal.

PRIMERA Conclusion. La justicia legal es vna virtud de justicia que ordena al hombre al bien comun, y a la comunidad. Esta conclusion pone Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, y los que escriuē sobre el, y muy particularmente el Maestro Soto en los lugares citados. La razon es, porque todas las obras de qualquier particular Ciudadano se pueden ordenar al bien comun. Porque los Ciudadanos son partes dela Republica, que se ordenā al bien de la comunidad. Luego necessaria es la virtud de justicia legal, que tiene por officio ordenar el bien particular al bien comun. Esta virtud se llama general, no porq̄ no sea virtud particular distincta de las demas virtudes, sino porque tiene por materia las obras delas demas virtudes, las quales se puedē ordenar al bien comū. De suerte, que fuera dela virtud de justicia comutatiua hemos de poner otra virtud distincta

Digitized by Google

stincta que se llama legal, la qual tiene por officio ordenar al bien comun.

La difficultad es, porque como diremos abaxo, la virtud de la piedad ordena al hombre a dar su derecho y lo deuido, no solamente a los padres, sino tambien a la patria. Luego no es necessaria la virtud de justicia legal en orden a la comunidad, y a la patria.

A esta duda se responde, ser necessaria distincta virtud de la piedad, q̃ es la justicia legal para dar su proprio derecho a la comunidad. La razon es, porq̃ la piedad mira la patria, y parientes, segun otra diuersissima razõ, que la justicia legal. La piedad mira a la patria, como a los padres, en quanto es principio de su ser, y conseruacion. Pero la justicia legal, miralo en razon de bien comun. Por lo qual necessaria cosa es, poner la virtud de justicia legal distincta de la piedad.

Segunda cõclusion. La justicia legal es distincta especie de la justicia particular. Y ansi en el mismo hombre ay habito de justicia legal, y particular. Esta cõclusion enseñan todos los Doctores alegados, y muy particularmente Syluestro. La razon es, porq̃ la justicia legal tiene muy distincto officio dela justicia particular. Porq̃ proprio es dela justicia particular, ordenar el hõbre en ordẽ a otro particular, poniẽdo ygualdad perfecta entre ellos. Pero el officio proprio y particular de la justicia legal, es ordenar el hombre al bien comun, de tal suerte, que se aya bien y rectamente en orden al bien comun.

Syluestr. v. iusticia.

Tercera conclusion. La justicia legal es vna de las mas excellentes virtudes entre las morales. Esta conclusion enseñan comunmente los Doctores en el lugar citado. La razon es, porque la justicia legal tiene por officio proprio, mirar el bien comun, el qual es mas excellente que el bien particular. Luego es vna de las mas excellentes virtudes morales. Esto se confirma, porque esta virtud ordena las obras de las demas virtudes al bien comun. Luego es vna delas mas excellentes entre las morales. Declaremos esto mas en particular. La justicia legal es mas excellente virtud, que la justicia particular, y q̃ la justicia distributiua, por la razon hecha. No ha faltado quien diga, que es mas excellente, q̃ la religion. Porque assi lo dize Cayetano, porq̃ la justicia legal ordena las obras de la virtud de religion al bien comun, y da leyes de obras de religion, para el bien comun. Por la misma razõ ha de dezir, que es mas excellente que la misericordia. Porque el Iuez, y Gouernador dela Republica para el bien della, por virtud de la justicia legal, puede mandar dar lymosna en tiempo de necessidad, como lo enseña Cayetano. Y el Philosopho expressamente enseña, que es la mas excellente de las virtudes morales. Todo esto tiene vn poco de difficultad en Theologia, por ser tan excellente virtud la religion, q̃ toca en Dios en alguna manera, como diremos tratando della. Lo que se collige claramente de todo lo dicho es, q̃ es vna de las mas excellentes virtudes morales, con la qual se puede seruir mucho a nuestro Señor.

Caieta. 2.2. q. 81. art. 6.

Caieta. 2.2. q. 118. ar. 2.

Aristot. 5. Ethic. c. 2.

Quarta conclusion. La justicia legal principalmente reside en el Principe, y Gouernador de la Republica, y menos principalmente enlos hombres particulares della. Esta conclusion enseñan comunmente los Discipulos de Sãcto Thomas en el lugar alegado, y todos los demas Doctores. La razon es, porque el Principe, y Gouernador principalmẽte tiene cuydado del biẽ comun, y los demas no tã particularmente. Luego la justicia legal q̃ ordena al bien comun, principalmente reside enel Principe, y enlos demas menos principalmente. Todos estan obligados a mirar por el bien comun: pero mas particularmente los Principes, y Gouernadores de las Republicas. Otras muchas cosas se pudieran dezir, pertenecientes a esta virtud, pero por ser Summa no ay lugar de dezir mas.

Cap. II. Del vicio contrario a la justicia legal, que es injusticia legal.

PRimera conclusion. La injusticia legal especial, es especial, y particular vicio, y pecado distincto de los demas pecados. Esta conclusion enseña el Angelico Doctor Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, y los que escriuen sobre el, y los Summistas, particularmente Syluestro, y Soto. La razon es, porque la justicia legal es indistincta virtud de todas las demas virtudes, como ya queda platicado. Luego la injusticia legal de necessidad ha de ser vicio distincto, y particular. Porque los vicios son contrarios a las mismas virtudes.

D.Tho. 2.2. q. 59. art. 1. Syluest. verbo iniustitia. Soto. lib. 3. de iust. q. 5. art. 1.

Segunda conclusion. El vicio y pecado de injusticia legal principalmẽte se halla enel Principe, y Gouernador de la Republica, y menos principalmente en los particulares della. Esta enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porq̃ como queda dicho enel capitulo passado, la justicia legal principalmente reside en el Principe, y menos principalmente enlos particulares. Luego lo mismo ha de ser del vicio cõtrario, porque han de tener el mismo subjecto, y han de estar en el mismo subjecto.

Tercera conclusion. La injusticia legal es pecado mortal de su naturaleza. Esta enseña Sãcto Thomas, y todos los Doctores citados en el lugar alegado. La razon es, porque se opone a la virtud de justicia legal. Luego es pecado mortal de su naturaleza. Esto se confirma, porq̃ como diremos abaxo, la injusticia particular es pecado mortal de su naturaleza. Luego la injusticia legal mucho mejor sera pecado mortal de su naturaleza. Dixe en la cõclusion, de su naturaleza, porque si la materia es graue y de importancia, de

Digitized by Google

cia, de hecho es pecado mortal, y si la materia es leue, podra ser pecado venial. Porque esto suele aconteeer en otros vicios y pecados.

Quarta conclusion. Este vicio y pecado de su naturaleza es vno de los mas graues que se pueden cometer contra las virtudes morales. Esto enseñan comunmente los Doctores citados. La razon es, porque como queda dicho en el capitulo passado, la justicia legal es vna delas mas excellentes entre las virtudes morales, si no es la mas excellente. Luego lo mismo sera de la injusticia legal. Porque el orden que ay entre las virtudes, de necessidad ha de auer entre los vicios contrarios.

A cerca destas conclusiones la difficultad es, si alguna vez en particular se puede cometer pecado de justicia legal, contra la virtud de justicia legal. La razon de dudar es: porque esta virtud de justicia legal, nũca tiene obra propria y particular, a la qual obligue. Porq̃ no se puede dar caso, enel qual obligue en particular sola esta virtud. Luego tãpoco se dara obra, que sea pecado mortal cõtra esta virtud tan solamente.

A esta duda digo lo primero, que el Principe, Gouernadores, y particulares personas, puedẽ cometer pecado mortal cõtra la virtud de justicia legal. Esto enseñan todos los Doctores citados. Prueuase declarãdo los casos particulares, en que puede auer pecado mortal contra esta virtud. El Principe, y Gouernador de la Republica pecara mortalmẽte cõtra esta virtud, estableziendo leyes iniquas, que sean perniciosas al bien comun, el qual estaua obligado a procurar. Tambien peca contra esta virtud, poniendo tributos y otras cosas semejantes, que destruyẽ el bien comun. Tambien pueden pecar contra esta virtud en otros casos semejantes, y en los que pueden pecar los particulares: los quales declararemos luego. El particular puede pecar contra esta virtud, si entregasse la Ciudad, o la Republica cõ animo de destruyr el bien comũ. Tambien peca contra esta virtud si matasse vn Capitan excellente, y grandemente necessario para el bien de la Republica, con animo de hazer daño al bien comun.

Digo lo segundo, que de ordinario se mezclã otros pecados cõ la injusticia legal, de suerte, que a penas y con gran difficultad se da pecado solo cõtra la virtud de justicia legal. La razõ es, porque assi como la virtud de justicia legal es general, y se mezclan en las obras de las demas virtudes: assi tambien el vicio contrario tiene la misma propriedad. De suerte, que con gran difficultad se podra dar pecado, que sea tã solamente contra la virtud de justicia legal, sin mezcla de otro pecado. De manera, que se pue de llamar vicio general. Declaremos esto mas en particular en los exemplos puestos. El Principe, o Gouernador q̃ pone leyes iniquas, o tributos injustos, con animo de [illegible] al bien comun, no solamente peca contra la virtud de justicia legal, sino tãbien contra la virtud de justicia comutatiua. Porque por razon de su officio està obligado de justicia comutatiua a mirar por el bien comun. El particular, que entrega la Ciudad con animo de perderla y destruyrla, no solamente peca contra justicia legal, sino tãbien contra justicia comutatiua. Porq̃ fue causa del daño que se dio a la Republica. Lo mismo es, del que mata a algun excellente Capitan, necessario para el bien comun, porque no solamẽte peca contra justicia legal, sino tambien contra la justicia comutatiua. Porque el homicidio es contra la justicia comutatiua. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La segunda difficultad es, quando vno no pretende hazer mal al bien comun, como si con passion è ira matasse vn grã Capitan necessarissimo para la Republica. La duda es, si el tal pecaria contra justicia legal. La razon de dudar es, porque no pretende el mal y daño de la Republica, sino cumplir su passion. Luego no pecá contra el bien de la Republica.

A esta duda se responde, que si en realidad de verdad es contra el bien dela Republica, y lo aduierte, como lo deue aduertir, pecara contra justicia legal: como el que hurta por passiõ, nó pretendiendo hazer daño al proximo. La razõ es, porque lo pretende interpretatiuamente. De lo qual se responde a la razon de dudar. El exemplo es muy llano enel que hurta enla Iglesia, que no quisiera que fuera en la Iglesia, y con todo esso es sacrilego.

La tercera difficultad es, de los que matan a sus enemigos, no pretendiendo dar detrimẽto al bien comun: si estos tales pecan contra la justicia legal, siẽdo los muertos personas particulares, que no eran tan necessarias para el bien cõmun. La razon de dudar es, porque en realidad de verdad, aunque no lo pretendan, hazen daño a la Republica, y al bien comun, porque la Republica es guarda de la vida de los tales, y son partes de la Republica, y el mal de las partes redunda en detrimento del bien comun.

A esta difficultad se ha de responder, que el tal pecado no es contra justicia legal, si no es muy materialmente. Declaremoslo con vn exẽplo. El que hurta, tan solamente peca pecado de hurto, y el tal no peca pecado de desobediẽcia formalmente hablãdo, sino tã solamente materialmente con la desobediencia general, q̃ està incluyda en todos los pecados. Pero si este hurtasse por menosprecio de la ley de Dios, y del legislador, que es Dios, cometeria dos pecados: vno de hurto, y otro de desobedi encia formal. Dela misma suerte en nuestro proposito, si el q̃ mata su enemigo, q̃ es persona particular, pretende hazer daño a la Republica, no solamente peca pecado de homicidio, sino de injusticia legal, formalmente hablando, Pero si lo mata por

passion

Digitized by Google

passion, no pretendiendo hazer mal al bien comun, peca pecado de homicidio, y la injusticia legal se halla alli muy materialmente, y generalmente. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La quarta difficultad es, si los que passan dineros, o trigo, o cauallos a otros Reynos contra la ley, pequen pecado de injusticia legal contra el biẽ comun. La razon de dudar es, porque las tales leyes se ponen, teniendo atencion al bien comun, y esto muy en particular. Porque de otra suerte seguirsehian grandes daños en la Republica. Luego los que passan las tales leyes pecan contra la justicia legal.

A esta duda digo lo primero, Que los que quebrantan estas leyes, regular y comunmente passando cosas ordinarias, pecan contra la dicha ley: pero no contra la virtud de justicia legal. Como passan, tres, o quatro cauallos, o algunas fanegas de trigo, o algun dinero. La razõ es porque si estos tales pecassen contra la virtud de justicia legal, todos los que passan las leyes humanas, pecan contra esta virtud. Porque todas las leyes humanas pretẽden el bien comun. Lo qual no es verdad, como es cosa notoria. Lo segundo, porque no luego que vno quebranta la tal ley, se sigue el daño en la Republica, y en el bien comun. Luego los que passan la tal ley, de ordinario, y comunmente no pecan contra justicia legal.

Digo lo segundo, Que en algunos casos extraordinarios se peca contra la virtud de justicia legal, quebrantando la tal ley. Este dicho se prueua, porque en algunos casos graues se puede seguir detrimento graue en el bien comun. Como si sacassen gran cantidad de trigo, dinero o cauallos, de suerte que quedasse necessitada la Republica, y con gran peligro. En el tal caso por el gran detrimẽto que se da al bien comun, sera pecado de injusticia muy graue contra la justicia legal: no por hazer contra la ley, sino por hazer contra el biẽ comun. Porque enestos casos, aunque no huuiera ley, fuera pecado contra la justicia legal.

La quinta difficultad es, si el que peca contra la justicia legal, està obligado a restituyr. La razon de dudar es, porque el que peca contra justicia comutatiua, està obligado a restituyr. Luego tambien el que peca contra la justicia legal. Porque, assi como el que peca contra justicia comutatiua haze daño enel bien particular, y por esso tiene obligacion de restituyr: assi tãbien el que peca contra justicia legal haze daño al bien comun. Luego està obligado a restituyr.

A esta duda por agora se responde breuemente que el q̃ peca cõtra sola la justicia legal, y por pecar contra ella, no ay obligacion de restitucion. Esta es comun sentẽcia de los Doctores en el lugar citado. La razon es: porque la restitucion es obra de justicia comutatiua, como diremos abaxo, de doctrina de Sancto Thomas. Luego ordenase a resarcir el daño hecho contra justicia comutatiua. Lo segundo se prueua: porque lo que deue el Ciudadano a la Republica de justicia legal, no es dela Republica, ni esta acomodado a la Republica. Luego sino se lo da, no ay obligacion de restituyr. De lo qual se responde a la razon de dudar. Verdad es, que algunas vezes se mezcla con la justicia legal el pecar contra justicia comutatiua: y entonces ay obligacion de restituyr por auer pecado contra justicia comutatiua. Esto acontece en el Principe, y Gouernador, que està obligado de justicicia comutatiua a mirar por el bien comun. De esto se dira mas extensamente en la materia de restitucion.

Lo vltimo se ha de auertir, que el pecado de justicia legal, es mas graue en el Principe, y Gouernador, que en los demas: de tal suerte, q̃ agraua notablemente. Lo vno, porque estos tales estan obligados de justicia comutatiua a mirar por el bien comun. Y ansi no mirando por el, pecan contra justicia comutatiua, y contra justicia legal. Lo otro, porque la justicia legal principalmente està en Principe, y Gouernador, y en los demas como secundariamente. Todas las demas cosas, que pertenecẽ a la virtud de justicia legal, van mezcladas con la justicia comutatiua, y se diran mas en particular, quando se trata de la justicia comutatiua.

Tratado VII. De la virtud de la Iusticia distributiua.

Cap. I. De la essencia, y naturaleza de la justicia distributiua.

PRIMERA Conclusion. La justicia distributiua es la que ordena al bien comun, en orden a los particulares. De suerte, que bien assi como la justicia legal ordena a los particulares al bien comun: assi tambien la justicia distributiua ordena al bien comun a los particulares, y es de el todo a las partes. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, y los que escriuen sobre este lugar; y muy en parti- *D.Tho. 2.2. q.61. art.1.*

Sot.lib.3. de iust.quaest.5 art.1.

particular el Maestro Soto. Prueuase de lo dicho, porque la justicia legal ordena las partes al todo, que es la Republica, la comutatiua las partes entre si. Luego la distributiua ha de ordenar todo a las partes.

Segunda conclusion. La virtud de justicia distributiua es distincta de la justacia legal y de la particular ycomutatiua. Esta enseñan todos los Doctores citados. Que sea distincta de la legal es cosa notoria. Porque la legal ordena las partes al bien comun, y la distributiua al contrario el bien comun lo ordena a las partes, y lo haze suyo. Que sea distincta de la comutatiua consta: porque la justicia distributiua mira el orden de el todo a las partes, y la comutatiua de las partes entre si.

Tercera conclusiõ. Proprio y particular de la justicia distributiua es, dar a cada vno conforme a sus meritos, y dignidad. Esta conclusion es de todos los Doctores en el lugar citado. El biẽ comun, y las dignidades de la Republica se han de distribuyr cõforme al derecho q̃ tienen las partes, segũ su dignidad. De suerte, que la justicia distributiua, no da a el Ciudadano lo que es ya suyo, sino lo que deue hazer suyo, conforme a sus meritos. La justicia comutatiua da a cada vno lo que ya era suyo. Y en esto tãbien se differencian la justicia distributiua, y comutatiua.

Quarta conclusion. La virtud de justicia distributiua no es tan perfecta, por lo menos en razon de justicia, como la comutatiua. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razõ es: porque la justicia distributiua, y comutatiua, se ordenan a los particulares, Ciudadanos. Y la justicia comutatiua tambien. Pero es la differẽcia, q̃ la distributiua no mira tanto la razon de cosa deuida en los mismos Ciudadanos, como la comutatiua. Lo que se da por la justicia comutatiua es deuido absolutamẽte al Ciudadano, y es cosa suya, a la qual ya tiene derecho adquirido. Lo que se da y distribuye por la distributiua, no es desta manera deuido, ni es de el particular, Ciudadano, ni tiene derecho adquirido, sino deuese hazer suyo cõforme a sus meritos, y cõforme a su calidad. Luego por lo menos en razon de justicia, mas perfecta es y mas excellente la comutatiua. Dixe por lo menos en razon de justicia: porque absolutamente puede auer difficultad, qual es mas prefecta virtud, la comutatiua, o la distributiua. De lo qual diremos en el capitulo siguiente, hablando de el vicio contrario.

Acceptatio personarũ est iniustitia quae in distributione bonorũ communium [illegible] praeferentur [illegible]

Capit. II. De la aceptacion de personas, que es vicio contrario a la justicia distributiua.

PRimera conclusion. Aceptaciõ de personas, es vna injusticia, q̃ se comete en la distribucion de los bienes comunes, quãdo vno se prefiere a otro: no por los meritos, q̃ tiene orden a aquella cosa, sino por otra causa no deuida. El exemplo es, quãdo el que distribuye los beneficios comunes, lo da a vno en particular, no por los meritos que tiene en ordẽ al tal beneficio, sino porq̃ es su deudo, o pariente, o amigo. Lo mismo es, quãdo el Rey da el Opispado a vno, no por los meritos q̃ tiene para el Obispado: sino por alguna otra causa no deuida. Esta es la diffinicion de aceptacion de personas. La qual pone Sancto Thomas, y todos sus discipulos cõ el, y todos los que escriuan sobre el, y los Summistas, particularmente Syluestro, y Cayetano, y el Padre Fray Manuel Rodriguez, y todos los Scholasticos, y muy particularmente el Padre Maestro Soto. Esta diffinicion es muy facil, y muy clara. De la qual se sigue lo primero, q̃ la aceptacion de personas tiene por materia propria los bienes comunes, como la justicia distributiua, a quien se opone. Y ansi este pecado se comete en la distribucion de estos bienes comunes, quãdo en ella no se tiene atenciõ a los meritos para la cosa que se distribuye, sino a la persona como se distingue contra los meritos. Lo segundo se sigue, que si alguno de su propria liberalidad distribuyesse sus proprios bienes en los Ciudadanos, o hiziesse vn cõbite, y de la tal distribuciõ exceptasse a su enemigo: este tal aũq̃ peq̃ contra la charidad, no es aceptador de personas. Porq̃ no distribuye bienes comunes, ni distribuye lo que es deuido, conforme a los meritos de justicia distributiua, sino es vna distribuciõ liberal, y de el todo graciosa. Lo tercero se sigue, que este vicio no se puede cometer sino es respecto de aquellos, a los quales los bienes son comunes. Si se distribuyen los bienes comunes de vna Republica, la aceptacion de personas se ha de cometer respecto de los Ciudadanos, que son partes de la Republica.

Vita ad [illegible] [illegible] [illegible] causam.

D. Tho. 2.2. q. 63. art. 1. Summa, in accept. personarũ [illegible] Rod. in Su. c. 6. Schol. [illegible] Sot. lib. 3. de iust. q. 6. art. 1.

La difficultad es: si es aceptacion de personas, quãdo vno entrega sus bienes a la Republica para que los distribuya en los Ciudadanos, segun sus meritos, y de alli saca al enemigo, y no quiere que los tales bienes se distribuyã en el. En asta difficultad el Maestro Bañes en el lugar citado enseña, que es aceptacion de personas, y lo mismo tenia el Maestro Orellano en vnos escriptos sobre el mismo articulo. La razon es: porq̃ aquellos bienes ya son de la Republica, y se han de distribuyr cõforme a los meritos de los Ciudadanos, y les son deuidos. Luego aceptacion de personas es, sacar al enemigo. Otros Doctores tienen lo contrario. La razõ es, porq̃ los tales bienes no son absolutamẽte comunes, sino cõ aquella limitacion, que no participe de el los su enemigo. Luego no son deuidos al enemigo, ni sera aceptaciõ de personas sacarle: Para declaraciõ de esta difficultad se ha de aduertir: q̃ de dos maneras se puede hazer esto. La primera

es,

ro,que absolutamẽte,y sin condiciõ ni determinacion ninguna dè sus bienes a la Republica, y los haga comunes,pero reserua para si , o para sus herederos la distribuciõ de los tales bienes. La segunda manera es:que dè aquellos bienes a la Republica,no absolutamente, sino con aquella condicion,y limitacion, que no participe de ellos su enemigo.Como el que instituye vna Capellania,con esta ley,y cõdicion, que se dè a sus deudos,y parientes. De suerte que no son bienes comunes absolutamente.

A esta difficultad digo lo primero:que si vno da sus bienes a la Republica,de la primera manera, es pecado de aceptacion de personas , sacar en la distribucion al enemigo,o mandarle sacar. La razon es clara:porque absolutamente aquellos bienes son comunes para todos,y se han de distribuyr conforme a los meritos de los Ciudadanos.Luego sacar al enemigo,es quitarle aquello que se le deue conforme a sus meritos. Por lo qual es aceptacion de personas.

Digo lo segundo,que si se haze de la segunda manera,aunque sea pecado , no es aceptaciõ de personas.Esto se conuence con la razon hecha en fauor de la segunda sentencia. Y assi se responde a la razon de la contraria sentencia.

Segunda conclusion. La aceptacion de personas de su naturaleza es pecado mortal,y perniciosso a la Republica. Esta conclusion enseña Sancto Thomas,y todos sus Discipulos,y todos los Doctores en los lugares citados. La razon es: porque la aceptacion de personas se opone a la virtud de justicia distributiua. Luego de su naturaleza es pecado mortal. Esto se confirma, porque la aceptacion de personas es la destruycion de la Republica,y causa grandissimo detrimẽto en ella,y en los Ciudadanos. Luego de su naturaleza es pecado mortal pernicioso a la Republica.Dixe de su naturaleza: porque alguna vez puede acõtecer que sea pecado venial, por ser ligera la materia.

Tercera conclusion.La aceptacion de persõnas,es mas graue pecado en las cosas espirituales,como en la distribuciõ de los beneficios:que no en las cosas temporales.Esta conclusiõ enseña Sancto Thomas,y todos sus Discipulos,y los que escriuen sobre el,y todos los Sumistas,y el Maestro Soto.La razõ es:porque los bienes espirituales son mas excellentes , que los bienes temporales. Luego es mas graue pecado.

D Tho.q. citata,arti.2. Soto q. citata,art.2.

Acerca de esta conclusion ay dos difficultades.La primera es:si la aceptacion de personas es mas graue pecado en las cosas espirituales,q̃ en las temporales: de suerte que sea necessario declarar en la confession, que cometio aceptacion de personas en cosas espirituales:o si basta dezir,que cometio pecado de aceptacion de personas.La razon de dudar es:porque el pecado siempre es cõtra la misma virtud de justicia distributiua. Luego no es necessario declarar en la confessiõ,q̃ fue en los bienes espirituales.

A esta difficultad mi parecer es:que es necessario declarar en la confession que fue aceptador de personas en cosas espirituales.La razon es: porque se agraua el pecado notablemẽte de parte de la materia.Y las circunstancias q̃ agrauan notablemẽte, han se de confessar, como lo determinè en la Primera Parte desta Suma.Cõfirmase: porque en el hurto es necessario declarar la cantidad de la materia,quãdo agraua notablemente.Luego lo mismo sera en nuestro proposito.De lo qual se responde a la razõ de dudar:que aũque sea pecado de la misma especie, y contra la misma virtud, es notablemente mas graue de parte de la materia.Por lo qual es necessario declararlo en la confession.

De la resolucion desta duda se sigue lo primero,que no basta dezir en la confession , que cometio pecado de aceptacion de personas en beneficios,y bienes espirituales,sino q̃ es necessario dezir la calidad del beneficio, en que agrauio al proximo. Declaremoslo con exemplos. La aceptacion de personas que se cometiesse en la distribucion del Arçobispado de Toledo, o Seuilla,seria notablemẽte mas graue pecado, que la que se cometiesse en la prouisiõ de otro Obispado muy ordinario.Lo mismo es en la distribucion de vn muy gruesso beneficio. Todo esto se ha de declarar en la confession : porque en la tal cantidad se hizo daño a la parte.

Lo segundo se sigue, que en la aceptaciõ de personas en las cosas temporales , tambiẽ se ha de declarar la cantidad del bien comun , que se distribuyo.Porque agraua notablemente el pecado,y la injuria que se haze al particular.

La segunda difficultad es, qual es mas graue pecado de su naturaleza,la aceptacion de personas,o la injusticia comutatiua.Dixe,de su naturaleza : porque de parte de la cantidad de la injuria,podia ser vno mas graue,que otro. La razon de dudar es : porque mas derecho tiene vno a lo que se le deue de justicia comutatiua, que no a lo que se le deue de justicia distributiua.Porque a lo vno tiene derecho adquirido,y no a lo otro.Luego mayor injusticia,y mas graue pecado es,el que se comete contra la justicia distributiua.Por esta razon algunos Discipulos de Sancto Thomas han dicho , que el pecado de aceptacion de personas, no es tan graue pecado , como el que se comete contra la justicia comutatiua. Esta sentencia tuuo el doctissimo Maestro Fray Iuan Gallo,y yo mismo le oy este parecer.

A esta difficultad mi parecer es , que es mas graue pecado la aceptacion de personas.La razon es:porque este pecado causa mayor desorden, y detrimento en la Republica, y es la destruycion de ella.De suerte,que aunq̃ la injusticia comutatiua excede de aquella parte, que se quita lo que es mas deuido:pero de la otra parte exce-

Digitized by Google

te excede la injusticia distributiua, y aceptació de personas, en quanto es perniciosa a la misma Republica, y al bien comun. De lo qual facilimamente se responde a la razon en contrario.

En este lugar es necessario dezir algo de los beneficios Ecclesiasticos, y a quien se hã de dar, y como se han de prouеer. Porque esto es grãdemente necessario.

Quarta conclusion. Para posseer vn beneficio Ecclesiastico son necessarias tres condiciones, estãdo en derecho natural, y diuino. La primera es, entereza deuida, de suerte, que el q̃ no està en gracia, y es bueno, no es eligible para beneficio Ecclesiastico, como lo significa S. Thomas en el lugar citado. La segunda cõdicion es, que tenga sciencia, y doctrina para el tal ministerio. La tercera es, discrecion, y prudencia en los negocios, y en la administració de la justicia. Esto es, estando en derecho diuino: que en derecho positiuo otras condiciones son necessarias. Esta conclusion ansi declarada, es de todos los Doctores en el lugar citado. Es necessario declarar las cõdiciones en particular. Que sea necessaria entereza de vida, y bõdad, se prueua. Porque Christo, por San Iuan, a Pedro, que queria hazer Pastor de la Iglesia, le pregunto, si tenia charidad, y amor de Dios. Y esto està claro: porque no puede tener cuydado de las almas, el q̃ no tiene cuydado de la suya. Esto se cõfirma de el Derecho, y del Concilio Tridentino, que lo determinan. Esto enseñan tambiẽ todos los Doctores, sin excepcion ninguna: particularmente el Angelico Doctor, y Cayetano, y Adriano, y el Maestro Soto.

Ioan. c. vlti.

8. q. 1. cap. Moyses, &c. licet Con. Tridẽ. sess. 24. & 25 de reformat.

D. Thomas quodlib. 8. arti. 6. Cayeta. 2. 2. q. 63. art. 2. Adria. in 4. in mater. de restit. fol. 44. Sot. lib. 3. de iust. q. vlti. arti. 2. conclus. 5. & 6.

Acerca de esta primera condicion es la primera duda, si esta primera cõdicion es tã necessaria, que sea siempre pecado mortal elegir el pecador, que esta en pecado mortal para beneficio Ecclesiastico. La razon de dudar es: porq̃ alguno puede auer, que estè en pecado mortal, el qual sea mas diligente, y mas idoneo para ministrar los Sacramentos. Luego en el tal caso no sera pecado mortal elegir el tal. Esto se confirma: porque algunas vezes en algunas religiones no ay quien pueda ministrar los Sacramentos, sino hombres semejantes, como se vee en algunas Montañas. Luego entonces licito sera dar los tales beneficios a hombres pecadores. En esta difficultad se ha de suponer, como cosa cierta, que el pecado mortal no haze al hombre incapaz de beneficio Ecclesiastico. Si se le haze la collacion valida es. Ansi dizen todos los Doctores: particularmente Aragon, y Fray Manuel Rodriguez. Esto esta determinado en el Concilio Constanciense en la sesion 8. y en la 15. La difficultad es, si es pecado mortal dar el beneficio Ecclesiastico al tal pecador.

Arago. 2. 2. quaestio. 63. pag. 36. Manu. Rodri. in Summa. 106. conclus. 2.

A esta difficultad digo lo primero. Los pecadores de tal suerte son indignos de los beneficios Ecclesiasticos, que tienẽ annexa Cura de almas, que es pecado mortal elegirlos para los tales beneficios. Elegir vn pecador para Obispo, o Cura, o Prelado de religiõ, es pecado mortal. Lo mismo se ha de dezir de todos los beneficios, que tienen obligacion de ministrar Sacramentos. Este dicho se prueua con los argumentos hechos para prouar la condicion. Y esto esta determinado en el Derecho. La razon es: porque estos tales son pastores, que han de apacentar sus ouejas, no solamente con doctrina, sino con buen exemplo. Lo qual no pueden hazer los pecadores.

C. in cuncta de electio. c. inde cum & sequentibus de aetate, & qualitate ordinandorum.

Digo lo segundo, que hablando de otros beneficios Ecclesiasticos no es tan cierto, que es pecado mortal elegir los pecadores, para los tales beneficios: pero es casi cierto, y lo mas cierto. La primera parte se prueua: porq̃ las razones hechas por el primer dicho, no corren en estos beneficios. Luego no es tan cierto como lo passado. La segunda parte se prueua: porque los derechos alegados hablan vniuersalmẽte de todos los beneficios Ecclesiasticos, no haziendo differencia entre los curados, y no curados.

A la razon de dudar se responde, que aũque es verdad, que puede acontecer alguna vez, que el pecador sea vtil, y prouechoso a la Iglesia, quanto a la substancia de las obras que haze: pero no quanto al modo, porque no las haze con modo agradable a Dios.

A la confirmacion es la segunda difficultad, si en alguna regiõ, o en las Montañas no huuiesse idoneo ministro, que pudiesse ministrar los Sacramẽtos, sino el que esta en pecado mortal, si seria licito elegir al tal, para el beneficio Ecclesiastico. La razon de dudar es: porque este tal es indigno del tal beneficio, pues es pecador. Luego no es licito eligir al tal para beneficio Ecclesiastico: porque en ningun caso es licito eligir al indigno. En esta difficultad el P. M. Aragon, y el Padre Fray Manuel Rodriguez enseñan, q̃ en este caso se puede tolerar, y permitir el eligir el tal ministro, aunque estè en pecado mortal. Y esto se haze por el bien comun, por no auer otro ministro idoneo para q̃ ministre los Sacramentos. Y dizen, q̃ se ha de permitir el tal ministro, como se permiten las malas mugeres en la Republica por el bien comun. Esta sentencia han de tener tãbien estos Doctores, quando el ministro fuesse indigno por falta de sciẽcia, y no huuiesse otro a quiẽ poner. Esta doctrina, como esta puesta, no es verdadera. La razon es: porq̃ en el tal caso no es solamẽte permissiõ la de los tales ministros, como lo es la de las mugeres publicas. Si solamẽte fuera permission, fuera licito. Pero es verdadera electiõ, que se elige el tal para que haga el ministerio, y officio de Cura. Luego no es sola permission, sino que verdaderamente concurren positiuamente los electores a cõstituyr el tal Cura. Por lo qual toda

Digitized by Google

toda la difficultad està, si serà licito elegir el tal pecador al tal ministerio, por el bien comun, y por no auer otro que lo haga. La razon de dudar es la que esta puesta en el principio. Y tambien que parece, que es concurrir con el a la administracion mala de los Sacramentos.

A esta duda digo lo primero, que los electores en el tal caso deuian de dar orden de hazer todo lo possible para buscar ministro q̃ no fuesse pecador. Y particularmẽte esto tiene verdad en el Obispo, y Prelado, al qual pertenece proueer dignos ministros. Y si se esperasse, que en breue tiempo auia de auer ministro q̃ no fuesse pecador, seria bien hecho esperar algunos dias, para proueer el tal beneficio en ministro digno.

Digo lo segundo, que supuesto que en las tales tierras, o Montañas no se hallasse (lo qual es caso raro) entonces bien podrian los electores elegir el menos malo, y acomodar la Iglesia en la mejor manera possible. En esto conuengo con los Doctores citados. La razõ es, porque estos beneficios se ordenan al bien comun de la Iglesia. Y para el bien comun es esto muy necessario en el tal caso. Luego licito es. Esto se confirma: porque haziendo esto, el elector trata el negocio de la Iglesia fielmẽte, y como trata de su propria hazienda. Porque si el tuuiera vna viña, y no hallara obreros dignos, tomara lo que hallara, y los mejores de ellos. Luego licito es en el tal caso.

A la razon de dudar se responde, que el tal ministro, aunque absolutamente sea indigno, cõ todo esso los electores le pueden elegir por el bien comun, y en orden al bien comun, o mejor, que en el tal caso no es elegir indigno, que esso nunca es licito, sino cumplir con el bien comun. En lo que toca a vsar mal el electo del poder q̃ le dieron ministrando indignamente los Sacramentos, no concurren los electores a esso, y respecto de esso la election hecha fue permission. Porque tan solamente pretendieron el bien comun, y publico; y assi se responde a todo.

La tercera difficultad es: que certidũbre ha de tener el Prelado, y el elector, de que el q̃ ha de ser elegido a beneficio Ecclesiastico, no ha de ser pecador. La razõ de dudar es: porque como dize Sancto Thomas, y todos sus discipulos, no puede auer certidũbre, que vno està en gracia, y que no ha cometido pecado mortal. Luego no es necessario que aya tal certidumbre. *Thom. 1. 2. q. 112. art. 5.*

A esta difficultad se responde, que para ser vno elegible a beneficio Ecclesiastico ha de tener el elector certidumbre moral, y a manera de hombre de su bondad, y de que no es pecador. No se requiere certidumbre de Fè Catholica, y de sciencia, sino humana, y moral. Esta resoluciõ es de Cayetano. El qual dize, que no es necessario juyzio cierto de Fè, o de sciencia, sino vna certidumbre moral, qual la pueden tener los hõbres. Quando el elector conforme a la prudẽcia humana juzga, que es hombre de bien, y que no es pecador, el tal es elegible. Esto mismo enseña el Maestro Bañes, y el Maestro Aragon en el lugar de Sancto Thomas citado. La razõ es clara: porque no puede el elector tener mayor certidumbre, que la que hemos dicho. De lo qual se sigue, q̃ el elector mientras no conociere a vno por pecador, e indigno, lo ha de tener por digno, y elegible, como se dize en el Derecho. Esto se ha de entender auiendo hecho el elector diligencia moral, para saber, y entẽder la vida, y cõstumbre del tal. Porque como està obligado a elegir el que no es pecador, està tambien obligado a hazer diligencia para saber si lo es. Lo segundo se sigue, que quãdo el elector tiene certidumbre de que vno es pecador, en ninguna manera le puede elegir, y pecara mortalmente elegiendole. Como si fuesse publico amancebado, o publico vsurero, o que estuuiesse en estado de pecado mortal. *Caiet. 2. 2. q. 63. art. 2.* *Capit. Vnico de scrutinio.*

A la razon de dudar se respõde de lo dicho, que no es necessaria certidumbre de sciencia, o de Fè, sino que basta certidumbre moral.

La quarta difficultad es. Si vn hombre regular, y comunmente es bueno, y no pecador, y acontecio por su flaqueza caer en pecado mortal, si este tal sera elegible. La razõ de dudar es: porq̃ este no es bueno, ni esta en gracia de Dios. Luego no es elegible.

A esta duda se respõde, que el tal es elegible. Esta sentencia tienen comunmẽte los Discipulos de Sancto Thomas en el lugar alegado; y lo mismo tiene Aragon. La razon es: porque este tal hablando al modo humano, y a nuestro modo, es justo. Porque nuestra justicia, y sanctidad està sugeta a estas caydas. Por lo qual, para elegir Prelado, o Cura, mas se ha de tener atenciõ a la bondad, y justicia habitual, que no al pecado actual que agora cometio por su flaqueza. De suerte, que el que regularmẽte viue sin pecado, se llama justo, y bueno a nuestra manera, aunque aya caydo alguna vez. Y el elector le podra elegir, creyendo, que el que de ordinario viue sin pecado, se leuantara facilmente del que ha cometido agora, y se justificara. Antes me parece, que es mas elegible para beneficio Ecclesiastico, el que regularmente viue bien, aunque agora aya caydo: que no el que regularmente viue mal, y al presente se presume estar justificado.

De lo que toca a la sciencia es cierta la conclusion. El Concilio Tridentino determina esto, de lo q̃ toca a los Obispos: que su sciencia ha de ser tal, q̃ puedan satisfazer a su ministerio, y officio, que es grande. Por lo qual ha de ser Maestro, o Doctor, o Licenciado en Theologia, o Canones, o que estè aprobado con el testimonio publico de alguna Vniuersidad, para enseñar a los demas. Pero ha se de aduertir, que no porque sea Doctor, o Maestro, o Licẽciado por alguna Vniuersidad, luego tiene bastante sciencia *Con. Triden. sess. 22. ca. 2.*

para

Digitized by Google

para ſer Obiſpo. Porque ſuele acontecer graduarſe ſin tener la ſufficiencia. Tambien puede acontecer, que algunos que no eſtan graduados tengan ſciencia baſtante para ſer Obiſpos. Por lo qual la regla buena ſera, la que pone el Concilio, q̃ la ſciencia ſea tal, que pueda ſatisfazer a ſu tan alto miniſterio. De los miniſtros, que hã de ſeruir, y tener beneficio parrochial ſe determina en el miſmo Cõcilio, qual ha de ſer ſu ſciẽcia. Porque ſe les manda, que todos los dias de fieſta declaren el Euangelio: y anſi han de tener ſufficiente ſciencia para eſte officio. Tambiẽ ſe ha de aduertir, que el Cura tiene de officio proprio el confeſſar, y miniſtrar Sacramentos. Y anſi ha de tener ſufficiente ſciencia para eſto. De la ſciencia neceſſaria para los demas miniſtros Eccleſiaſticos ſe trata en el Concilio Tridẽtino. Alli ſe podra ver.

Con. Triden. ſeſſ. 24. ca. 4

Con. Triden. ſeſſ. 23. ac. 1. cap. 3. & ſq. ad 14.

La difficultad es, qual ha de ſer preferido para Obiſpo: el Theologo, o el Canoniſta. En eſta difficultad Hoſtienſe, y Panormitano, y otros Iuriſtas enſeñan, que donde ay heregias ha de ſer preferido el Theologo: pero donde no, el Iuriſta. La razon de eſtos Doctores es: porq̃ el principal miniſterio que tiene el Obiſpo es, el gouierno de la Igleſia. Y para eſte miniſterio, mas a propoſito ſon las Leyes, y Canones. Eſta difficultad ſe ha de entender quando todas las demas coſas ſon iguales. Porque ſi el Canoniſta fueſſe exceſsiuo, y auentajado en ſaber, y en otras coſas, y el Theologo no tuuieſſe eſtas ventajas, preferido auia de ſer el Canoniſta. Si el Theologo no predica, ni tiene tantas ventajas que puede enſeñar: en el tal caſo ha de ſer preferido el Canoniſta. Eſto ſupueſto.

Hoſtien. & Panor. ſuper c. 1. de conſanguini. & affinit.

Digo lo primero, regularmente hablando, y de ſi el Theologo ha de ſer preferido al Canoniſta, y al Iuriſta. Eſto enſeñan todos los Diſcipulos de Sancto Thomas, y los que eſcriuen ſobre el, particularmente el Maeſtro Bañes, y el Maeſtro Aragon en el lugar citado. Los quales traen muchos argumentos, y razones en confirmacion de eſta verdad. Eſta miſma ſentencia tiene Cayetano, y Soto. La razõ es: porque el principal officio del Obiſpo es predicar, y apaſcentar con doctrina eſpiritual para lleuar los hombres al Cielo, como ſe dize en el Concilio Tridentino. Y para eſte officio es neceſſaria, y muy acomodada la Theologia, y no tanto los Canones. Luego ha ſe de preferir el Theologo, regularmente hablando. Y aũque es verdad, que ha de gouernar, y juzgar: pero eſſo no es officio tã principal en el Obiſpo, quanto a lo que toca al juzgar. Y aſsi lo puede cometer como en el hecho de verdad cometen a los Prouiſores. Lo q̃ toca al gouierno, ha de ſer gouierno eſpiritual, en orden a la vida eterna, y para eſto mejor es la Theologia, que no los Canones. Digo lo ſegũdo, que en algun caſo ſe puede preferir al Theologo el Iuriſta. Declaremos eſte dicho con exẽplos. Puede acontecer, que vn Canoniſta ſe aya eſmerado en ſaber coſas de Theologia, que ſon neceſſarias para el gouierno eſpiritual de las almas, y que predica, como hemos viſto algunos en el Reyno. Entonces el tal ſe puede preferir al Theologo, que no ſabe tanto. Porque eſte tal aũque profeſſa Canones, en realidad de verdad es Theologo en el ſaber, y en lo que toca al gouierno eſpiritual. Tambien puede acontecer, q̃ el Canoniſta tenga ſingularisſima prudencia, y extraordinario zelo de las almas en lo qual ſe auentaja ſobre el Theologo: Y en el tal caſo podraſe preferir, y anteponer el Canoniſta. Eſto enſeñan Aragon en el lugar citado, y Fray Manuel Rodriguez, y tienen eſto Hoſtienſe, y Hẽriquez, y Prepoſito, y Panormitano, Felino, y Mayores. La razõ es: porque en los tales caſos ſe ſuple muy bien el no ſer Theologo con las demas qualidades, en que excede el Canoniſta. Luego licito es en eſtos caſos.

Caieta. 2. 2. q. 185. ar. 3. Sot. lib. 3. de iuſtitia. q. 6. arti. 2. concluſ. 10.

Con. Triden. ſeſſ 24. c. 4. Capit. Epiſ. cap. 38. diſt.

[illegible]

A la razon de dudar ſe reſponde facilmente de lo que ſe dixo en el primer dicho al fin del.

La ſegunda difficultad es, del Cura que tiene a ſu cargo almas, ſi ha de ſer preferido el Theologo al Iuriſta.

A eſta duda ſe ha de reſponder, como a la duda paſſada. Porque es la miſma razon. El Cura tiene por officio proprio apaſcentar las almas con doctrina, y predicacion, declarandoles el Euangelio, y gouernandolos en orden a la vida eſpiritual. Y para eſte officio muy mas acomodada es la ſciencia de Theologia. Particularmente que el Cura no tiene por officio juzgar ni ſentenciar.

La tercera difficultad es, ſi ſeria licito alguna vez elegir para Obiſpo, o Cura de almas vn hõbre que no tuuieſſe ſciẽcia de Theologia, ni de Canones. La razon de dudar es: porque podria acontecer, que el tal ſupplieſſe eſta falta cõ la grã de prudencia, y diſcrecion, y zelo de las almas, y con tener muy buenos miniſtros Theologos, que hizieſſen el officio de predicar. Por experiencia ſe ha viſto alguna vez en eſtos Reynos, q̃ alguno no era tã ſabio en ſciencia de Theologia, y Canones, y con todo eſſo gouernaua muy bien. Luego licito ſera.

A eſta difficultad ſe reſponde, que por ninguna via me atreueria a juſtificar la tal electiõ, ſino que lo tengo por pecado mortal. La razon es: porque es contra los derechos alegados, y contra el Cõcilio Tridentino, y contra la razon. Porque de ſu naturaleza eſtos miniſterios pidẽ ſciencia, y ſaber. Luego pecado mortal ſera, elegir para eſtos miniſterios vn hombre ſin letras. A la razon de dudar ſe reſponde, que la falta de ſciencia ſe puede ſuplir muy mal en el Obiſpo, o Cura, aunque tenga mas prudencia, y zelo de las almas.

La tercera condicion es: la prudencia en los negocios, anſi eſpirituales como tẽporales.

Digitized by Google

Esta condiciõ es grandemẽte necessaria. La prudencia en las cosas espirituales cierta cosa es, q̃ es muy necessaria. Porque tiene por officio gouernar las almas con gouierno espiritual. Luego ha de ser prudente, y discreto en esto. De la prudencia en las cosas temporales tambien es cierto. Porque en esta vida las cosas espirituales estan como juntas con las temporales, y no se pueden conseruar sin ellas. Luego necessaria es la prudencia en las cosas temporales. Pero ha se de aduertir, que no ha de ser prudencia, conforme a la carne, y con demasiada solicitud de las cosas temporales, sino moderada, y templada. Porque seria impedimẽto para las cosas espirituales. Algunos Obispos, y muchos Curas de almas pecã en esto: y son demasiadamẽte solicitos, en lo que toca a las cosas temporales. Estas son las condiciones necessarias para q̃ vno pueda ser elegido a beneficio Ecclesiastico.

Algunos Doctores ponen por quarta condicion la capacidad, o habilidad juridica, que pide el Derecho, pero esta propriamente no es cõdicion, aunque es necessaria. Necessaria cosa es, q̃ tenga la edad legitima, y las demas cõdiciones que pide el Derecho, y las calidades que son necessarias, o para que la electiõ sea valida, o para que se haga sin pecado mortal. El Obispo es necessario que sea legitima, y por lo menos Licẽciado en Canones, o Theologia, o aprouado por alguna Vniuersidad, y que tenga treynta años cumplidos, como lo dize el Derecho, y el Concilio Tridẽtino. El Cura ha de auer entrado en veynte y cinco años. De estas condiciones, y calidades se ha de ver Syluestro, q̃ habla muy biẽ. Esto supuesto.

ũ incum. de elect. Triden. 7. de re mar.

yl. Ver. benefic. verb. cit.

Quinta conclusion. El que elige, o presenta el indigno a beneficio Ecclesiastico, peca mortalmente. De lo que toca a la obligacion de restituyr, no digo agora nada: porque se ha de dezir despues todo junto. Esta cõclusion enseñan con Sancto Thomas todos sus Discipulos, y todos los que escriuen sobre el, y muy en particular el Padre Maestro Soto, y el Maestro Bañes, y Aragon. La razon es: porque si el que da el beneficio, es persona publica, pecara cõtra charidad, y contra justicia legal, por el mal que haze a la comunidad. Pecara tambien contra justicia comutatiua. Porque de officio, y justicia comutatiua, estaua obligado a proueer la Iglesia de ministro digno. Y si ay ministro digno, que pida el beneficio pecara contra justicia distributiua, por la iniqua distribucion. Todos estos pecados comete el Obispo, o el q̃ tiene sus vezes en este caso. Pero si es vna persona particular, q̃ resigna el beneficio en otro, si resigna en persona indigna, no peca contra justicia distributiua: porque no es distribuydor: pero peca contra justicia comutatiua, por dar ministro indigno a la Iglesia, y tambien pecara cõtra la justicia legal, y bien comũ. De lo qual se sigue, que el elector, o presentero, o el q̃ resigna està obligado a hazer diligencia humana para saber, si estas calidades ya puestas, que hazen a vno digno, se hallã en aquel q̃ quieren hazer ministro Ecclesiastico, como lo dize el Concilio Tridentino. La razon es, porque tienẽ obligacion de no dar el beneficio a indigno. Luego tienen obligacion de hazer diligencia para saber, si es indigno. Y serà lo, no teniendo las dichas condiciones.

Con. Triden. sess. 24. c. 18.

La difficultad es acerca de esta conclusion, la que començamos a poner en la primera condicion, si el que es absolutamẽte indigno, no auiẽdo otro, le podran elegir para el tal ministerio. La razon de dudar es, por la parte affirmatiua: porque arriba diximos, que alguna vez era licito elegir para vn beneficio el que era pecador, en caso que no aya otro, como en las Montañas, y en otras partes semejantes. Luego licito es elegir el indigno. Porq̃ el pecador es indigno. Esta difficultad tiene lugar muchas vezes. Porque muchas vezes acontece, que para algunos beneficios tenues, quales los suele auer en las Montañas, no ay opositores, que absolutamẽte sean dignos. Porque lo que toca a la sciencia es muy corta, de suerte, que no sabẽ ministrar los Sacramentos, como se han de ministrar, particularmente el Sacramento de la penitencia, que es difficultoso de ministrar bien.

A esta difficultad, digo lo primero, que bien puede acontecer, que vno sea indigno respecto de vn beneficio, y no respecto de otro. Porque puede ser que el vno pida mas sciencia, y mas dignidad, que no otro. Para ministrar los Sacramentos, y particularmente el de la penitencia, en vna Ciudad, donde ay muchas trampas, y marañas, mas sciencia se requiere, y mas saber, que no para ministrar los Sacramentos en vn lugar corto, y de gente sincera, y llana. Y assi puede acontecer, que vno tenga dignidad sufficiente para vn beneficio de vn lugar semejante, y no para vno de la Ciudad.

Digo lo segundo, que los Obispos, y los demas prouisores de los beneficios, estan obligados so pena de pecado mortal a procurar q̃ los beneficios no se den a indignos, conforme a la calidad de el beneficio, sino que tengan bastante saber, y prudencia, y las demas calidades necessarias. Para este effecto deuẽ hazer todas las diligencias moralmente possibles. La razon es clara, porque no pueden proueer para los beneficios a hombres indignos. Podran hazer los Obispos las diligencias siguientes. La primera es, si el beneficio es tenue, y por esta razon no ay hombres dignos que lo quieran, puede annexar dos, o tres beneficios curados, o annexarle algũ simple. Si para esto fuere necessario authoridad del Pontifice, procurarla: pues la causa es tan justa. La segunda diligencia, que pueden hazer, y deuen hazer quando no huuiesse otro remedio, es darles de sus rentas, para que tẽga el

beneficio

Digitized by Google

beneficio bastante sustentaciõ, y aya digno que le quiera. Quando no huuiesse estos remedios, deue procurar por via de Religiosos, que sepã bien, que ministren los Sacramentos, y enseñen los ministros para que puedã ser dignos de ser elegidos a beneficios Ecclesiasticos.

Digo lo tercero, que si fuesse tan grande la miseria, y necessidad, que no huuiesse ministro digno, que supiesse bastantemente ministrar los Sacramentos, particularmente el de la Penitencia, que seria pecado mortal, dar el tal beneficio al indigno. Porque mayor mal se haria al bien comun ministrandoles los Sacramentos mal, que no se los ministrando. De suerte, que dar el beneficio al indigno, es intrinsecamẽte malo, y nunca es licito. El Obispo estara entõces obligado a buscar, quien haga officio de Cura, hasta que parezca hombre digno de beneficio, a quiẽ se pueda dar.

A la razon de dudar se puede responde facilmente, que el ser pecador no haze a vno tan indigno del beneficio Ecclesiastico, como la falta de sciencia, y prudencia. La razon es, porque la dignidad se ha de considerar en orden al biẽ comun. Y para el bien comun no es tan malo el ser pecador, como el ser ignorante. Porque el pecador ministrando los Sacramentos, hazese daño asi, pecando mortalmente, y no al bien comun. Pero el ignorante haze mal a los demas, pues no sabe ministrarles los Sacramẽtos. Verdad es, que si estuuiesse habitualmente en pecado mortal, el Obispo deuia hazer muchas diligencias, para sacarle del, y para que no diesse mal exemplo a sus subditos.

La segunda difficultad es, que deue hazer el Obispo, quando vn indigno esta puesto en vn beneficio Ecclesiastico. El exẽplo es, si hallasse en su Obispado vn Cura, que no tiene saber bastante para ministrar los Sacramentos.

A esta duda digo lo primero, que el Obispo tiene obligacion sopena de pecado mortal, de dar orden de que aya ministro digno, haziendo que el tal aprenda las cosas necessarias para su ministerio, o si no las puede aprẽder, por ser ya viejo, le ha de dar coadjutor para que pueda ministrar los Sacramentos cõ el deuido saber, o hazer otras diligencias semejantes, q̃ son necessarias para este effecto.

Digo lo segundo, que el mismo indigno tiene obligacion sopena de pecado mortal, sintiendose por tal, a dexar el beneficio, o procurar, q̃ le den coadjutor, que pueda seruir dignamente el beneficio. La razon es, porque el no puede cumplir con la obligacion de justicia que tiene. Luego obligacion tiene de dar orden en esto. Como el jornalero, que no puede trabajar no puede lleuar el jornal, por no cumplir cõ el officio a que està obligado de justicia: ansi tãbien el tal indigno tiene obligaciõ de buscar quiẽ pueda cũplir su ministerio, o dexar el beneficio.

Sexta conclusion. La election hecha enel digno de beneficio curado, auiendo dexado el mas digno, regularmente, y segun el derecho antiguo, es valida la tal election; de suerte, que la tal election no se puede impugnar en el foro exterior, ni puede el mas digno apelar de ella, ni le han de oyr en el foro exterior. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos; particularmente Cayetano, y Syluestro, y el Padre Fray Manuel Rodriguez, y todos los Theologos, y Juristas. Prueuase lo primero, porque assi se determina en el derecho antiguo. Lo segũdo se prueua, porque de otra suerte no auria paz, y tranquilidad en los beneficios curados, y todos apelarian de las prouisiones de los beneficios hechas en otros, diziendo, que no son dignos. Lo qual seria de grandissimo inconueniẽte en los beneficios curados, y seria gran inquietud de las consciencias, no teniendo certidumbre de sus proprios Curas. De suerte, què la election hecha en el digno valida es. De lo qual se sigue, que conforme al derecho antiguo el Iuez q̃ oyesse en publico juyzio al mas digno, que pide, que la election hecha en el digno no fue valida, pecaria mortalmente, cõtra la ley, y estatuto puesto en derecho, y contra el fin de el tal estatuto. Dixe hablando regularmente, porque casos puede auer, en los quales se puede reuocar, como lo resuelue Couarruuias. Tambien dixe cõforme al derecho antiguo, y comũ. Porque en algunas religiones ay estatutos particulares hechos con la authoridad del Pontifice, que se han de guardar. En nuestra religion la election hecha en el digno la puede cassar, y annular el Prelado, como consta claramẽte de nuestras constituciones.

D.Tho. 22. q. 63. art. ad 3. Cai. Ver. beneficiũ Eccles. secundum. Syl. V. elec. 3. q. 16. Manu. Rodri. in Sum. ca. 106. conclus. 2. Ca. cum uobis nan. de elect. & elect. cũ inter canonici. cũ dilectus.

Couarru. in reg. peccatũ. p. 2. cap. 7.

La difficultad es acerca de esta conclusion, si este derecho antiguo, y comũ esta reuocado por vn motu proprio de Pio V. en el qual manda, q̃ puedan apelar de la election hecha en el digno, dexando al mas digno. La razon de dudar es, porque en toda aquella constitucion, no se haze mencion del derecho antiguo, ni se dize, no obstante derecho en contrario. Esto se cõfirma: porque parece, que es contra la paz, y quietud de la Iglesia.

Mot. proprium Pij V. que incipit, In conferendis beneficijs Eccles. et el 11. en tre los suyos.

A esta difficultad se responde, que la constitucion de Pio V. quanto a algo reuoca el derecho antiguo: aunque no quanto a todo. Esto cõsta de la misma constitucion, que dize desta manera. Para que los beneficios parrochiales, no solamẽte se den a los dignos, sino a los mas dignos, conforme al tenor del Concilio Tridẽtino, queremos, y determinamos, con la authoridad Apostolica, que si el Obispo le diere al indigno, dexando al mas digno, puedan los mas dignos que dexaron, apelar de aquella mala election al Metropolitano. Y si el que eligio fuere Metropolitano, o potestad essenta, puedan apelar al Ordinario mas vezino, y cercano, como

Digitized by Google

mo alegado de la Sede Apostolica,o a la misma Sede Apostolica. Y puede prouocar al electo a nueuo examen delante del Iuez de la apelació, y delante de sus examinadores. Y constandole, que el primer Obispo,o Prouisor juzgo mal,y dio mal el beneficio,porque lo dio al digno dexãdo al mas digno, ha de reuocar el tal juyzio, y dar el beneficio al mas idoneo. Pero ha se de aduertir, que la tal apelacin interpuesta no impide, que la election que se hizo primero, se ponga en execucion. Del tenor de esta constitucion cõsta, que queda reuocado el derecho antiguo, quanto a que no se pueda impugnar la election hecha en el dignó,dexando el mas digno,y que no se pueda apelar de ella. Pero queda en pie,quanto a esto que la election primera se ponga en execucion no obstante la apelaciõ. Porque esto era necessario para la paz, y tranquilidad de la Republica.

A la razõ de dudar se responde,que para reuocar el derecho antiguo, no es necessario que se haga mencion del,sino tan solamente basta,q̃ el Pontifice hagá nueuo derecho contrario al antiguo:y en lo que le es contrario reuoca el antiguo,como se determina en el mismo derecho.

[Cap]. licet Romanus. Pont. [de] cõst. in 6.

A la confirmation se responde, que el Pontifice proueyo al bien comun de la Iglesia,mandãdo que la primera election se pusiesse en execucion. Para que huuiesse seguridad en las cõsciẽcias,y certeza en la administracion de los Sacramentos. Desta resolucion se sigue claramente,q̃ es licito,y lo fue siempre, impugnar la election hecha en el indigno,y apelar della,como de cosa injusta. Porque si es licito impugnar la election hecha en el digno,dexando al mas digno, mucho mas sera licito impugnar la election hecha en el indigno. Porque esta es mas injusta,y perniciosa al bien comun.

Gloss in c. licet. 8. q. 1. in c. cositu[e]ntis, de appel. c. 3. de iure patro. c. 2. de offic. cust. &c. Cou. en reg. pec. p. 2. §. 7. numer. 3. D. Tho. 2. 2. q. 63. art. 2. & q. 185. art. 3. & 1. quodlib. 6. art. 9. quodlib. 8. art. 6. Sot. lib. 3. de iust. &. q. 6. art. 2. & 1. q. Cai. Ser. beneficio. Ser. electio. Couar. in lo. sup. cita. y otros muchos cita Aragon c. Summa. tit.

Septima conclusion. El Obispo,o Prouisor, que elige el menos digno a beneficio curado, o que tiene gouernaciõ perpetua de si,peca mortalmente. De suerte,que el tal elector está obligado,de si,a elegir el mas digno, para el tal beneficio. Esta conclusion es contra la Glossa,la qual siguen otros Iuristas, como lo refiere Couarruuias. Pero nuestra conclusiõ es certissima de tal suerte,que lo contrario no se ha de tener por opinion,ni se puede seguir con buena conciencia. En lo qual han de aduertir mucho los Obispos,y electores, q̃ proueen los beneficios Ecclesiasticos dichos. En esta sentencia conuienen todos los Doctores Theologos, particularmente los Discipulos de Sancto Thomas,con el mismo Sancto Thomas,y el Maestro Soto,y Cayetano,y Aragon;y es comũ entre los Iuristas, como lo dize Couarruuias. Prueuase lo primero: porque la aceptacion de personas,es pecado mortal contra justicia distributiua, como ya queda determinado. Y en el tal caso es cosa notoria,que ay aceptación de personas. Luego es pecado mortal. Cõfirmase:porque el elector de justicia comutatiua,y de su proprio officio está obligado a dar el beneficio al mejor ministro, que pudiere auer conforme al estipendio. Esto es hazer bien el officio de ministro,y de despẽsero de los bienes comunes. Luego pecado mortal es cõtra justicia distributiua no elegir al mas digno. Lo segundo se prueua del derecho,en el qual se determina esta verdad,y lo mismo se determina en el Concilio Tridentino.

Et Eccl. sia. beneficia c. Metropolit. 60. d. cap. tt. Moyses cap. licet. 8. q.

Con. Tridẽti. sess. 24. ca. 1. cap. 18.

De lo qual se sigue, que los Obispos,y electores estã obligados a hazer diligente inquisiciõ, para saber qual es el mas digno de los opositores,y darle al tal el beneficio. En esto conuienẽ todos los Doctores,que tienen nuestra conclusion. La razon es, porque estan obligados a dar el beneficio al mas digno,como queda determinado. Luego obligacion les corre de hazer diligencia,para saber qual es el mas digno. Pero aduiertase,que quando el elector,y Obispo conocen muy bien por larga experiencia, que vn familiar suyo es hombre de bien, y docto, è industrioso,y que sabe de negocios, meritamente puede pensar,que el tal es mas digno, sino es q̃ manifiestamente conste lo contrario. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razõ es:porque la larga experiẽcia,y cierta noticia, que tiene de la dignidad del tal, y de que es idoneo, se ha de anteponer con razon a la noticia incierta de la mayor dignidad de otro. En este caso el Obispo, y elector trata el negocio de la Iglesia, como suyo proprio. Por lo qual satisfaze muy bien al officio, que tiene de elegir. Y ansi los Obispos hazen muy bien algunas vezes eligiẽdo sus familiares, quando son personas semejãtes: pero otras vezes hazen muy infiel,y injustamente eligiendo sus familiares, que tienen muy cierta noticia por la experiencia, que no son dignos,o que no son tan dignos. En la conclusion dixe,que es pecado mortal de si,y de su naturaleza,elegir al menos digno, dexando al mas digno. Porque en particular podra acontecer que sea pecado venial,aunque sean grandes beneficios, si el excesso del mas digno al digno es poco,y no es de consideracion. Aunque el beneficio valga tres,o quatro mil ducados, si se da al menos digno,siendo el excesso de tan poca consideracion,no sera pecado mortal,sino tã solamente venial. Ansi lo dizen todos los Doctores citados. La razon es, porque la aceptacion de personas,y la injusticia, en materia leue es pecado venial.

Acerca de esto, antes que passemos adelante es la duda,si el elector jura de elegir al mas digno,si pecara mortalmente,si no elige al mas digno,aunque el excesso sea poco. Si el excesso es grande,estara obligado so pena de pecado mortal a elegir al mas digno, no solamẽte por razõ de la justicia distributiua, y por razon del officio,sino tambien por razon del juramento. La

diffi-

difficultad es, quando el excesso es poco. La razon de dudar es: porque el juramento, obliga debaxo de pecado mortal, aunque sea la materia leue. Luego en el tal caso sera pecado mortal, elegir el menos digno, aunque el excesso sea leue. En esta difficultad, y por esta razõ el Maestro Bañes enseña, que es pecado mortal elegir al menos digno, aunque el excesso sea leue: y esto por razon del juramento. De lo qual infiere, q̃ los Estudiantes, que en la Vniuersidad de Salamãca, o en otras semejantes no eligẽ al mas digno, pecan mortalmente, aunque el excesso sea leue: y esto por razon del juramento. Esta sentencia es muy prouable, porque muchos, como diremos abaxo, en la materia de juramento, tienen que el juramento promissorio, aun en cosa leue obliga debaxo de pecado mortal.

Bañes. 2. 2. q. 63. art. 2. dub. 3. conclus. 1.

A esta duda se respõde, ser tambien biẽ prouable, q̃ no es pecado mortal, sino venial. Porque muchos Doctores en la misma materia, enseñan, que el juramẽto promissorio, en cosa leue, no obliga debaxo de pecado mortal, sino tan solamẽte debaxo de pecado venial. De lo qual se dira extensamẽte en su lugar. Y desto se respõde facilmente a la razon de dudar.

Tambien se ha de aduertir, que la conclusion se ha de entender, sino es, quando el elector, y Obispo pretende la comodidad, y vtilidad de la Iglesia. Porque si esto pretende, licito es elegir al menos digno, dexando al mas digno. Porque los beneficios se ordenan a la vtilidad, y comodidad de la Iglesia. Luego si esto es necessario para la vtilidad de la Iglesia, licito es hazerlo assi.

De lo qual se sigue, que si vacã dos beneficios, el vno simple, y rico, y el otro curado, y pobre, y ay dos opositores, vno digno, y otro mas digno, que piden el beneficio simple, y curado: licito es dar el beneficio simple al menos digno, y el curado al mas digno. Porque esto se ordena al bien, y vtilidad de la Iglesia, para la qual conuiene, que el que tiene Cura de almas se de al mas digno. Y tambien, porque el tal beneficio, aunque tiene menos renta, tiene mas meritos delante de Dios.

Tambien se sigue, que no es pecado no elegir para la Iglesia mas rica el Obispo, o Cura de otra Iglesia, aunque sea mas digno. Antes de ordinario es mal hecho, y muchos Doctores enseñan, que de ordinario es pecado mortal. Porq̃ la election de los Obispos, y Curas se ha de ordenar a la vtilidad, y comodidad de la Iglesia. Y el mudar los Obispos, y Curas, y hazerlos, que suban de vn beneficio a otro, y de vn curato a otro, de ordinario es pernicioso a la Iglesia. Porque los Curas, y Obispos se hazen ambiciosos, y no cuydan de assiento del bien de sus Iglesias. Esto es lo ordinario. Pero alguna vez puede ser necessario, o vtil a la Iglesia, y entonces no sera pecado. Esto se entiende, quanto al promocion de Obispado, a Obispado. Que de Obispado a Arçobispado parece licito el mudarlos: porque es bien mas vniuersal, y diuino.

Tambien se infiere, que si estan dos Iglesias vacas, o dos Obispados, y el vno es mas rico, y el otro tiene mas necessidad de quien cuyde de las almas, en el tal caso no se ha de elegir el mas digno, para el mas rico, sino para el mas necessitado de cuydado pastoral. Esto enseña el Maestro Soto, y Aragon. La razon es, porque en la prouision de los Obispados, y beneficios, mas se ha de tener atencion al bien espiritual de las almas, que no a que los Obispos, y Curas se hagan ricos, y se auentajen en bienes temporales.

Sot. lib. 3. de iust. q. 6. art. secund. 2. & art. nonum eid. Arago. 2. 2. q. 64. art. 2. diff. 1. conclus. 2. & corol. 2.

Acerca desta conclusion ansi declarada, ay algunas difficultades graues, y dignas de saber. La primera es, quando ay tres opositores a vn beneficio Ecclesiastico, que tiene Cura de almas, o gouierno perpetuo, conforme a lo dicho. El primero opositor es digno, y el segũdo mas digno, y el tercero dignissimo, y el beneficio se prouee por votos. Vna gran parte dellos està firmemente determinada de votar por el digno, y otra por el mas digno. Y si vno de los votos persiste en votar por el dignissimo lleuara el beneficio el digno, q̃ es el menos digno respecto de los demas. Es la difficultad, si este voto ha de votar por el dignissimo, no obstante lo dicho. En esta difficultad Iuan de Medina enseña, que los electores, aun en este caso estan obligados a elegir el dignissimo, y persistir en el. Lo mismo enseñan el Maestro Medina en vnos escriptos sobre Sancto Thomas. La razon destos Authores es, porque los electores de justicia comutatiua, y de officio proprio estan obligados a guardar la justicia distributiua, y a votar por el dignissimo, y darle su deuida hõra. Luego han de votar por el. Esto se confirma, porque en este caso los que votan por el digno, o por el mas digno, pecã mortalmẽte, como ya queda resuelto. Luego el tercero no puede ayudar cõ su voto a ninguna de las partes: porque seria ayudar al pecado de los otros. Esta sentencia tiene alguna manera de prouabilidad.

Ioan. de Medin. tract. de rebus rest. par. 7. Medin. sup. D. Tho. 2. 2. q. 63. art. 2.

A esta difficultad digo lo primero, que sin duda es licito votar por el mas digno, dexando el dignissimo. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas, en el lugar alegado, particularmente el Maestro Bañes, y Orellana en vnos escriptos sobre Sancto Thomas, y el Maestro Soto, y Fray Manuel Rodriguez. La razon es: porque en el tal caso el mas digno es el dignissimo que se puede auer, moralmẽte hablando. Luego puede licitamente votar por el. Esto tiene verdad, aunque aya jurado el elector de votar por el dignissimo. Lo qual se declarara luego.

Sot. lib. 3. de iust. quest. 6. artic. 2. Manu. Rodri. in Sum. ca. 106. conclus. 5.

Digo lo segundo, que no solamente es licito votar por el mas digno, sino que ay obligacion sopena de pecado mortal de votar por el mas digno. Esto enseñan los Doctores citados.

Prueuase,

Digitized by Google

Prueuase, porque los beneficios Ecclesiasticos principalmente se ordenan al bien comun, y vtilidad de la Iglesia. Y en el tal caso para el bien comun, y vtilidad de la Iglesia, es necessario, que vote por el mas digno dexando el dignissimo. Porque desta manera la Iglesia tendra mas idoneo ministro. Luego obligacion ay de hazerlo assi. Esto tiene verdad, aunque aya jurado de votar por el dignissimo. Porque el juramento del elector se ordena al bien comun: y assi se ha de obligar en orden al bien comun.

A la razon de dudar se responde, que los electores de justicia estan obligados a votar por el dignissimo que se puede auer, moralmente hablando. Lo segundo se responde, que estos beneficios principalmente se ordenan al biẽ de la Iglesia, y como secundariamente al bien de los opositores. Por lo qual principalmẽte se ha de mirar por el bien de la Iglesia, el qual en el tal caso pide que yo me conforme con el mas digno, dexando el dignissimo.

A la confirmacion se responde facilmente, que los demas pecan mortalmente, nó mirando por el biẽ de la Iglesia: pero el tercero mira muy bien por el biẽ de la Iglesia, y assi no peca mortalmente, ni concurre con ellos al pecado.

La segunda difficultad es, en caso que aya tres electores, y los dos dellos estan determinados de votar por el digno, y en hecho de verdad votan por el. La duda es, si el tercero se podra cõformar cõ ellos, y votar por el digno dexãdo el mas digno. En esta difficultad el Padre Maestro Bañes enseña, que aquel tercer elector puede licitamente votar por el digno, dexando el mas digno. Lo mismo enseña el Maestro Orellana en vnos escriptos sobre el mismo articulo.

q. 63. art. 2. dub. 3. concl. 3.

Prueuase lo primero: porq̃ en el tal caso el digno se ha de tener por el mas digno, absolutamẽte, porq̃ es mas grato, y apazible a la mayor parte de los electores, y de la comunidad, y assi sera de mayor prouecho para el bien comũ. Luego podra muy bien votar por el. Esto se confirma: porque esto conuiene grandemente para la paz, y tranquilidad de la Republica, y para el buen gouierno della. Luego podran votar por el. Lo segũdo, porque en el tal caso el digno es el dignissimo que se puede auer, moralmente hablando. Luego licito es votar por el. Esta sentencia es bien prouable, y la tienen muchos hombres doctos, y Discipulos de Sancto Thomas.

A esta duda se responde, ser mas prouable lo contrario. Ansi lo enseñan muchos Discipulos de Sancto Thomas, particularmente el Maestro Medina en vnos escriptos sobre Sãcto Thomas, en el lugar citado, y Iuan de Medina en el lugar citado en la duda passada ha de tener la misma sentencia. La razon es, porque en el tal caso se puede muy bien guardar la justicia distributiua, elegiendo al mas digno. Y de guardarla no se sigue daño alguno al bien comũ de la Iglesia como en el caso passado. Luego obligacion ay de dar la honra deuida al mas digno, y votar por el. Esto se confirma, porque de otra suerte en las electiones pocas vezes auria obligacion de votar por el mas digno absolutamente. Porque de ordinario los votos estã determinados, y diuididos en diuersas partes.

A la primera razon de la contraria sentencia se ha de responder, que en el tal caso no es el mas digno absolutamente, y assi el tercero no tiene obligacion de votar por el que votan los demas. Ni esto es necessario para el bien comũ, y para la paz, y tranquilidad de la Republica. De lo qual se responde a la confirmacion. A la segunda razon se ha de responder, que aunque es verdad, que en el tal caso solo aquel parece que se puede elegir moralmẽte; pero esto nace, y procede de la determinacion de los votos, y absolutamente ay otro mas digno.

La tercera difficultad es, quando ay tres opositores, el vno indigno, y el otro digno, y el tercero mas digno. Y alguna parte de los votos esta determinada de votar por el indigno, y la otra parte por el digno. La duda es, si el tercero estara obligado a baxar, y descẽder a votar por el digno si ay peligro de que saldra con la electiõ el indigno. La razõ de dudar es, porque el elector siẽpre està obligado a votar por el mas digno: y esto pide la justicia distributiua. Luego obligacion ay en aquel tercero de votar por el mas digno.

A esta difficultad se ha de responder, que no solamente es licito en el tal caso votar por el digno, sino que ay precissa obligaciõn, sopena de pecado mortal, de votar por el. Esta sentencia tienen comunmente los Discipulos de Sancto Thomas, y los que escriuen sobre el en el lugar citado. La razon es: porque como queda dicho, los beneficios principalmente se ordenã al bien, y vtilidad de la Iglesia. Luego en el tal caso ha de acudir al tal bien, y votar por el digno: porq̃ no preualezca el indigno, y se siga detrimento grãde en la Iglesia. Esto tiene verdad, aunque los electores ayan jurado de elegir al mas digno. Porque el juramento se ha de entẽder cõforme a lo dicho. Porque ha de jurar de hazer biẽ el officio de elector. Y en tal caso haze muy bien el tal officio.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho, que los beneficios principalmente se ordenan al bien, y vtilidad de la Iglesia, y a esto se ha de tener atencion principalmente.

La quarta difficultad es, si el ministro mas digno que eligẽ para el beneficio Ecclesiastico ya dicho, tiene obligaciõ de hazer mas en el ministerio de la Iglesia, que el digno. La razon de dudar es: porque si no tiene obligaciõ de hazer mas que el digno, no aura obligaciõ de elegir al mas

Digitized by Google

mas digno para el beneficio Ecclesiastico. Porque el digno ha de hazer lo mismo, y los mismos ministerios, que el mas digno.

A esta difficultad se respõde, que el mas digno conforme a su mayor dignidad, tiene obligacion de hazer mas en el ministerio, y seruicio de la Iglesia: y por lo menos està obligado a hazer mejor el tal ministerio. Porque mas se le ha de pedir al que es mas idoneo, y tiene mas dignidad para seruir mejor a la Iglesia. Digo lo segundo, que aũque no estuuiera obligado el mas digno a hazer mas ministerios en seruicio de la Iglesia, o hazerlos mejor; cõ todo esso auia obligacion de elegir al mas digno, para que se guardasse la justicia distributiua; y tambien para que a la Iglesia se diesse el mejor ministro, que se le puede dar con el tal estipendio. Y assi se responde a la razon de dudar.

La quinta difficultad es: si es necessario elegir el mas digno absolutamente de todos los q̃ ay, o si basta elegir el mas digno de los q̃ se oponen al beneficio. La razon de dudar es: porque la justicia distributiua obliga a distribuyr los bienes comunes en orden a todos. Luego no solamente se ha de elegir el mas digno de los que se oponen, sino de todos.

A esta duda se responde, que tã solamẽte ay obligacion de elegir el mas digno de los que se oponen al beneficio. Esta es comun sentencia de todos los Doctores, particularmente Discipulos de Sãcto Thomas, en el lugar citado. Prueuase lo primero del vso comũ de todas las Iglesias de España, en las quales no se elige, sino el mas digno de los que concurren a la oposicion. Lo segundo se prueua, porque los demas que no se oponen, no quieren el tal bien comũ. Luego no es necessario elegir mas digno de todos, sino de los que se oponen.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho. Pero ha se de aduertir grandemente, que algunas vezes hazen a algunos que quieren ser opositores, que no se opongan, y dexan se de oponer en alguna manera cõtra su voluntad. Lo qual es muy mal hecho, y es como quitarle el beneficio en alguna manera. Põgo exemplo. El Obispo, o los ministros del Obispo, tienen algun opositor al beneficio, que no sabe mucho, o no sabe tanto como otro, que se quiere oponer. Y para que lleue el beneficio el criado del Obispo, o allegado de los ministros suyos, hazen diligencias con el otro, para que no se oponga, y amenazanle, de suerte, que por esta ocasion dexa la oposicion. Esto es muy mal hecho, y contra el bien de las mismas Iglesias: porque impiden la oposicion del mas digno. Y tambien es contra el bien del mas digno, porque se dexa de oponer contra su gusto, y voluntad.

La sexta difficultad es, de los estatutos, y ordenaciones de algunas Iglesias, en los quales se mãda, y ordena, que los beneficios de las Iglesias de aquel Obispado no se den, sino a los que fueren del gremio de la tal Iglesia. Estos estatutos, y ordenaciones ay en el Obispado de Palẽcia. La razon de dudar para que no sean justos es, porque para aquellos beneficios puede auer otros mas dignos fuera del gremio de aquella Iglesia. Esto se confirma: porque Innocencio III. reprehende grandemente al Patriarcha Cõstantinopolitano, porque las Iglesias Constantinopolitanas, tan solamente las daua a los Venecianos. Iuan de Mayores dize in 4. distin. 24. quæst. octaua, & nona, que son leyes injustas, y que no se han de sufrir. *Ca. ad ilerem.*

A esta difficultad se responde, que los tales estatutos son justos, y sanctos, y ansi se llaman patrimoniales. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, y todos los que escriuen sobre el, y muy particularmente el Maestro Soto. Prueuase lo primero, porque en muchos Derechos estan aprouados estos estatutos, los quales refiere el Padre Maestro Soto en el lugar citado. Lo segundo se prueua con la razõ: porque estos beneficios Ecclesiasticos se ordenan al bien, y vtilidad de la Iglesia. Y por muy larga experiencia consta, que las Iglesias que tienen semejantes estatutos, tienen mejores Curas, y mas sanctos, y mas doctos, y mas vtiles a la Iglesia: porque estan mas affectos a las mismas Iglesias. Luego los tales estatutos justos son, y sanctos. Esto se cõfirma, porque de ordinario estos tales residen mejor. Y la residencia es vna gran cosa en los Curas. *D. Tho. 2.2. q. 63. art. 2 ad quart. Sot. lib. 3 inst. q. 6. art. 2. in decimi conclus. & ad quartum.*

A la razon de dudar se responde, que los beneficios Ecclesiasticos principalmente se ordenan al bien, y vtilidad de la Iglesia. Y los tales estatutos causan grande bien en la Iglesia: y ansi son licitos, y sanctos. A la cõfirmacion se responde, que Innocencio III. justamente reprehende a aquel Patriarcha: porque como consta del mismo capitulo, no lo hazia por el bien de las Iglesias, sino porque lo auia prometido assi a los Venecianos, y en los tales estatutos pretendese el bien de las Iglesias. Pero ha se de aduertir, que si en las tales Iglesias del gremio de ellas no huuiesse digno, è idoneo, en el tal caso auianle de elegir de fuera. Porque los tales estatutos tan solamente tienen fuerça en quãto no tienen repugnancia con el derecho natural. Y tendrianla si quisiessen que se elegiesse el indigno del gremio de la Iglesia.

La septima difficultad es en particular, del Summo Pontifice, si tienen obligacion los Cardenales de elegir el mas digno, absolutamente. La razon de dudar es: porque en el Derecho ay vn estatuto, q̃ elijan del gremio de los Cardenales. Y cierta cosa es, que puede auer otro mas digno fuera del Colegio de los Cardenales. Luego no es necessario elegir siempre al mas digno. *Ca. oportebat, & c. licet 70. d.*

A esta

A esta duda digo lo primero: que si no huuiesse digno para el tal officio del Colegio de los Cardenales, sin duda ninguna auiá de elegir de los que estan fuera del Colegio. Esto es comun sentencia de todos los Doctores en el lugar citado. Prueuase del Derecho, en el qual se determina esto. Esto se confirma: porque este es el derecho natural que se elija por lo menos el que fuere digno. Luego no auiendo digno en el Colegio de los Cardenales, han le de elegir de fuera. Verdad es, que de ordinario aura digno, è idoneo en el Colegio de los Cardenales. Porque siempre ay alli hombres muy doctos, y sanctos, y de gran prudencia.

Ca. in nomine. Domini. Mdi.

Digo lo segundo, que el estatuto, y derecho que ay que se elija el Pontifice del Colegio de los Cardenales, es justo, y sancto auiedo idoneo, y digno. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, y el Padre Maestro Aragon en la segunda conclusion. Prueuase lo primero del Derecho citado en la razon de dudar, y del que traximos por el dicho primero, en los quales expressamente se manda, que si huuiere idoneo en el Colegio de los Cardenales se elija el Põtifice de alli. Y ansi no se como el Padre Maestro Soto en el lugar citado, dize, que no ay tal ley. Lo segundo se prueua: porque regular, y comunmẽte en el Colegio de los Cardenales ay hõbres muy sanctos, y doctos, y que con la experiencia de los negocios tienen grã prudẽcia para gouernar la Sede Apostolica. Y si los estatutos de elegir para Curas de las Iglesias proprias, y del gremio dellas son sanctos, y buenos, como queda dicho: por la misma razon lo sera este.

Digo lo tercero, que del Colegio de los Cardenales ay obligacion de elegir al mas digno, sopena de pecado mortal, y grauissimo. En esto conuienen todos los Doctores citados. Porque de otro suerte se haria gran daño al bien comun de toda la Iglesia, y al bien particular del mas digno.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo que queda dicho en el segundo dicho.

Octaua difficultad, si es licito el estatuto, que ay en algunos beneficios, que tienen cuydado de almas, de que se elija de tal, o tal familia, o de tal, y tal lugar. Llamo estatuto la institucion de algunos beneficios curados, que se instituyeron con algunas condiciones, determinando las personas, y las calidades de ellas que seã parientes, o de tal lugar. La razõ de dudar es: porque estos beneficios curados, siempre se han de dar al mas digno, como queda determinado, particularmente, que estos beneficios despues de instituydos tienen razon de bienes comunes, y publicos. Luego han se de dar a los mas dignos, conforme a las leyes de justicia distributiua. En esta difficultad, y por esta razõ Iuan de Mayores tiene, que en estos beneficios siempre se ha de elegir el mas digno, y por consiguiente deue dezir, que aquellas condiciones son illicitas, y lo mismo enseña Soto.

Mayor. in 4. d. 24. q. 9.

En contrario parece que haze el capitulo Monasterium, en el qual se concede facultad al q̃ instituye Monasterio, que pueda elegir Prior con tal condicion, que sea bueno al aluedrio del Obispo. Y el Prior es Cura de almas. Esto se confirma lo primero, porque el tal beneficio no es absolutamente bien comun; sino con las tales condiciones, y en orden a las tales personas. Luego no es pecado distribuyrlo entre las personas que nombra el beneficio. Confirmase lo segundo: porque como queda dicho, los estatutos que mandan que se elijan para los beneficios curados del gremio de la misma Iglesia, son justos, y sanctos. Luego lo mismo sera del que instituye el tal beneficio con aquellas condiciones.

Sot. lib. 1. de iust. q. 6. ar. tic. 2. ad 2. contra 4. conclus. c. Monasterium. 16 quaest. 7.

A esta duda digo lo primero: q̃ si no huuiesse digno entre aquellos que nombra el instituydor, se auia de elegir para el tal beneficio de otros. La razon es: porque siempre es derecho natural, y diuino, que se elija el idoneo. Por lo qual las tales condiciones se han de entẽder cõ este limite, y no de otra fuerte.

Digo lo segundo ser muy prouable, que en los beneficios curados no es licito poner aquellas condiciones, q̃ se dè al consanguineo, o que tiene tales condiciones; sino es quãdo todas las demas cosas son iguales. Y ansi en estos beneficios no basta elegir el digno, sino que de necessidad se ha de elegir el mas digno. Esto enseña Mayores, y Soto, y comunmente los Discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado. La razon es: porque es en detrimento de la Iglesia, q̃ los beneficios curados no se dena los mas dignos. Y el q̃ instituye el beneficio pretende augmentar el bien comun. Luego no es licito. Esto se confirma: porque parece que se sigue gran detrimento en la Iglesia, y no ay bien ninguno con el qual se puedan honestar las condiciones. Luego no es licito. Y estos Doctores enseñan, que en el capitulo Monasterium, tan solamente se dize, que la tal electiõ, es valida: pero no se dize que es licita. Lo segundo, que en aquel capitulo, solamente se concede que la primera vez pueda elegir Prior digno, por la comodidad tẽporal del Monasterio. Porque el que instituyere, tendra mas cuydado de las cosas temporales, y principalmente, porque entonces se instituye el Monasterio de sus proprios bienes, y aun no està instituydo. Y assi como puede nõbrar el lugar, y los Frayles, assi puede nombrar el Prior. Y no es aceptacion de personas, porque aun no es bien comun. Seria lo, si no se elegiesse el mas digno despues de instituyado el Monasterio. Y a las confirmaciones es facil de respõder de lo dicho en las razones. Esta

es la sentencia, que se deue seguir, como consta del vso de la Iglesia, que no admite beneficios curados con semejantes condiciones.

Digo lo tercero, que no me parece cosa muy improuable dezir, que las tales condiciones seã licitas. Esta sentencia tiene el Padre Fray Manuel Rodriguez in Summa, cap. 106. conclusione sexta. Y cita por ella a Couarruuias in regula peccatum. Lo mismo tiene Aragõ vbi supra. Porque las razones que hezimos en contrario, tienen alguna aparencia. Y tambien se puede esto ordenar al bien comun de la Iglesia. Lo vno, para q̃ otros se afficionen a instituyr otros semejantes beneficios. Y lo otro, porque auiendo de ser digno los que tuuieren aquellas cõdiciones, se esmeraran en hazerse mas idoneos, como acontece en los beneficios patrimoniales. Conforme a esta sentencia ay obligacion de elegir al mas digno de aquella familia, o lugar. Pero como digo, la primera sentencia es mas pronable, y la que se ha de seguir. Lo que queda dicho del elector en semejantes beneficios curados, se ha de dezir del patron, y del heredero, que tiene la misma authoridad de nombrar.

La nona difficultad es, del que tiene authoridad de presentar a Obispados, o beneficios curados, si tiene obligaciõ de elegir al mas digno, y si bastara que elija el digno. Lo mismo es del que tiene derecho de patronazgo. En esta difficultad el Padre Fray Manuel Rodriguez enseña, que el presentero, y patrono de algun beneficio curado, o Obispado, cumple muy bien cõ su ministerio, presentando el que fuere digno, aunque no sea el mas digno. Lo mismo enseña Cesar Lambertino, y lo mismo enseñan otros Canonistas. Esta sentencia se prueua del Derecho en el capitulo Monasterium, en el qual se dize, que el que hizo algun Monasterio de sus bienes proprios, puede poner Prior, como no sea indigno. El Concilio Tridentino, hablando de los patrones Ecclesiasticos, dize, que han de elegir al mas digno: y de los patrones seculares dize, q̃ basta, q̃ presenten el idoneo. Luego por lo menos los patrones seculares no estan obligados a elegir los mas dignos. Lo segũdo: porq̃ el q̃ tiene derecho de presentar secular, porq̃ hizo, y instituyo el beneficio curado de sus proprios bienes: pudolo hazer con las condiciones que quisiere, como ordene q̃ se elija el idoneo. Luego el cumple muy bien con su ministerio, presentando el idoneo. Y lo mismo han de dezir conforme a esta sentencia de los herederos, que suceden en el tal patronazo. Esta sentẽcia quanto a estos patrones seglares, es prouable. Y para declaracion desta duda.

Manuel Rodri. in Sum. ca. 116. conclusio. 6. & concl. 7.

Cesar Lamber. de iure patro. par. 1. q. 10. art. 3. n. 17. c. Monasterium. 17. q. 5.

Con. Triden. sess. 24. c. 1. de reforma.

Digo lo primero, que hablando de los patrones, que tienen derecho de presentar, por solo priuilegio, y concession del Summo Pontifice, que estan obligados debaxo de pecado mortal a presentar el mas digno como el mismo Summo Pontifice. Este dicho tienen todos los Doctores citados, y muy particularmente el Maestro Soto, y Couarruuias. Prueuase lo primero del Concilio Tridentino, en el lugar inmediatamente citado. En el qual se dize, que los patrones q̃ tienen derecho para presentar a Obispados, han de elegir los mas dignos, y en el capitulo 18. de los patrones de la Iglesia dize: que estan obligados a presentar los mas dignos para las Iglesias parrochiales. Lo segundo se prueua, porque estos tales patrones suceden en lugar del Summo Pontifice, y con el mismo derecho que el. Luego como el Summo Pontifice està obligado a elegir los mas dignos, ansi tãbien los tales patrones. Todas las razones que conuencen, que el Obispo tiene obligacion de elegir al mas digno, conuẽcen lo mismo destos tales patrones.

Sot. lib. 3. de iust. q. 6. art. 2. cõcl. 3. Couar. in reg. peccatũ. p. 2. §. 7. n. 3.

Digo lo segundo, que no es improuable, que los patrones seglares, que tienen derecho de presentar, porque instituyeron el beneficio, y le dotaron, cumplen elegiendo el digno: pero mas prouable es, que tienen obligacion de presentar el mas digno. Este dicho tiene dos partes. La primera se prueua con la authoridad de los Doctores que la tienen, y con las razones hechas al principio. La segunda parte se prueua con la authoridad de los Doctores que la tienen, y con las razones hechas por el primer dicho, que conuencen esta parte: Esto se cõfirma: porque como queda dicho, mas prouable es, y esta en el vso, que no puedan instituyr beneficios curados, con esta ley, y condicion; que no esten obligados a elegir al mas digno. Luego los patrones que tienen obligacion por este titulo han de elegir al mas digno.

Al primer argumento en contrario se respõde, que tan solamente conuence, que la presentacion del digno es valida. Al segundo argumẽto se responde, que aunque el beneficio se instituye de los bienes proprios; pero hizose bien comun, y aceptolo la Iglesia con esta ley, y cõdiciõ, por lo menos virtual, y interpretatiuamẽte, q̃ el tal beneficio se auia de dar al mas digno.

De lo qual se sigue, que los Reyes de España, y otros Señores, que tienen priuilegio, y cõcession de presentar a los Obispados, y a otros beneficios curados, tienen obligacion de presentar al que fuere mas digno.

La decimo difficultad es, del confirmador de la electiõ, si puede confirmar la electiõ del digno, quando se ha dexado el mas digno. La razon de dudar es: porque el cõfirmador de la election es causa mas efficaz. Luego si el que elige, o presenta ha de elegir, y presentar al mas digno; el confirmador no ha de confirmar, sino al que fuere mas digno. Porque el tambien es distribuydor de los bienes comunes, y deue guardar la forma de la justicia distributiua, dando el beneficio al mas digno.

Digo

Digo lo primero. En ningun caso es licito confirmar la election hecha en el indigno. Esta resolucion es comun entre todos los Doctores en el lugar citado, y muy en particular lo determina Aragon en el lugar citado en la quinta cõclusion. La razon es: porque el tal no es idoneo para el tal beneficio. Luego no lo puede confirmar. Porque la tal confirmacion seria en graue daño, y detrimento de la Iglesia, y contra el biẽ comun. Por lo qual si vn patrõ presento vn indigno, le han de repeler, y el ha de boluer a presentar, como lo resuelue Lambertino.

Lamber. de iur. patron. lib. 2. 3. par. q. 3. princ. ar ticul. 2. cum sequentibus cap. pastoralis de iure patro.

Digo lo segundo: si el que presentan fuere digno, el cõfirmador està obligado a admitirlo, y cõfirmarlo. Esto enseñan todos los Doctores citados, particularmente el Maestro Bañes, y Aragon. Prueuase lo primero del Derecho, y del Concilio Tridentino. La razõ es porque el digno en semejantes electiones tiene derecho, y de justicia. Luego el confirmador està obligado a confirmar la tal election, y sino la confirma, podra apelar al superior. Y esto es necessario para la paz, y tranquilidad de la Republica, y para que no aya pleytos. Y porque ay algunas electiones, en las quales el electo no adquiere derecho ninguno, sino que puede el superior libremente confirmar la election por estatuto, o priuilegio, como en nuestra religion se prueua en particular, que deua confirmar la tal election. Porque el digno que elegio la mayor parte del Capitulo, es mas amable, y mas apazible para la tal Iglesia, y por consiguiente sera mas vtil, y prouechoso para ella. Luego el cõfirmador tiene obligacion de confirmarla: teniendo atenciõ al bien comun de la tal comunidad.

Con. Triden. sess. 24. c. 18. de reform.

Digo lo tercero: que si al confirmador le presentan muchos, como suele acontecer en algunas electiones, està obligado a elegir al mas digno de aquellos que le presentan, y aquel tã solamente deue confirmar: y haziendo lo contrario pecara mortalmente como si fuera elector. Esto enseñan comunmente los Doctores citados, y particularmente Aragon, y Fray Manuel Rodriguez.

Man. Rodri. in Sum. c. 106. conclus. 11.

La razon es: porque el tal confirmador en este caso tiene razon de elector. Luego deue elegir al mas digno. Que tenga razõ de elector consta manifiestamente: porque le presentan muchos.

Digo lo quarto: si el que presenta es patron Ecclesiastico, que tiene obligaciõ de presentar al mas digno, el confirmador parece que no tiene obligacion de admitir al digno. Esto enseñan algunos Doctores, particularmente Aragon, y el Padre Fray Manuel Rodriguez en los lugares citados.

Lo primero: porque el Concilio Tridentino en el lugar citado lo determina ansi.

Lo segundo: porque el presentero, peca mortalmente no presentando al mas digno. Luego el confirmador no deue de confirmar la tal electiõ. Dixe el patron Ecclesiastico, porque hablando del seglar, diximos ser muy probable, q̃ cumple con su officio presentando al digno. Y ansi el confirmador puede, y deue confirmar el digno que le presentan. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar.

10 La vndecima difficultad es, de los Curas, que resignan los beneficios curados, si estan obligados a resignar en el mas digno.

La razon de dudar es: porque los electores estan obligados a elegir al mas digno. Luego los que resignan tambien deuen resignar en el mas digno. Porque es la misma razon. Esto se confirma, porque los tales tambien tienen obligacion de mirar por el bien comun de la misma Iglesia. Luego si pueden dar a la Iglesia mas digno ministro, obligacion tienen a darsele.

A esta difficultad digo lo primero, que los que resignã en fauor del indigno, sabiendo que es indigno, o deuiendolo saber, pecã mortalmẽte. Esto enseñan todos los Doctores, y Discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es clara: porque el tal, quãto es de su parte da ministro indigno a la Iglesia. Por lo qual peca contra el bien, y vtilidad de la misma Iglesia. Dixe quanto es de su parte: porque el Summo Pontifice admite las resignaciones en forma de digno, cometiendolas al official del Obispo, y a los examinadores synodales. De lo qual se sigue, que el que quiere resignar el beneficio deue hazer diligẽcia sufficiẽte para saber, si aquel en quien quiere resignar, es digno.

Digo lo segundo, que los que resignan, cumplen con la obligacion que tiene, resignando sus beneficios en fauor del digno. Esto enseñan todos los Discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmente el Padre Maestro Bañes, y el Padre Maestro Aragon: y esto enseña Cayetano, y le siguen todos los Doctores. Prueuase lo primero del vso comun de la Iglesia. El Papa en semejantes renunciaciones nunca pide, sino que el ministro en quien se resigna sea digno, y idoneo.

Caiet. in Sum. ver. beneficium.

Lo segundo se prueua: porque el tal beneficio no se distribuye como bien comun, sino resignase, como bien proprio, y particular. Luego no ay obligacion de darlo al mas digno, y de guardar las leyes de justicia distributiua. Porque solos los bienes comunes se han de distribuyr en esta forma. Pero ha se de aduertir, que estas renunciaciones, y resignaciones de beneficios en este tiempo no las pueden hazer los Obispos, sino solo el Summo Pontifice. Si el Obispo proueyesse el beneficio por virtud de la tal resignacion, o renunciacion: la prouision seria ninguna, y se auia de tener el tal beneficio por vaco totalmẽte. Porque assi lo determino Pio Quinto en vn motuproprio, que hizo el año de 1567.

Tambien se ha de aduertir, que estas resignaciones no se han de admitir tan facilmente, particularmente los regressos para despues de la vida. Porque parece que es heredar los beneficios. Esto se determina en el derecho, y en el Concilio Tridentino.

Cap. ad hac de decimis ca. consu. de iure patr. c. Apost. 8. q. 1. Con. Tridem. sess. 25. c. 7. de reforma.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho, que en el tal caso, el q̃ resigna, nó distribuye algun bien comun, y assi no està obligado a resignar en el mas digno: pero el elector si, porque distribuye algun bien comun.

A la confirmacion se responde, que resignando en ministro digno no se haze daño a la Iglesia. Por lo qual no es pecado.

La duodecima difficultad es en particular del Summo Pontifice, si està obligado a elegir al mas digno.

La razon de dudar es: porque el Summo Põtifice es señor de los beneficios. Lo qual se echa de ver, en que si da el beneficio curado al indigno, valida es la colaciõ. Luego no tiene obligacion de elegir al mas digno.

Esto se confirma: porque la dispensacion de el voto, y la concession de las indulgencias no son validas, si no ay causa razonable: porque no es señor sino despensero. Luego si la colacion del beneficio hecha aun al indigno es valida, argumento es, que no es despensero, sino señor, y por consiguiente no està obligado a elegir al mas digno.

A esta difficultad se respõde, que el Summo Pontifice està obligado a elegir los mas dignos a los beneficios curados. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, y todos los Doctores.

D. Tho. 2. 2. q. 63. art. 2. ad 1.

La razon es: porque el Summo Pontifice no es señor de los tales beneficios, sino despẽsero. Luego halos de distribuyr, como bienes comunes, cõforme a las leyes de justicia distributiua.

Esto se confirma: porque respecto destos beneficios no tiene mas derecho el Summo Pontifice en toda la Iglesia, q̃ cada Obispo en su Obispado. Y los demas Obispos estan obligados a elegir el mas digno para estos beneficios. Luego tambien el Summo Pontifice.

A la razon de dudar con su confirmacion se ha de responder, que el Summo Pontifice no es señor de los beneficios Ecclesiasticos, sino tan solamente despensero. Verdad es, que la colacion del beneficio hecha al indigno es valida: no porque el Papa sea señor de los beneficios; sino porque es assi necessario para el bien cõmũ, y para la paz, y sossiego de las cõsciencias. Pero la concession de las indulgencias, o dispẽsaciõ del voto, sin causa razonable no vale: porque no es necessario para el bien, y vtilidad de la misma Iglesia.

La tercia decima difficultad es, de los examinadores synodales para los beneficios Ecclesiasticos, que pone el Concilio Tridentino, si estàn obligados sopena de pecado mortal, a nombrar los mas dignos.

Con. Tridem. sess. 24. c. 18.

La razon de dudar es, porque el Concilio Tridentino expressamente dize, que digan al Obispo todos los idones, y que fueren dignos, y de ellos el Obispo elija el mas digno. Luego la obligacion de los tales examinadores no es mas que nombrar los dignos.

En esta difficultad la primera sentencia de algunos Doctores es, que los examinadores cũplen cõ su obligacion, nombrando los idoneos, sin nombrar el mas idoneo. Esto parece que cõsta del texto del mismo Concilio, que lo dize ansi. Y de los que juzgarẽ por idoneos los examinadores, el Obispo ha de elegir el mas idoneo, y a el, y no a otro ha de dar el beneficio.

La razon porque los examinadores no han de nombrar mas q̃ los dignos, y idoneos es esta. Porque el Obispo es el gouernador de todo el Obispado, y a el pertenece mirar por el bien comun: y ansi puede acontecer, que el mas digno que podian juzgar los examinadores, no cũpla para el bien comun del Obispado, que lleue el tal beneficio. Y por esta razon el Concilio remitio la election del mas digno a solo el Obispo, que deue mirar lo que cumple al bien de todo el Obispado. La segunda razon es: porque el Concilio quiso guardar este respecto a los Obispos, y no quiso que los examinadores le nombrassen al mas digno, sino los dignos. Porque si a caso por algunas justas causas convenientes al Obispado, no diesse el beneficio al mas digno que ellos juzgassen, no huuiesse escãdalo en el Obispado, de que el Obispo no daua los beneficios a los mas dignos: cõ todo esso el examẽ es de mucha vtilidad, porque por lo menos el Obispo no podra dar los beneficios, sino a los dignos, y las Iglesias tendran ministros dignos. Pero el Obispo no està obligado a elegir al mas digno. Ansi tambien està obligado a inquirir, qual es el mas digno, absolutamente en ordẽ al bien comun, o por via de los examinadores fuera de aquel juyzio, o por otro camino. Esta sentencia me parecio a mi en algun tiempo cierta: y los Obispos de ordinario se quierẽ gouernar por ella, y no quierẽ que los examinadores nombren los mas dignos, sino tan solamente los dignos. Verdad es, que algunos Obispos zelosos de la justicia, y que quieren hazer muy bien su officio, y con gran rectitud gustan, y quieren que les nombrẽ los mas dignos, para descargar bien su consciencia. Esta sentencia parece que tiene fundamento en la corteza de las palabras del Concilio.

La segunda sentencia es, que los examinadores no cumplen con su officio nombrando tan solamente los dignos, sino que tienen obligaciõ de nombrar los mas dignos. De suerte, q̃ hemos de considerar, que los examinadores son como instrumentos del mismo Obispo, y ministros

Digitized by Google

de la Iglesia para ayudar a distribuyr los beneficios en los mas dignos. Por lo qual les corre obligacion de juzgar, y declarar, quales son los mas dignos. Esto tiene fundamento en el Concilio, el qual dize, que acabado el examen, los examinadores declaren todos los que juzgarẽ ser idoneos. Y el Obispo de aquellos ha de elegir el que juzgare ser mas idoneo, y a aquel ha de dar el beneficio. Estas palabras bien ponderadas bien claramente dan a entender, que los examinadores hã de juzgar de la mayor dignidad de los opositores. Porque de otra suerte, no podria el Obispo juzgar, qual es el mas digno, porque ha de juzgar por via de los examinadores. Esto se cõfirma, y claramente se conuẽce, al parecer del motuproprio de Pio V. que trahiamos arriba, y esta en vso. En el qual declara, que puedan apelar de la election del digno, que haze el Obispo dexando al mas digno. Si los examinadores juridicamente no nombrã al mas digno, sino tan solamente los dignos, jamas podra auer lugar la tal apelacion. Porque nunca podra cõstar, que el Obispo elegio el digno, dexando el mas digno. Esta sentencia tienen algunos hombres doctos, y vsan della.

A esta difficultad digo lo primero, que los examinadores synodales de officio, y sopena de pecado mortal estan obligados a nombrar los que son dignos, no nombrando por dignos los que no lo son, sino excluyendolos. Esto consta ante todas cosas del Concilio, que lo determina ansi. La razõ es clara: porque si nombrassen por dignos los que en hecho de verdad no lo son, podrian ser causa de la mala election, y del daño que viniesse a la Republica, por no tener ministro digno. Luego seria pecado mortal, y graue. Pero ha se de aduertir, que conforme al tenor del Concilio Tridentino, los examinadores no han de juzgar ni declarar los dignos tan solamẽte en sciencia, y saber, sino tambiẽ en las demas calidades, quales son, la edad, y la virtud, y la prudencia. Porque ansi lo determina el Concilio Tridentino en el lugar citado. Miradas todas las calidades deuẽ juzgar la dignidad, o mayor dignidad.

Digo lo segundo, que la primera sentencia es prouable: pero mas prouable me parece la segunda sentencia. Y los Obispos que quierẽ descargar sus consciencias la deuen seguir, y con esto cumplen con Dios, y con los hombres. La primera parte se prueua cõ las razones hechas en su fauor. La segunda se prueua con las razones hechas por la segũda sentẽcia, que son muy mas aparentes, y particularmente con el motuproprio, que tiene difficil solucion. Segun esta sentencia los examinadores de officio tienen obligacion de guardar la forma de la justicia distributiua, y si no la guardan pecan grauissimamente. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar.

Auiendo començado a tratar de los examinadores, sera razon declarar todas las cosas que pertenecen a los examinadores, y las calidades que han de tener.

Ante todas cosas los examinadores necessarios para semejantes beneficios han de ser tres por lo menos. De suerte, que si no huuiesse tres examinadores synodales, la election de beneficio hecha sin los tales seria irrita, y nulla. Esto determina el Concilio en el lugar citado. La razon es: porque la election para beneficio curado se hiziesse con authoridad, y aprouacion de tres testigos graues.

Estos examinadores los han de nombrar cada año en los synodos de la diocesi, y el nombramiento ha de hazer el Obispo, o su Vicario, y ha de proponer seys por lo menos, que satisfagan al synodo, y sean aprouados por el. De suerte, que el nombramiento el Obispo, o su Vicario lo ha de hazer. Pero el synodo ha de tener satisfacion de los tales examinadores, y los ha de aprouar.

Acerca desto es la difficultad, si es necessario que se nombren cada año, y que cada año aya synodo: de suerte, que los examinadores nombrados en el synodo no durẽ mas que vn año. Esta difficultad es necessario, saberla: porque las elections hechas sin los tales examinadores son irritas, y nullas. La razõ de dudar es: porque el Concilio expressamente dize, que los nombren cada año, y que la electiõ hecha sin los tales examinadores sea irrita, y nulla. Luego la electiõ se ha de hazer cada año, y sino, no serã verdaderos examinadores los ya nombrados, ni las elections hechas con los tales seran validas.

A esta difficultad me parece que se ha de dezir, que aunque no se nombren cada año, son verdaderos examinadores los nombrados en el vltimo synodo. Esto consta del vso de todas las Iglesias de España, que lo hazen assi. Y el vso es muy buen interprete de la ley. La razon es: porque no es facil de jũtar cada año el synodo: y ansi la volũtad del synodo vltimo es que perseueren aquellos examinadores, hasta que aya otro synodo.

A la razon de dudar se ha de responder, que el nombrarlos cada año, juntãdo cada año synodo, no es cosa tan essencial, que dexẽ de ser examinadores por no los nombrar cada año.

La mayor difficultad es: si dexan de ser examinadores legitimos, muerto el Obispo que los nombro. La razon de dudar es: porque el nombramiento pertenece al Obispo, conforme al tenor del Concilio Tridentino. Luego muerto el Obispo cessan los examinadores, y es necessario nueuo nombramiento, y nueuo synodo en la sede vacãte. En esta difficultad algunos hombres doctos han dicho, que cessan los examinadores muerto el Obispo, y que es necessario, que la sede vacante haga nueuo nombramiẽto, y de otra

suerte las electiones hechas son irritas, y nullas. Y dizen estos Doctores, que ansi se entiende el Concilio en Roma. De lo qual se sigue, que conforme a la misma sentencia en entrando nueuo Obispo tenia obligacion de hazer nueuo synodo, y nueuo nombramiento.

A esta difficultad mi parecer es, saluo otro mejor, que los tales examinadores nombrados por el Obispo durã hasta que aya otro synodo, en el qual aya nueuo nombramiento. Esta es la comun sentencia. La qual se prueua del vso comun de las Iglesias de España, que lo hazen siẽpre ansi. Y el tal vso declara muy biẽ la fuerça de la ley.

A la razon de dudar se respõde, q̃ es verdad, que el nombramiento pertenece al Obispo: pero vna vez hecho dura hasta otro synodo.

Tambien puede auer difficultad, si el Capitulo sede vacante puede juntar synodo para nombrar examinadores. La razon de dudar es: porque el nombramiento conforme al tenor del Concilio pertenece al Obispo. Luego el Capitulo sede vacãte, no puede hazer el tal nombramiento.

A esta duda mi parecer es, que el Capitulo sede vacante, puede hazer nombramiento de examinadores juntando synodo. La razon es: porque el Capitulo sede vacante, tiene authoridad Episcopal. Luego puede hazer nõbramiento de los tales examinadores.

A la razon de dudar se ha de responder, que el Capitulo sede vacãte tiene authoridad Episcopal, y esto basta para hazer el dicho nombramiento.

De la resolucion desta duda se resuelue otra semejante. Y es, de los Priores de las ordenes militares, que tienen jurisdiction espiritual en muchos pueblos, y proueen los beneficios, como se vee en el Prior de Merida, que tiene jurisdiction espiritual sobre muchos pueblos de Estremadura. La duda es: si estos tales puede nombrar examinadores synodales juntando synodo, supuesto que no son Obispos.

A esta duda se ha de responder, que si. Porque aunque no son Obispos, tienen authoridad quasi Episcopal. Y esto basta para hazer este nombramiento.

La otra difficultad es: si el Obispo deue nõbrar personas particulares para examinadores, o si cumplira nombrando personas que tengan tales officios, qualesquiera que sean. Como si nombrasse el Canonigo de la Magistral, y el de la Doctoral, o el Prior, o Lector de tal parte, qualquiera que sea.

La razon de dudar es: porque dize el Concilio, que los examinadores hã de satisfazer al synodo, y hã de ser aprouados por el. Y para esto es necessario que los que se nõbran, sean personas particulares, y no officios. Porque los que han de suceder en el officio, no pueden satisfazer al synodo al tiẽpo que se haze: porque no sabe quien seran. En esta difficultad, y por esta razon algunos hombres doctos han tenido, que los nõbrados por examinadores han de ser personas particulares, y no las de tal officio. Y dizen estos Doctores, que esto esta ansi entendido en Roma, y es sentencia bien prouable.

A esta difficultad se responde, que se puedẽ nombrar los officios, y las personas que estuuieren en ellos. Esto tienen comunmente los hombres doctos de España. Prueuase lo primero de el vso comun de las Iglesias de España, que de ordinario se ha hecho el nombramiento desta manera. Lo segũdo se prueua: porque los tales examinadores pueden muy biẽ satisfazer al synodo. Porq̃ en tales puestos officios, y lugares, siempre sucede personas graues, y doctas, y que se les puede fiar el tal examen. Luego licito es nombrar los officios, y lugares. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Destos seys examinadores q̃ por lo menos se han de nombrar en el synodo, puede el Obispo elegir los tres que el quisiere, quãdo ay examen para algun beneficio, o los puede mudar, y trocar en diuersos examines a su aluedrio, o llamar siempre los mismos. Y aunq̃ no puede examinar menos que con tres: pero puede llamar mas, como a el le pareciere. Si los tres examinadores se diuidieren en los votos, puede el Obispo, o su Vicario llegarse al voto del examinador que le pareciere. Si estuuierẽ los dos a vna parte, y vno a otra. Tambien se puede llegar el Obispo, o su Vicario a la parte que quisiere.

Estos examinadores han de ser Maestros, Doctores, o Liceciados en Theologia, o en Derecho Canonico, o otros Clerigos, o Religiosos, aunque sean de las ordenes mendicantes, o seglares: los quales parezca que son mas idoneos para este ministerio. Todo esto dispone el Concilio Tridentino en el lugar citado.

Tambien dispone, que estos examinadores ansi nombrados, han de jurar en los Sanctos Euãgelios de hazer su officio fielmente, posponiendo toda humana affection. De lo qual se sigue, que los examinadores, si no hazen fielmente su officio, pecan mortalmente, no solamente cõtra justicia comutatiua, y distributiua, sino tambien contra la virtud de religion. Porque son perjuros.

Tambien dispone el Concilio, que por ocasion del examen los examinadores ni antes, ni despues reciban cosa alguna, y si lo recibieren ellos, y los que lo dan incurrã vicio de simonia, de la qual no puedan ser absueltos, sino es dexãdo los beneficios, aũ los que tenian antes, y son inhabiles para otros para adelante. Y los que hizieren lo contrario, han de ser grauemente castigados en el Concilio Prouincial.

La difficultad es, si los examinadores por razon del examen pueden lleuar algunos derechos,

Digitized by Google

chos, como de ordinario se suelen lleuar en las Iglesias de España. La razon de dudar se toma deste decreto del Concilio, en el qual se manda, que por ocasion del examen los examinadores no reciban cosa alguna. En esta difficultad teniendo atencion a las palabras del Concilio algunos Doctores han tenido, que no es licito recebir algo por el examẽ. Por lo qual en algunos Obispados de España han escrupuleado, y tratado de quitar los derechos a los examinadores.

A esta difficultad mi parecer es, que los examinadores puedan lleuar sus derechos por razon del examẽ. Esta es comun sentẽcia de todos los Doctores. Prueuase lo primero del mismo Concilio: en el qual bien claramẽte se significan las donaciones y recibimiẽtos, que quiere prohibir el Concilio. Y son aquellas, que dan los opositores a los examinadores, para que voten por ellos. Porque dize el Concilio, que incurran vicio de simonia, y sus penas. Los derechos q̃ se dã a los examinadores, no los dan los opositores, sino pagãse de los reditos del beneficio que esta vaco. Luego estos derechos no quedan prohibidos en el Concilio. Lo segundo se prueua del Concilio Prouincial Compostellano, que se celebro en Salamanca inmediatamente despues del Concilio Tridentino, enel qual estuuieron algunos Obispos, y hombres doctos que auian estado enel Concilio Tridentino, y declararon, que los examinadores podian recebir derechos delos mismos beneficios que estan en vaco, y no de los opositores. Luego argumento grande es, que esto no està prohibido en el Concilio.

Lo tercero se prueua del vso comun de todas las Iglesias de España, en las quales ay hombres muy doctos y graues, y de consciencia, y se haze assi. Lo quarto se conuẽce con razon: porque el Concilio pretende que se prouean los beneficios muy bien guardando la justicia a los opositores, y dando a la Iglesia el mas digno. Para este effecto no importa nada, que del beneficio vaco se paguen los derechos a los examinadores. Porque qualquiera que lleue el beneficio les ha de dar los mismo derechos. Luego esto no esta vedado enel Cõcilio. Porq̃ por esto no ay razon de acudir mas a vn opositor que à otro. De suerte, que lo que esta prohibido es, el recebir algo de los opositores.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho.

Los derechos que han de dar a los examinadores, se queda al aluedrio del Obispo, o su Vicario, como lo dispone el Concilio Compostellano, teniendo atencion a la calidad y renta del beneficio, y al trabajo del examen.

Puede auer difficultad acerca de algunos derechos que señalan algunos Obispos, porque mandan, que todos los examinados para algun beneficio paguen su examen. De suerte, que si entran quatro a examinarse, cada vno dellos de su hazienda da vn tanto a cada examinador, y no se paga del beneficio que esta vaco. Esto tiene difficultad, porque los mismos examinados y opositores pagan el examen.

A esta difficultad digo lo primero, que es mucho mejor que se paguen los examinadores de los reditos del beneficio que esta vaco, y que a costa suya se prouea bien el beneficio. Porque esto es muy justo y razonable. Como ha de entrar el Cura en el beneficio, y ha de lleuar los fructos del tiempo que estuuo vaco sin auerlo seruido, no es mucho que los lleuen los examinadores que se emplean en el seruicio de la misma Iglesia. Y no parece que ay razon ninguna, ni justicia, para que paguen los examinados los derechos de los examinadores.

Digo lo segundo, que con todo esso no me parece que es contra el Concilio Tridentino el lleuar estos derechos los examinadores. Porq̃ del Concilio Tridẽtino se colige, que no se pretende quitar estos derechos, sino vnas donaciones que pueden dar los opositores, de suerte, que sean causa de prouecrse mal, y simoniacamẽte los beneficios. Y estos derechos como son comunes para todos, no hazen este effecto. Y ansi se responde a la razon de dudar.

Toda via queda difficultad de las dadiuas y presentes que pueden recebir los examinadores de los opositores, antes, o despues del examen: si estas tales son licitas, y contra el tenor del Concilio Tridentino. Como son algunos presentes, y cosas manuales, que algunas vezes pueden dar los opositores.

A esta difficultad digo lo primero, que es muy mal hecho, que los examinadores reciban semejantes dadiuas, aunque sean liberales y graciosas, particularmente al tiempo de la oposicion y examen.

En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque las dadiuas quebrantan peñas, y hazen que los examinadores no estẽ tan desapassionados como es necessario, para que hagan bien su officio. Luego no es licito. Lo segundo, porque los Iuezes por esta razon estan prohibidos de recebir dadiuas graciosas, porq̃ hagan su officio desapassionadamente. Luego no es bien hecho, que los examinadores recibã dadiuas graciosas. Si los examinadores son Iuezes de los que estan prohibidos, y impedidos por leyes del Reyno, que no reciban presentes ni dadiuas graciosas, disputarse ha abaxo hablando de los Iuezes, y de la tal ley. Por aora mas cierto me parece que no.

Digo lo segundo, que hablando en rigor, el recebir las tales dadiuas graciosas y liberales, no me parece que es contra la prohibicion del Concilio Tridentino. La razon es, porq̃ el Concilio Tridentino dize, que los que dan y recibẽ incurran el vicio de simonia, y todas las penas dellas.

Digitized by Google

della. Lo qual no parece que se puede entẽder destas dadiuas liberales, y graciosas. Pero aduiertase, que quando vn opositor diesse al examinador vna cosa grande, y de mucha importãcia, no parece que se ha de entender, que la tal dadiua es graciosa, y liberal, sino que por aquel camino pretende alcançar el beneficio. Porque no se ha de creer que tan liberal, y graciosamẽte le da cosa de tanta importancia.

Determina mas el Concilio, que estos beneficios curados no se puedã dar a otro, que a los examinados, y aprouados por los examinadores. Y las prouisiones, o instituciones de curas, que se hizieren, no guardando la dicha forma del examen, las da el Cõcilio por subrepticias. Esto es lo que toca a los examinadores para los beneficios curados

Quarta decima difficultad principal es, de las electiones de los religiosos, en las quales se eligen Prelados, que son curas de almas, si ay obligacion de elegir al mas digno. La razon dẽ dudar es: porque estos bienes comunes, y estas prelacias no tienen razõ de bien, sino de carga, y de molestia y trabajo. Luego no ay obligaciõ de elegir al mas digno.

A esta difficultad se ha de responder, que sin duda ninguna en las tales electiones ay obligacion de elegir al mas digno, sopena de pecado mortal y ser aceptador de personas. En esto cõuienen todos los Discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, y todos los Doctores le siguen. La razon es, porque son bienes comunes, que tienen junta grande honra, y se han de distribuyr conforme a los meritos. Y tambien, que son curas de almas, y ay obligacion de dar el ministro mas digno que se pudiere auer.

A la razon de dudar se ha de responder, que estas prelacias no tienen tan solamente carga y trabajo, sino tambien tienen junta mucha honra. Y assi se ha de guardar la forma de la justicia distributiua. De suerte, que ay obligacion de elegir no solamẽte el digno, sino el mas digno, y lo contrario seria destruycion del bien comun.

A esta difficultad esta junta, y annexa otra, y es, si los estatutos y breues que suele auer en las religiones, de que se elijan los Prelados de tal, o tal casa, o que aya alternatiua, de suerte, que vna vez sea de vna parte el electo, y otra vez de otra, si son justas y sanctas. La razon de dudar es, porque parece que son cõtra el derecho natural, y diuino, que obliga a elegir al mas digno. Porque puede acontecer, que el mas digno este impedido para ser electo conforme a las tales leyes y estatutos. Luego los tales estatutos, o breues no son licitos.

A esta difficultad digo lo primero, que siempre ay obligacion de elegir al digno. En esto conuienen todos los Doctores. Para esto ay mil razones que ya hemos traydo. Si no huuiesse digno entre aquellos que mandan elegir las leyes, o estatutos, o breues, auiã de elegir de los otros. Porque los breues y estatutos no puedẽ tener fuerça, siendo contra el derecho natural, y diuino.

Digo lo segundo, que estas leyes, y estatutos, y breues son sanctos y buenos, quando se hazen teniendo atencion al bien comun. Esto enseñan los Doctores comunmente, particularmente el Padre Maestro Bañes. La razon es, porque como deziamos arriba, justos son los estatutos, q̃ mandan, que los Curas se elijan del gremio de las Iglesias: porque en esto se pretende el bien comũ, y el augmento de las mismas Iglesias. Luego lo mismo sera destas leyes. Porque se puede pretender el bien comun, y que se augmenten los religiosos, y vayan adelante en perfecion. Bañ. 2. 2. q. 63. art. 2. dub. 3. ad 4. argum.

La quinta decima duda es, de los beneficios que no tienen annexa cura de almas, o gouernacion espiritual perpetua, como son los beneficios simples, y Canonicatos: si ay obligacion de elegir al mas digno.

La razon de dudar es, porque los tales beneficios, aunque no tengan annexa cura de almas son bienes comunes de la Iglesia. Luego obligacion ay de distribuyrlos conforme a las leyes de justicia distributiua. Esto se confirma, porq̃ ay obligacion de dar el ministro mas digno a la Iglesia. Porque los beneficios principalmente se ordenan al bien comun. Luego obligacion ay de elegir al mas digno. En esta difficultad el Padre Maestro Soto generalmente enseña, que no es pecado mortal dexar al mas digno en la prouision de los beneficios, que no tienen cura de almas, ni gouernacion perpetua. La razõ es, porque en orden a estos beneficios se requiere tan poca dignidad, que para ellos parece que son todos ygualmente dignos. Sot. lib. 3. de iustitia q. 6. art. 2.

A esta difficultad digo lo primero, que en los Canonicatos, y otros beneficios simples que se proueen por votos, certissima cosa es, que es pecado mortal, no elegir al que es mas digno notablemente. Como quando proueen vna Canongia de pulpito, o de lectura, o otras semejãtes, que se proueen por concurso, auiendo muchos opositores. En esto conuienen todos los Doctores, particularmente el Maestro Aragon. La razon es, porque en el tal caso el tal beneficio, aunque sea simple, se distribuye como bien comun por oposicion, y poniendo edictos. Luego obligacion ay de darlo al mas digno. Aragon. 2. 2. q. 64. art. 2. dub. 1. in 1. conclus.

Digo lo segundo, que hablando de los beneficios simples que se proueen sin concurso ninguno, y sin oposicion, me parece muy prouable, y casi cierto, que no es necessario elegir al mas digno, sino que basta elegir al digno. Esto enseña el Maestro Soto en el lugar citado, y le sigue Aragon: aunque lo contrario tiene el Maestro Bañes 2. 2. q. 63. art. 2. dub. 5. Prueuase lo primero del vso comun de la Iglesia. Porque todos los Prelados, y Obispos se contentan con

Digitized by Google

dar los beneficios simples, q̃ no se proueen por oposicion a los dignos. Lo segundo se prueua, porque estos beneficios se ordenan a muy corto y limitado ministerio, y es menester muy poca dignidad para ellos, de suerte, que en ordẽ al tal ministerio en llegãdo a ser dignos son ygualmente dignos en orden aquel ministerio. Porque tienen por officio rezar el officio diuino, o dezir vna Missa, o Epistola, y Euangelio, o cantar en el Choro. Luego en orden a este ministerio los que son dignos, todos son ygualmente dignos: y si ay algun excesso en orden al tal ministerio, se tiene por leue. De suerte, que no ay obligacion sopena de pecado mortal, de elegir al mas digno. De lo qual se sigue la solucion de la razon de dudar, y de la confirmacion.

De la resolucion desta duda se resuelue otra, que podria auer de algunos beneficios simples que se instituyen con ciertas condiciones, y las instituciones de sus proprios bienes. Como algunas Capellanias, que se instituyen con condicion, que el Capellan que elegieren aya de ser pariente, o de tal, y tal lugar. La duda es, si se hã de admitir estas condiciones, y si ay obligacion de elegir al mas digno, no obstante la institució con aquellas condiciones. La razon de dudar es, porque el tal beneficio despues de instituydo, es bien comun. Luego hase de distribuyr cõforme a las leyes de justicia distributiua, y darse al mas digno. Ioannes de Mayores por la razõ hecha enseña, que no obstante la institucion, el tal beneficio se deue dar al mas digno. *...in 4. d. 7. q. 9.*

A esta duda digo lo primero, que si entre los nombrados en el beneficio no huuiesse digno, se auia de dar a otro fuera de aquellos, y esto so pena de pecado mortal. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es manifiesta, que la hemos ya dicho otras vezes.

Digo lo segundo, que auiendo digno entre aquellos, no ay obligacion de elegir al mas digno. En esto conuienen todos los Doctores. Prueuase lo primero del vso comun de la Iglesia. Lo segundo, del capitulo monasterium ya citado, en el qual se concede esto al que instituyo el beneficio. Lo tercero se prueua, porque lo instituye de sus proprios bienes. Luego puede poner las condiciones que le pareciere, como se dè al digno. Lo vltimo, porque en siendo vno digno en orden a la tal Capellania, o beneficio, todos son ygualmente dignos, o el excesso es muy poco.

A la razon de dudar se responde, q̃ el beneficio ansi instituydo, no es bien comun, hablando absolutamente, sino con las limitaciones, y condiciones que pone el que le instituyo. Y las tales condiciones son buenas por el bien comun. Lo segundo se dize, que todos son ygualmente dignos en orden a estos beneficios.

Toda via queda difficultad acerca desto, si el tal instituydor del beneficio pide, que el beneficiado sea pariente, o de tal familia, o de tal lugar, o parrochia, si ay obligacion de elegir al mas digno dentro de aquellos, y auiendo muchos que pidan el tal beneficio. En esta difficultad Fray Manuel Rodriguez enseña, que ay obligacion de elegir al mas digno, no solamente en los beneficios curados, sino tambien en los simples. La razon es, porque es bien comun respecto de aquellos. Luego respecto dellos ha se de guardar la forma de la justicia distributiua. Lo qual tiene verdad quando se distribuyesse el tal beneficio por votos y con oposicion, como queda dicho. *Man. Rodri. in sum. cap. 106. concl. 6*

A esta duda se responde de lo dicho, q̃ quando estos beneficios no se proueen por oposiciõ ni es condicion de la institucion que se dè al mas digno, se cumple muy bien dando al digno. Porque como queda dicho en orden al tal ministerio, todos son ygualmente dignos, o el tal excesso no es de mucha consideracion. Y ansi se responde a la razon de dudar.

Toda via ay difficultad, si en la institucion se mandasse, que el tal beneficio se diesse a vno de sus parientes el mas digno, si seria el mas digno el mas cercano pariẽte. En esta difficultad Fray Manuel Rodriguez enseña, que no es vno mas digno, por ser mas pariente, y mas propinquo al instituydor. Y en confirmacion desta sentencia cita a Pelaez. *Pelaez de materat. 1. p. q. 74.*

A esta difficultad digo lo primero, que absolutamente no es el mas digno el mas cercano pariente. En esto dizen bien estos Authores. La razon es, porque la mayor dignidad absolutamente se ha de tomar de la virtud, letras, y prudencia. Y puede acontecer, que el que no es tan pariente tenga mucho mas destas qualidades. Luego absolutamente no es el mas digno el mas pariente.

Digo lo segundo, que si en las demas cosas dichas son yguales, el mas pariente tiene mayor dignidad. Esto dize la razon, y la justicia. Porque el tal en razon de ser mas pariente, mirara mejor por el beneficio. Verdad es, que si el excesso en el parentesco fuesse poco, seria cosa de poca consideracion.

Digo lo tercero, que si el testador manda, q̃ se dè el beneficio a pariente, se ha de dar el beneficio a vno de los illegitimos, siendo idoneo, y no auiendo otro legitimo. Esto enseña muy bien Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado. La razon es, porque aunque sea illegitimo, es pariente. Dixe, no auiendo otro legitimo, porque auiendole, el tal ha de ser preferido, aũque sea muy mas remoto, que el illegitimo, como lo enseña Iuan Gutierrez. Esto tiene verdad, aunque el testador mande que sea electo el deudo mas propinquo. Porque siempre se ha de preferir el legitimo al que no lo es. Y esto se ha de entender de la voluntad del que instituye la Capellania. *Gutier. lib. 2 pract. q. 66. n. 3. & 4.*

Decima

Decima sexta difficultad es, si es calidad que se ha de considerar enla collacion del beneficio, el ser natural del Obispado. La razon de dudar por la parte affirmatiua es, porq̃ los beneficios del Obispado son bienes comunes del tal Obispado. Luego a solos los de aquel Obispado se ha de dar conforme a su mayor dignidad, y no a los de fuera del Obispado. En esta difficultad se habla aun de los beneficios curados.

A esta difficultad digo lo primero, que no es necessario dar los beneficios de vn Obispado a solos los naturales del tal Obispado. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque este es el vso comun, y comun consentimiento de toda la Iglesia. No siẽpre se dan los beneficios a los de la Diocesi, ni nadie haze escrupulo de esso. Sino tan solamente se da el beneficio, o se deue de dar al mas digno, sease de adonde se fuere, y aunque sea de fuera del Obispado. Lo segundo, porque los beneficios, como son bienes espirituales, son comunes para toda la Iglesia, y para todos los hijos della. Luego no es necessario elegir los del Obispado. De lo qual se responde a la razon de dudar. Tambien se puede dezir, que aunque sean bienes comunes deste Obispado, se recompensa esto con q̃ los beneficios de otro Obispado, o de los demas Obispados, se hazen tambien comunes para los deste Obispado.

Digo lo segundo, que si todas las demas cosas pertenecientes a la dignidad para el beneficio fuessen yguales, que ha de ser preferido el natural del Obispado. Es en tanto grado esto verdad, que entiẽdo que no careceria de graue escrupulo dexar el natural, siendo yguales en las demas cosas. La razon es, porque parece q̃ por ser natural tiene mas derecho al beneficio. Tambien porque los tales residen mejor, y estã mas de assiento en los beneficios. Porque los demas perpetuamente estan piãdo por yrse de los beneficios a sus tierras, y por darlos a pension. Y no tengo por calidad de tã poca importãcia esta como parece. Porque los naturales procuran el bien de los beneficios, y el augmentarlos en virtud y en todo. El natural aunque fuesse vn poco menos digno en las demas calidades, le antepondria yo al que no es natural, por las razones dichas.

De lo qual se sigue, que si a vn beneficio se vienen a oponer algunos opositores, y algunos dellos son Maestros y Doctores en Canones, o Theologia, o Colegiales mayores, que absolutamente tienen mucha dignidad para vn beneficio curado: pero moralmente se entiende, que no han de residir en el beneficio, ni le quieren para esso, sino para darlo a pension, o cambalachearle: y ay otros idoneos, de los quales se presume q̃ residiran y assistiran al beneficio, y procuraran su bien y vtilidad en todo, yo tengo por mas dignos a estos, y entiendo que ay obligaciõ de darles los beneficios curados. Porque la mayor dignidad se ha de mirar en orden al bien y vtilidad de la Iglesia. Para esto importã mas estos vltimos. Porque que le importa a la Iglesia que sea graduado, y Colegial mayor, si no ha de assistir al beneficio, y lo ha de dar despues, si no lo da luego, a vn hombre de saber ordinario? Visto se ha dar beneficio a Cathedraticos en Theologia, y en Canones, que por no residir en ellos, y escusarse por la Eugeniana, que tiene la Vniuersidad de Salamanca, se han menoscabado muchos beneficios.

Decima septima difficultad es de la edad, q̃ es necessaria para aquellos a quien se ha de hazer la collaciõ de los beneficios Ecclesiasticos.

A esta duda digo lo primero, para beneficio parrochial, o dignidad, que tiene annexa cura de almas, es necessaria edad de veynte y cinco años, y si se haze collacion del tal beneficio al que no los tiene: la collacion es irrita, y nulla. Esto se determina en el Derecho, y en el Concilio Tridentino. Pruebase con razon: porque el que ha de ser cura de almas ha de tener prudencia, y discrecion. Y para esto es necessaria la tal edad. Porque en el tal edad se tiene prudencia, y discreciõ. De lo qual se ha de ver Syluestro, y Nauarro. Pero ha se de aduertir: que para ser capaz de beneficio Ecclesiastico curado, y de la tal dignidad, basta que aya entrado en los veynte y cinco años, y ha de auer cumplido los veynte y quatro, como se dize en los Derechos citados. De lo qual se ha de ver el Concilio Tridẽtino. Tambien se ha de aduertir, que la tal electiõn, quando se dize, que es irrita y nulla, no se ha de entender solamẽte en el foro exterior sino en el foro de la consciencia. De suerte, q̃ si a vno q̃ no tiene la tal edad le diessen vn beneficio curado, o vna destas dignidades, no seria suya en el foro de la cõsciẽcia, ni haria los fructos suyos. Y aduiertase, q̃ aquel a quien se diere beneficio parrochial, o semejante dignidad, ha se de ordenar de Sacerdote dentro de vn año.

Cap. cum in cunctis de elec. & cap. statuimus de rec. Concil. Triden. ses. 24. cap. 12.
Sylvest. ver. benef. 3. q. 2.
Nauarr. in Manu. c. 25. num. 6.
Concil. Trid. sess. 7. c. 3. & sess. 22. c. 4.

Digo lo segundo, para el beneficio, o dignidad, que no tiene annexa cura de almas, como vn Canonicato, o vna Racion, se requiere por lo menos edad de veynte y dos años, y que dẽtro de vn año pueda ordenarse de la ordẽ que pide el tal beneficio, guardados los estatutos del Concilio Tridentino. Esto se determina en el Concilio Tridẽtino. El qual dize, que la prouision que se haze de otra manera, es irrita, y nulla. La razon es, porque estos tales han de seruir de aconsejar al Obispo, para lo qual es necessario tener la edad que pide el Concilio Tridentino.

Concil. Trid. sess. 22. c. 4. & sess. 24. c. 12.

Digo lo tercero, para ningũ beneficio Ecclesiastico se puede admitir el que no tiene catorze años. Esto se determina en el Concilio Tridẽtino. La razon es, porque los moços que no tienen catorze años, no se saben regir a si. Luego in-

Concil. Trid. sess. 23. c. 6.

go in:

Digitized by Google

go indigna cosa es, que rijan la Iglesia de Dios. Esta razon se halla en el mismo Derecho. Lo se gundo: porque los q̃ tienen beneficios Ecclesiasticos, tienen obligacion de rezar el officio diuino. Lo qual no pueden hazer comodamente los que no tienen catorze años. Pero ha se de aduertir, que es grãde abuso dar los beneficios Eclesiasticos a los que no tienen mas de catorze años, si ay otros dignos, ya adultos. Porque estos tales no son tan dignos: sino fuesse algun mancebo de grandes esperanças, y de vn gran natural, que entonces con dispensacion de el Sumo Pontifice le podrian dar beneficio, aunque fuesse curado, por ser de tantas esperãças, que se entiende, que en muy breue tiempo sera vtil, y prouechoso a la Iglesia.

Cap. indecor. & de aetate, & qualitate &c.

Decima octaua difficultad: qual es mas digno absolutamẽte para beneficio curado, de suerte, que aya de ser elegido para el tal beneficio, vn hombre de grandes esperanças, y que tiene mucho natural, o otro que no tiene tanto natural, ni ay mas esperanças de el, pero agora sin duda ninguna es mas letrado, y mas docto. Pongo exemplo. Oponense dos a vna Canongia de oposicion, o a vn beneficio curado, el vno de ellos es hombre docto, y que sabe mas que el otro, pero no ha de passar mas adelante, ni es de tanto natural, ni de tantas esperanças como el otro, aunque ora al presente no tiene tanto saber. La duda es, qual de estos ha de ser preferido en la election por mas digno.

A esta duda se responde, que tales pueden ser las esperanças, que valgan mas absolutamẽte, y aya de ser preferido el tal. Muchas vezes vale mas la buena esperãça cierta moralmente, que no la possession, quando no es tal. La razõ es porque en esto se ha de mirar el bien y vtilidad de la Iglesia. Y para esto muchas vezes importa mas la buena esperança: porque en breue espacio se hara muy mas digno, y sera de mucho mas prouecho para la Iglesia, y para el biẽ de ella.

Decima nona difficultad es. Si los dignos, que reciben los beneficios en la election, en la qual dexaron el mas digno, si pecan mortalmente. Parece que si: porque el que le elegio, peco mortalmẽte, elegiendole, y dexando al mas digno. Luego el electo no puede con buena conciencia accepta la tal election: porque es consentir con el pecado grauissimo, que hizieron los electores.

A esta duda digo lo primero, que si vno se opone a vn beneficio con buena fe, pensando con razon, q̃ es el mas digno, o ygualmente digno, y dexando la election y el juyzio a los electores: si le elegieron por mas digno, y le dierõ el beneficio, lo puede aceptar sin pecado ninguno, y no deue hazer mas diligencia, ni inquisicion. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. Prueuase del vso de los hombres sabios, y de buena consciencia, que no hazen escrupulo de esso. Lo segundo se prueua; porque este tal que recibe el beneficio, no es distribuydor de los beneficios, ni tiene obligacion de inquirir, y pesar los meritos suyos, y los delos demas. Luego no es pecado en el tal caso aceptar la electiõ q̃ hizieron los electores en su fauor. Por lo qual de ordinario no ay escrupulo en lo que toca a esto.

Digo lo segundo, que el indigno que sabiendolo es, se opone al beneficio procurando se le den, peca mortalmente. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque se opone a lo que no tiene justicia, y pretende aquello que es indigno dello. Luego peca mortalmẽte. La difficultad està, quando se opone vn digno con el que sabe claramente que es mas digno, y que tiene todas las partes mas auentajadas para el beneficio.

Digo lo tercero, que oponiendose con quiẽ sabe claramente que es mas digno, pretendiendo el beneficio, q̃ no se como le escusar de pecado mortal. Porque en el tal caso se opone al beneficio, sabiẽdo que no tiene justicia para ell, y que aunque absolutamente es digno, pero en comparacion del otro es indigno. Luego parece q̃ es pecado mortal. Sino fuesse q̃ lo hiziesse para solamente mostrar su dignidad a los examinadores, para que en otra ocasion le diessen beneficio, teniendo justicia. Dixe, que no se como le escusar de pecado mortal, mirando esta razon hecha. Porque algunos hombres doctos con quien he comunicado este punto, dizẽ que el tal opositor no peca mortalmente: porque no haze mas que presentar su idoneydad delante de los electores, y que ellos quedan libres para poder dar el beneficio al que fuere mas digno. Pero yo no acabo de entẽder como oponiendose a lo que no tiene justicia, ni derecho, como no le tiene en presencia del mas digno, no sea pecado mortal el oponerse, y pedir el tal beneficio. Porque lo pide contra justicia, y derecho. Esto tiene verdad conforme a nuestra sentencia, q̃ ay obligacion de pecado mortal de elegir al mas digno. Y lo contrario no lo tengo por opinion que se pueda seguir.

De lo qual se sigue, que el recibir el digno el tal beneficio en presencia del mas digno, tambien es pecado mortal, sabiendo que es menos digno, por la misma razon. Porq̃ recibe aquello que sabe claramẽte que no tiene justicia a ello, y que se haze injusticia a la Iglesia, y al mas digno, dandoselo a el. Pero de ordinario los opositores no pecan mortalmente, oponiendose: porque no saben cierto, que los otros opositores son mas dignos, ni tienen obligacion de hazer diligẽcia para saberlo. Porque ellos no son distribuydores de los beneficios. De lo qual se responde a la razon de dudar. Es necessario antes que passemos adelante, dezir algo de la pluralidad

ralidad de los beneficios, que pertenece a esta materia. Al presente no se llama pluralidad de beneficios, quando el vno està annexo al otro, o estan vnidos perpetuamente: de suerte, que el vno depẽde del otro, ora se aya hecho la vniõ por ser tenues, o por otra causa razonable. De lo qual se ha de ver el Derecho, y el Concilio Tridentino. La razon es, porque en el tal caso no es mas que vn beneficio. Vease Nauarro in Manuali cap. 25. num. 129.

c. Vni. 10. q. 3. c. Episcop. 16. q. 1. & c. sicut. de excess. prelat. Concil. Trid. sess. 21 c. 5. & sessio. 24. c 13. de reform.

Octaua conclusion. La pluralidad de beneficios, absolutamente, y generalmẽte, es cosa sospechosa, odiosa, y reprouada en el derecho Canonico, y por consiguiente suena mal por muchos inconuenientes que se siguen de juntarse muchos beneficios en vno. Prueuase, porque en el derecho la pluralidad de los beneficios, se llama enemiga de los Sacros Canones: y en la Extrauagante, execrabilis se ponen grandissimos inconuenientes, y el Concilio Tridentino dize, que por este camino se peruierte todo el orden de la Iglesia.

Ca. quia in tantum de preb. extraua. execrabilis de preb. Concil. Trid. sess. 24. c. 17

Nona conclusion. No es licito dar a vno muchos beneficios curados, que requieren residẽcia personal, y aunque se los den no los puede tener sin legitima dispensacion de el Sumo Põtifice, como son muchos Obispados, o curatos. Dixe sin legitima dispensaciõ: porque si el Papa lo hiziesse sin causa razonable, pecaria mortalmente. Esta cõclusion enseña Sancto Thomas, y con el todos sus discipulos, y Adriano, y Aragon. Prueuase lo primero de el Derecho, y de el Concilio Tridentino que determinan claramente esta verdad. La razon es: porque semejantes beneficios no se pueden seruir bien sin residencia personal, como es cosa notoria. Y vno no puede risidir en diuersas partes. Luego no es licito ni se ha de dispẽsar sin vrgentissima causa. Lo segundo: porque es pecado de aceptacion de personas dar muchos beneficios semejantes a vno por amistad, o por otra causa, no teniendo atencion al bien de la Iglesia. El aceptacion de personas es pecado mortal de si, como queda dicho. Luego. Esto tiene Soto lib. 3. de iust, q. 6. a. 3. Nauarro in Manuali ca. 25. nu. 125. Rebuso tract. beneficiorum tit. de dispen. ad plura benefi. pagina. 366. La difficultad es, si a vno dispensasse el Papa para que tuuiesse muchos beneficios curados, si estaria seguro en consciencia. En esta difficultad algunos Doctores dizen, que si. La razon es: porque puedo seruir la vna Iglesia por si mismo, y la otra por Vicario digno y idoneo. Luego estara seguro en consciencia.

D. Tho quodlib. 9. ar 15. Adri. de pluralitate benefi. Arago. 2. 2. q. 63. art. 2. c. ad hec. c. de multa. de preb. c. quia nonnulli de clericis non resi. in extraua. execrab. Concil. Trid. sess 7. c. 4. sess. 24. c. 17

A esta duda digo lo primero: que el que pide la dispensacion, sin legitima causa, peca mortalmente, y el que vsa de ella reteniendo muchos beneficios curados, tambien peca mortalmente. Esto tienen todos los Doctores citados y se prueua con las mismas razones: Digo lo segundo: que no esta seguro en consciencia el q̃ gouierna vna de las Iglesias por Vicario aũque sea digno, quãtomas q̃ de ordinario los Vicarios son indignos. Esto tiene Hostien. y Panorm. los quales reprueuan la razon de aquellos Doctores. Delo qual se ha de ver Syluestro. Prueuase lo primero, porque la Iglesia tiene buen estipẽdio para tener vn tal ministro, que la ayude con sus consejos y enseñança, y con sus lymosnas: lo qual no hara el Vicario. Luego injusticia grandissima es.

Hostien. Panor. c. de multa de preb. Syluest in beneficio. num. 4.

Lo segundo, porque el mercenario hara el officio como tal, como lo dize Christo. De lo qual se sigue, que el que tuuiere muchos beneficios sin legitima dispensacion del Papa, no le han de absoluer, hasta que se quede con el vn beneficio, y renuncie el otro. Assi lo dize Sancto Thomas, Panormitano, Syluestro, y otros Doctores. La razon es clara, porque el tal està en estado de pecado mortal. Luego no le hã de absoluer hasta que salga del pecado. Digo lo tercero, que teniendo legitima dispẽsacion del Summo Põtifice para tener muchos beneficios curados, estara seguro en consciencia el que los tiene. Esto es cosa clara y notoria, y no ay necessidad de prouacion. Sera legitima la dispensacion, quando huuiere vrgẽtissima causa en orden al bien comun dela Iglesia. No se ha de mirar al bien particular del que possee los beneficios, sino al bien comun de la Iglesia. Si no huuiesse quien tuuiesse los beneficios cõmodamẽte, sino q̃ lo hara mejor vno que muchos: en el tal caso seria licito dispensar por el bien comũ.

Toda via quedan dos difficultades. La primera es, quando no es cosa cierta y aueriguada ser legitima la causa, sino que es cosa dudosa entre hombres doctos y discretos, y de buena cõsciencia, si dispensando el Summo Pontifice, quedara seguro en consciencia, el que tiene muchos beneficios.

A esta duda se responde, que mi parecer es, que estara seguro en consciencia. La razon es, porque en caso de duda la authoridad del Superior saca de duda, particularmẽte la authoridad del Summo Pontifice, que es cabeça vniuersal de toda la Iglesia.

La segunda difficultad es, quando dispensa el Summo Pontifice, que vno tẽga muchos beneficios curados sin legitima causa, si vale la tal dispensacion: de suerte, que los beneficios sean suyos. La razon de dudar es, porque si el Pontifice dispensa en vn voto, sin causa legitima, no vale la dispensacion, y el voto se queda en pie. Luego en nuestro caso la tal dispensacion no sera valida, y sera quanto al effecto, como si no huuiesse dispensado.

En esta difficultad digo lo primero, que la collacion de los beneficios sera valida, y tendra verdadero titulo, y sera verdadero cura en ambas las Iglesias. Esto enseñan comunmente todos los

Digitized by Google

dos los Doctores. De lo qual se puede ver Fray Manuel Rodriguez. La razon es, porque assi cumple al bien comun de la Iglesia. Si el tal no fuesse verdadero cura en ambas las Iglesias, y tuuiesse verdadera jurisdicion en ellas, seria grã daño para las almas, y causaria inquietud de consciencia en ellas. De suerte, que quanto a esto valida es la collacion de ambos los beneficios.

Manuel. Rodri. in Sum. c. 30. cócl. 7

Digo lo segundo, que en el tal caso la dispensacion del Summo Pontifice no es valida, quanto al tener los beneficios con buena consciencia.

Esto enseñan todos los Doctores, y Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado. Prueuase lo primero con la razon de dudar puesta al principio, la qual conuence esto. Lo segundo, porq̃ en las cosas que son contra derecho diuino, y natural, no puede el Papa dispensar sin justa causa, como lo dizen comunmente los Theologos, y se vee muy claro en la dispensacion del voto. Y la residencia de los curas en sus beneficios, es de derecho diuino, como diremos abaxo. Luego no puede el Papa dispensar sin legitima causa, en q̃ vno tenga muchos beneficios, porque es dispensar en la residencia.

A la razon de dudar se ha de responder de lo dicho, que la collacion de los beneficios es valida, porque es ansi necessario para el bien comun de la Iglesia: pero la dispensacion no es valida para lo que toca a estarse seguro en consciencia. Y aunque en Derecho Canonico se diga, que el Papa tiene libre poder para hazer collacion de muchos beneficios: esto se ha de entender como despẽsero dellos, que los ha de dispensar como ministro de Dios, como lo dize Fray Luys Lopez, y alega por esta sentencia al Padre Maestro Fray Iuan de la Peña de buena memoria. Aduiertase, que Cayetano en la Summa verb. beneficium expressamẽte dize, que no se ha de negar facilmente la absolucion, a los q̃ tienen muchos beneficios con dispẽsacion del Papa, aunque sean curados, y aunque la dispensacion se aya hecho sin causa razonable. Porq̃ aunque la dispensacion sea mala, despues de hecha es valida, y el que ansi està dispensado, solamente queda obligado a proueer bien de ministro a las Iglesias. Esta sentencia de lo dicho se puede impugnar. Porque aunq̃ sea valida quanto a la collacion delos beneficios curados, delos quales hablamos al presente: pero no es valida, quanto a lo que es estar seguro en consciencia, y poder tener los beneficios, sino que los deue dexar alomenos vno dellos.

Clement. 1. Si lite pendente nihil innouetur. Luys Lopez in instruct. cõscient. p. 1. cap. 120.

Decima conclusion. Con legitima dispensacion muy bien puede vno tener muchos beneficios curados, y el dispensado està seguro en cõsciencia. Esta conclusion es de todos los Doctores, y particularmente la tiene el Maestro Aragon en el lugar citado. La razon es manifiesta, porque el Papa tiene authoridad de dispensar en esto auiẽdo legitima causa, como puede dispensar en el voto auiendo causa legitima.

La difficultad es, qual serà causa legitima para que el Papa pueda dispensar legitimamente, para q̃ vno tenga muchos beneficios curados.

A esta duda se responde, que las causas razonables y legitimas se reduzen a tres. La primera es, la necessidad de las mismas Iglesias. Quãdo por auer pocos ministros idoneos, es necessario encargar a vno dos Iglesias para que cuyde dellas. Esto se determina en derecho, y se ha de ver Hostiense. La segunda causa puede ser la necessidad dela persona. Quando los reditos son tenues, de suerte, que no son sufficiẽtes para la honesta sustẽtacion, conforme a la calidad de la persona. Esta causa ponen los Doctores Iuristas, y lo mismo se determina en la extrauagante citada. En estos lugares se dize, q̃ si fuere vna persona muy calificada, y de muchas letras, le podra proueer el Papa de muchos beneficios, aunque seã curados. Lo mismo se dize delos Cardenales, y delos hijos de Reyes, y Principes, q̃ en esto hã de tener mas priuilegio. Verdad es, que el Concilio Tridentino no admite, que por la necessidad de alguna persona, aunq̃ sea Obispo, o Cardenal, se den muchos beneficios que piden residencia personal, sino que su necessidad se prouea por via de beneficios simples, o por otro camino. La tercera causa es la pia vtilidad. Quando es muy vtil, o muy prouechoso a las Iglesias, que se encomienden muchas a vno mismo por ser auentajadissimo en sciẽcia, y en bondad, y en industria, y nobleza, y por otras buenas calidades: de suerte, que serà mas prouechoso a las Iglesias ausente, que otro presente. Esto se vee en el Derecho. A esta causa se ha de reduzir lo que se dize en el Capitulo de multa, que las personas illustres, y de muchas letras, se hã de atauiar con mayores beneficios. Porque en esto se mira mas por la comodidad, y vtilidad de la Iglesia, que no de los tales. Y esto redunda en gran bien de las mismas Iglesias. Pero aduiertase, que aunque huuiesse alguna destas causas razonables, nunca es licito tener muchos beneficios curados sin authoridad del Summo Pontifice. Ansi lo enseña Sancto Thomas, Soto, Syluestro, Nauarro.

Ca. clerici. 21. q. 1. Hostien. ca. grauе de prabẽ. Cap. de multa. de prab. Concil. Trid. sess. 24. c. 13. & 17. C. relat & c. 21. illud. q. 1 D. Tho. quod lib. 9. ar. 15. Sotus in loco citato. Sylu. ver. benef. 4 num. 4.

Vndecima conclusion. En lo que toca a los beneficios simples, que no tienẽ cura de almas, ni requieren residencia personal, como son los prestamos, no es necessaria dispensacion del Summo Pontifice, ni del Obispo, para que vno tenga muchos beneficios. Esta conclusion tienen comunmente los Doctores Iuristas, y Theologos, particularmente el Padre Maestro Soto, y Aragon. La razon es, porque por ningun Derecho esta prohibido el tener muchos beneficios destos tales. Delo qual se sigue, que hablãdo de si, y de su naturaleza, ningun pecado es tener

Nauar. in Manu. c. 17 num. 127. Sot lib. 3. de iust. q. 6. a. 3 concl. 4. Arag. in 2. 2. q. 63. art. 2. pag. 218. y Nauar. in Man. c. 15. n. 17. y in gl. in suis flo ribus.

Digitized by Google

tener muchos beneficios de estos. Dixe, de si y de su naturaleza: porque puede acontecer, que sea licito, como quando se amontonassen muchos beneficios simples en vna persona: de suerte que excediessen grandemẽte la congrua sustentacion de la tal persona cõforme a su calidad. Esto se dize en el Derecho. Por esta razõ se manda en el Derecho, que los que alcançan algun beneficio del Papa, le hagan relacion, si tienen otro, por pequeño que sea, y de poca tẽta, y que de otra suerte la collacion del tal beneficio sea irrita y nulla.

Cap. cum te neamur. de preb. in c. nõ potest. c. si motu. de preben. in 6.

La difficultad es, si con dispensacion de el Summo Pontifice podra vno tener muchos beneficios simples de estos: de suerte que excedã grandemente la congrua sustentacion de la persona, conforme a su calidad. La razon de dudar es porque no parece que ay razon que conuença, que el Papa no pueda dispensar en esto.

A esta duda digo, que el Papa no puede dispensar en esto: y el q̃ tuuiere muchos beneficios desta manera, no esta seguro en consciencia, ni le han de absoluer; hasta que dexe los que exceden la congrua sustẽtacion. Esto enseña el Maestro Aragõ, y otros muchos Doctores, y particularmente el Doctor Nauarro. La razõ es: porque es contra la naturaleza, y contra la institucion de los tales beneficios, y por consiguiente es contra Derecho diuino y natural. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Aragon. 2.2. q. 63. art. 2. pag. 317. Nauar. Manual. c. 25. numer. 117.

Duodecima cõclusion. En los beneficios no curados que requieren residencia personal, como son Canonicatos, y Dignidades de Iglesias Cathedrales, o Colegiales, necessaria es dispensacion del Summo Pontifice, para que vna persona pueda tener dos, o mas beneficios. Esta conclusion enseñan comunmente los Doctores, y muy particularmente el Maestro Aragon en el lugar citado. La razon es, porque estos beneficios requieren residencia personal. Y vna persona no puede residir en dos Iglesias. Luego para poder tener dos semejantes beneficios, necessaria es dispensacion del Summo Pontifice. Ansi lo enseña Nauarro in Manual. cap. 25. numer 117. con la comun, y está determinado en el Concilio Tridentino sess. 24. c. 17. de reformatione, y lo han declarado los Cardenales de la reformacion, y habla de los beneficios que requieren residencia personal, como se vee en el Concilio. Pero ha se de aduertir, que el Summo Pontifice mas facilmente puede dispensar en que muchos beneficios destos esten en vna persona, q̃ no en lo que toca los beneficios curados. La razon es clara, porq̃ aunque en estos beneficios sea necessaria la residencia personal; pero no es tan necessaria como en los curados. Porque el Cura ha de residir por la necessidad que ay de su presencia para el biẽ de las almas. Y este officio no hara tan bien el Mercenario, como el Cura proprio. Pero la residencia que piden estos beneficios pueden suplir por otro tercero, y no es tan necessaria. Porque su necessidad se toma del ministerio que han de hazer los tales en el Choro.

Aragon. pagin. 318.

La primera difficultad es, quien puede dispensar para que vno pueda tener muchos beneficios simples, si podra dispensar el Obispo en su Obispado. La razon de dudar se puede tomar del vso, porque siempre se pide la dispẽsacion al Summo Pontifice.

A esta difficultad se responde, que auiendo legitima causa podra dispensar el Obispo, para que vno tenga muchos de estos beneficios, quãdo son de differente razon, como Canongia, y dignidad. De suerte, q̃ puede dispensar el Obispo para que vno en la misma Iglesia tenga vn Canonicato, y vna Dignidad, o Canonicato, y Capellania, o beneficio curado. Esta resolucion es comun entre todos los Doctores, particularmente la tiene Syluestro, y Federico. Prueuase de el Derecho con la Glossa, en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua de el vso. Porque los Obispos dispensan para que vno tenga Canonicato, y Dignidad, y los demas beneficios que no son de la misma razon. Pero ha de ser la dispensacion con causa razonable. Porque menoscabar los ministros de la Iglesia, y hazer, que si auian de ser dos sea vno, no es bien hecho, y ansi tiene necessidad de que aya justa causa. Y aun a mi parecer es necessario q̃ aya muy buena causa por esta misma razon. De lo qual diremos luego.

Syluest. verb. beneficiũ 6. §. Sed. Federic. cons. ... c. 1. de con ... cũ Glossa.

Digo lo segundo, que el Obispo, no puede dispensar para que vno tenga dos beneficios de la misma razon, como dos Canonicatos, dos Raciones, dos Dignidades, ni dos Altares, aunq̃ sean dentro de la misma Iglesia, y aunq̃ sea en titulo. Esta es comun sentencia de todos los Doctores, cõsta del vso de toda la Iglesia. De los Altares en particular se prueua, porq̃ en realidad de verdad son beneficios, quãdo se dan en titulo, como lo dize la Glossa en la Clementina 2. de decimis. Y son beneficios cõformes, y de la misma razon. Luego el Obispo no puede dispẽsar, para q̃ esten en vno. Pero quando estos Altares no se dan en titulo, bien se pueden tener dos por dispensacion del Summo Pontifice.

Digo lo tercero, que en las demas dignidades, o administraciones, o officios perpetuos, de qualquiera suerte que se nombren, solo el Papa puede dispensar, ora sea en la misma Iglesia, o en diuersas. En esto conuienen todos los Doctores. Prueuase del Derecho, en el qual se determina esto. Y aunque es verdad, que el capitulo de multa, solamente habla en vna misma Iglesia, pero los Doctores lo declarẽ tãbien en diuersas Iglesias, conforme al capitulo nõ nulli. Aunque Innocẽcio sobre el capitulo de multa, diga lo contrario.

Cap. de multa de preb. Cap. nonnulli de clericis non residentib.

La segunda difficultad es, que causa sera necessaria

Digitized by Google

cessaria para que la tal dispensacion sea buena, y para que estè el que los tiene seguro en consciencia. En esta difficultad se habla de los beneficios simples, que requieren residencia personal. Tambien se habla del Obispo respecto de los beneficios en que puede dispensar, y del Papa en los beneficios que està reseruada la dispensacion para el.

A esta duda digo lo primero, q̃ es necessaria alguna causa razonable, como ya queda dicho, sin la qual el q̃ està dispensado no quedara seguro, ni lo estara en cõsciẽcia. En esto conuienẽ todos los Doctores. La razõ es la dicha. Porq̃ las Iglesias tienen sus estipendios, y salarios para los ministros, y para que se haga el officio diuino con la decencia deuida, y para que sus ministros tengan la deuida authoridad. Luego alguna causa y razon es necessaria para poner dos beneficios semejantes en vna persona.

Digo lo segũdo, que como queda dicho, no es necessaria tan vrgente causa como en los beneficios curados, o que tienen annexa cura de almas. Esto enseñan comunmente todos los Doctores. La razon es clara, porque los beneficios curados, o que tienẽ annexa cura de almas, requieren residencia personal, ordenada al bien espiritual de las almas: lo qual no es necessario en los beneficios no curados. Luego mas causa y razon es menester en los curados, o que tienẽ adjuncta y annexa la cura de almas.

Digo lo tercero, que la causa razonable, y legitima de dispensar en tener dos beneficios, que no tienen cura de almas, se ha de tomar del orden al bien y vtilidad de la misma Iglesia, o de la Iglesia vniuersal, y no del bien particular del que tiene los beneficios. En esto han de conuenir todos los Doctores. La razon es, porque todo genero de beneficios se ordana al biẽ vniuersal, y vtilidad de la Iglesia particular, y de la Iglesia vniuersal. Luego la causa de dispensar sera justa, quando se ordenare al bien y vtilidad de la Iglesia particular, o de la Iglesia vniuersal. Como en los Canonicatos, o Dignidades se dispensa justamente enla residẽcia por el bien de la Iglesia. Como se vee en los Inquisidores, que no tienen obligacion de residir en las Dignidades, y Canonicatos, por el bien vniuersal de la Iglsia: assi tambien se puede dispẽsar en el tener muchos tales beneficios por el bien particular de la Iglesia, o por el bien vniuersal de toda la Iglesia.

La tercera difficultad es, si es licito tener muchos beneficios, o alomenos dos de los que tienen annexa cura de almas, o requieren personal residencia, con dispensacion del Papa, de tal suerte, que el vno sea proprio, y el otro lo tenga en encomienda, o encomendado. La razon de dudar es por la parte negatiua, porq̃ los mismos inconuenientes se siguen desta manera, que si fueran proprios.

A esta duda digo lo primero, certissima cosa es, que nadie puede tener los tales benficios de la manera dicha, si es perpetua la encomienda, sin dispensacion del Papa. Esto se determina expressamente en el Concilio Tridentino. *Concil Trid. sess. 7. c. 4.*

Digo lo segundo, que es licito, sin dispensacion del Papa tener dos beneficios curados, vno en titulo, y otro en encomiẽda por espacio de seys meses tan solamente. Esto se prueue del Derecho, y el Concilio Tridentino en el lugar citado no dize lo contrario. De suerte, que aunque es verdad, que no esta en vso que el Papa dispense en la pluralidad de los beneficios: pero por la necessidad puede muy bien encomendar vna Iglesia en cura de almas a el que tiene otra en titulo, por algun tiempo, que no exceda a los seys meses, hasta que se pueda acudir a Roma. Toda la difficultad esta, si para que pueda tener dos beneficios tales cõ dispensaciõ del Summo Pontifice, vno en titulo, y otro en encomienda perpetua, sean necessarias las mismas causas, que si ambos fueran en titulo, de las quales diximos arriba, de suerte que sino ay las tales causas, el dispensado no este seguro en consciencia. *Ca. nemo de electis in 6.*

En esta difficultad los Canonistas enseñan ser licito, aunque no aya las mismas causas. La razon es, porque esto no esta prohibido por derecho diuino, ni humano. Porque esto no es tener muchos beneficios.

Digo lo tercero, que las mismas causas son necessarias. Esto enseña Soto, Aragon, Nauarro, Alexandro, y Gomez, que cita a otros muchos. La razon es manifiesta; porque los mismos inconuenientes se siguen, y las mismas razones corrẽ de tener vn beneficio en titulo, y otro en encomienda perpetua. Luego las mismas justas causas son necessarias que si tuuiera dos beneficios en titulo. Delo qual se sigue, q̃ansi como no han de absoluer a el que tiene dos beneficios en titulo con dispensacion del Pontifice, sin causa razonable, hasta q̃ dexe el vno dellos, assi tambiẽ no han de absoluer al que tiene vno en titulo, y otro en encomienda perpetua, con dispensacion del Summo Pontifice, si no ay las mismas justas causas, hasta que dexe el vno. *Sot. lib. 3. de iustitia. q. 6 art. 3. Aragõ. 2. 2. q. 63. art. 2. pag. 319. Nauarro. in Man. c. 25. num. 125. Alexa. c. cũ antẽ 44. d. Gomez. in regulis, de infirmis resignãtibus q. 13*

La quarta difficultad es, destos beneficios simples, que es necessario dispẽsacion del Papa para tener muchos, si vno quãdo pide al Sũmo Pontifice vn beneficio destos simples, y le haze relacion que tiene otro, si sera sufficiente dispensacion para tener los dos beneficios. El exẽplo es, si enla suplica que echan al Padre Sãcto se hiziesse relacion que tiene otro beneficio, y el Papa le concede el que pide, la duda es, si estara sufficientemente dispensado para tener ambos beneficios. La razõ de dudar es, porque concediendo el tal beneficio, supuesto que tiene otro, y lo sabe el mismo Papa, y le cõsta por la suplica, parece q̃ dispensa por lo menos vir-

tualmẽte, para que tenga los dos beneficios. En esta difficultad Fray Manuel Rodriguez tiene, que no es dispensacion, ni estara el tal seguro en consciẽcia, teniendo los dos beneficios. Por su sentencia trae a Nauarro. La razon desta sentencia puede ser, porque aquella no es sufficiẽte dispensaciõ. Porque el hazer la relacion de que tiene otro beneficio es necessario, porq̃ assi esta determinado en Derecho. De otra suarte seria subrepticia la gracia.

M. in. Rodr. en summa cap. 31. conc. 2. Naua de oratione c. 22. n 64. & 65. c. 22. n. 129.

A esta difficultad digo lo primero, q̃ sin duda, quando ay otro beneficio, es necessario hazer mencion del en la suplica, para que la gracia sea valida. Esto consta del Derecho, que trahiamos arriba, y esto tienẽ todos los Doctores.

Digo lo segundo, que la sentencia destos Doctores es muy prouable, porq̃ la tienẽ ellos, y Nauarro trae algunas razones en su confirmacion. De suerte, que conforme a esta sentẽcia ay dos derechos. El vno q̃ manda, que para alcãçar vn beneficio del Papa se le haga mencion del otro que possee. El otro es, q̃ ninguno pueda tener dos beneficios de los que vamos hablãdo, sin dispensacion del Pontifice. Y por auer cũplido con el vno haziendole relacion de que tiene otro beneficio, no parece que se cumple con el otro. Digo lo tercero, que si no ay estilo en la curia Romana en cõtrario, que me parece muy prouable lo contrario, por la razon de dudar puesta al principio. De suerte, que entõces ay virtual dispensacion. Y aunque son dos derechos, se puede muy bien cumplir con ambos haziendo la tal relacion. De suerte, que el tal estara seguro en consciencia, sino ay estilo en contrario en la curia Romana.

La quinta difficultad es, si sera causa sufficiente para tener muchos beneficios, que excedan la congrua sustentacion conforme a la calidad de la persona, el tener intencion de hazer muchas lymosnas, y exercitarse en obras pias, reteniẽdo para si tan solamẽte lo necessario para la congrua sustentaciõ, conforme a la calidad de su persona. La razon de dudar es, porque estos bienes Ecclesiasticos particularissimamente estan obligados a las lymosnas, o obras pias. Luego la tal intencion sera causa sufficiente, para que este seguro en consciencia teniendo muchos beneficios que exceden a la congrua sustentacion.

A esta duda se responde, no ser causa sufficiẽte despues de el Concilio Tridentino. Ansi lo enseña Nauarro. La razõ es: porque el Concilio Tridentino expressamente prohibe tener muchos beneficios, aũque sean compatibles, bastãdo vno dellos para la congrua sustentacion. Luego no es causa bastante. Dixe despues del Concilio, porq̃ los q̃ tuuieron antes del Cõcilio Tridentino dos beneficios sin dispensacion del Papa, los pueden tener cõ animo de gastir mas largamente con los pobres, y obras pias, reteniẽdo para si tan solamente, lo que es necessario para sustentar honestamente la vida humana, conforme a la calidad de su persona. Ansi lo dize Nauarro en el lugar arriba alegado, y F. Luys Lopez. La razon es: porque entonces no estaua prohibido el tener muchos beneficios, que no requieren residencia personal.

Nauarro de ora. c. 22 n. 129. Concilio Trid. ses 24. c. 17. de refor.

Luys. Lop. in instruc. conscient. cap. 11.

A la razon de dudar se responde facilmente, que esto esta prohibido por el Concilio. Y ansi no ay lugar el tener muchos beneficios.

La sexta difficultad es, si el que recibe vn beneficio que tiene cura de almas quede luego priuado del que antes tiene, por ser incompatible. La razõ de dudar por la parte negatiua es, porque el Concilio Tridentino dize en el lugar inmediatamẽte alegado, que el que tuuiere dos Iglesias parrochiales, o vna parrochial, y otra cathedral, que le compelan a que dexe la vna dellas. Luego argumento grande es, que no queda luego priuado. En esta difficultad Nauarro en el lugar inmediatamẽte citado, poniendo los ojos en las palabras del Concilio Tridentino q̃ hemos referido, enseña, que ninguno de los beneficios vaca luego, ipso iure, sino que le han de compeler a que dexe vno dellos.

A esta duda digo lo primero, que el que recibiere vn beneficio, que tiene cura de almas, queda luego priuado del que antes tiene, que es incompatible. Esta sentencia tiene Salzedo en su practica criminal contra Nauarro. Esta misma sentencia tiene F. Manuel Rodriguez. Pruueuase del derecho antiguo en el capitulo de multa de præbendis, en el qual expressamente se manda esto. En lo que toca al Concilio Tridentino, sa ha de dezir que habla en caso differẽte. Porq̃ dize, que sean compelidos antes que passen los seys meses despues de auer recebido el segũdo beneficio. Porque en estos seys meses el ordinario ha de compeler al beneficiado, a que dexe vno dellos. Pero passados luego vaca el beneficio que antes tenia ipso iure, como lo determina el mismo Concilio. El qual dize, que no podra hazer los fructos suyos despues de aquel tiẽpo. Y assi se responde a la razon de dudar.

Sal. c. 47. contra Nau. Ma. Rodr. in Sum. cap. conc. 4.

De lo qual se sigue, que aquel a quien pertenece dar el primer beneficio, viendo q̃ el beneficiado acepta el segundo, tiene licencia para le dar, y hazer collacion del. Tambien se ha de aduertir que el Derecho dispone, que si porfiare diziẽdo, que ha de tener el primer beneficio, q̃ luego sea despojado de entrambos. Esto se haze en pena del pecado. Por lo qual, no queda luego despojado de ambos beneficios hasta la sentencia del Iuez. Porque las leyes penales, como diremos abaxo, no obligan en consciẽcia, antes de la sentencia declaratoria del Iuez.

Toda via queda difficultad, quando alguno enojado, y enfadado recibe el segundo beneficio, si luego le pesa auerle aceptado, si queda priuado del primer beneficio. La razon de du-

dar

Digitized by Google

dar se toma de lo dicho, porque en aceptando el beneficio curado, luego queda priuado del otro incompatible. Luego en el tal caso quedara priuado del primer beneficio.

A esta duda se responde, que no queda priuado. Esto enseña Tiraquelo. Y lo mismo enseña Fray Manuel Rodriguez en el lugar alegado. La razon puede ser, porque este tal no acepto el beneficio segundo perfecta y enteramente: y si le acepto, luego se arrepintio, y lo dexo de aceptar. De lo qual se responde muy facilmente a la razon de dudar.

Tiraque. in tract. de pena. causat. n. 25.

Tambien se ha de aduertir, que el Concilio Tridentino en el lugar alegado, en aquellos que por justa dispensacion tenia dos beneficios curados, antes del Concilio Tridentino. Porque estan obligados dentro de seys meses a dexar el vno dellos, como lo enseña el Doctor Nauarro. Pero habla el Concilio quando los dos beneficios son compatibles, como es vna dignidad, y vn beneficio curado.

Nau. Ubi su pra. nu. 119.

La septima difficultad es, si es licito despues del Concilio Tridentino, tener dos beneficios curados, vno en el qual reside y sirue: y otro, el qual aunque antiguamente tenia parrochianos, agora y muchos dias ha no los tiene, porque se han muerto. La razon de dudar es, porque es tener dos beneficios curados. Luego no es licito.

A esta duda se responde, ser licito, aun despues del Concilio Tridentino. Esto enseña Gutierrez alegando al Abad, y otros muchos Canonistas, y Theologos. Prueuase porque en muchas partes se ha juzgado conforme a esta sentencia. Y la razon es, porque la razon de no ser licito tener muchos beneficios curados, es la residencia, que es necessaria. Y esta razon no ha lugar al presente, pues se vee claramẽte que no ay necessidad de residir en el vno. Aduiertase, que si la dicha Iglesia tuuiesse barrio, y territorio limitado como tal vezindad, no seria licito tener el beneficio della con otro. Porque aunq̃ es verdad q̃ al presente no tiene parrochianos, pero podrialos tener presto, a los quales tẽdriã necessidad de administrar los Sacramentos.

Gut. alega. 3. n. 8. cũ se quẽ. Abb.

De lo qual se sigue, que si alguno impetrare el dicho beneficio, en caso que lo pueda tener, ha de hazer mencion al Summo Pontifice, que el tal beneficio de su naturaleza es curado, aunque al presente no tenga subditos. Y si no se haze mencion desto, seran las letras subrepticias, como lo enseña Rebufo. Y esto mismo enseñan otros muchos Doctores. La razon esta clara, porque de su naturaleza es curado, y puede tener subditos.

Reb. in tab. de disp. a sa tione etatis n. 3.

Tercia decima conclusion. Si el Obispo diesse algun beneficio a alguno que no tiene legitima edad, y la edad necessaria conforme a derecho, fuera de que la election seria irrita, y nulla, pecaria pecado de aceptacion de personas. Que la election sea irrita y nulla, queda ya determinado, quando hablamos de la edad necessaria para los beneficios Ecclesiasticos. Que se cometa pecado de aceptacion de personas, lo enseñan todos los Discipulos de Sancto Thomas, y los que escriuen sobre el, particularmẽte el Padre Maestro Aragon, y elegantissimamente Cayetano, cuyas palabras se han de ver. La razon es, porque el Obispo en la collacion del tal beneficio, no tiene atencion a la dignidad de la persona, sino a otras causas extrinsecas que no hazen al proposito. Luego es pecado de aceptacion de personas. Aduiertase, que el Obispo no puede dispensar en lo que toca a la edad. Lo mismo se ha de dezir del Papa, quã do dispensa sin justa y razonable causa para tener los tales beneficios.

D. Tho. 2. 2. q. 63. art. 2. Arag. ibidẽ pag. 319. Ca ie. in. Sũ. V. beneficium ca. 2.

La difficultad es; si es pecado de aceptacion de personas, dar a los moços despues de catorze años, aquellos beneficios simples que se llaman prestamos, o prestameras. La razõ de dudar es, porque por ningun derecho esta prohibido, que los tales beneficios se den a estos tales, y antes parece que el Concilio Tridentino lo aprueua. La razon es, porque puede auer algunos destos de excellentes y auentajados ingenios, y de bonissimos naturales, de los quales aya grandes esperanças que han de ser muy vtiles y prouechosos a las Iglesias.

Cõc. Tri. ses. 23. c. 6.

A esta difficultad se responde; ser pecado de aceptacion de personas, comun y ordinariamente. Esto enseña Cayetano grauissimamente en el lugar citado. Y lo mismo enseña el Maestro Aragon en el lugar ya citado. Prueuase lo primero, porque dar los beneficios a estos mocitos, dexando a otros mas idoneos; es pecado de aceptacion de personas, particularmente, que estos tales con difficultad seran idoneos. Lo segundo, porque solamente son idoneos en esperança, y los otros en acto. Luego regularmente y comunmente es aceptacion de personas. Lo tercero, porque los tales regular y comunmente no pueden cumplir con el rezar deuotamẽte el officio diuino. Assi esto se reprehende en el Derecho. De lo qual infiere Cayetano, que si en alguna parte estuuieren ordenadas algunas Prebendas para semejantes moços, mirando bien sus estatutos se hallara, que no son beneficios Ecclesiasticos, sino vna manera de prouisiones para sustentar y alimentar los tales en el seruicio de la Iglesia. Por lo qual no estan obligados a dezir el officio diuino, sino a seruir en el ministerio para que estã conduzidos. Pero ha se de aduertir, que antes del Concilio Tridentino, no estaua tan prohibido el tener beneficios Ecclesiasticos, antes de catorze años, como se vee en Syluestro. Pero despues del Concilio Tridentino, està muy prohibido, y ansi la idoneydad para tener los beneficios, no està tanto en esperança.

Ca. supra in ordinata de prebend.

Porque siendo de catorze años, parece que se ha de auer descubierto algo la idoneydad.

De lo qual se sigue, que en algun caso raro, no sera illicito ni pecado de aceptacion de personas, dar algun beneficio Ecclesiastico a algũ mancebo, o a algunos mancebos, que ayan cumplido catorze años: si tienen señales de buen natural, y que son de grandes esperanças. Pero esto ha de ser, como queda dicho, muy raras vezes, y ha se de hazer con gran cautela. Porque la esperança que se puede tener de los tales moços, es grandemente incierta, y assi es grande el peligro de quedarse los beneficios en personas indignas. Tambien, porque estos tales por marauilla cumplen con el rezar el officio diuino.

Antes que passemos adelante sera razon dezir algo de las pensiones que se ponen en los beneficios, si son licitas, y si se puede auer en ellas pecado de aceptacion de personas. La naturaleza de la pension es, que no tiene annexos titulos Ecclesiasticos. Porque el que tiene la pension, y la lleua, no es posseedor de beneficio Ecclesiastico. Tan solamente se pone essa carga de pagarle al que tiene el beneficio. Esta pension se puede poner, o a la persona miẽtras possee el beneficio, o a los fructos del mismo beneficio, mientras viue el que lleua la pension. Y esto es lo mas ordinario.

Quarta decima conclusion. Las tales pensiones si se dan sin justa y legitima causa, es pecado mortal de aceptacion de personas, y injusticia grandissima, y los que las tienen no estan seguros en consciencia. Esta conclusion enseñan comunmente los Doctores, particularmente Aragon. Prueuase lo primero, porque el Papa no es señor de los beneficios y de los reditos Ecclesiasticos, sino tã solamente despensero. Luego auiẽdo razonable causa, podra diuidir estos reditos, y darlos a esta persona, o a la otra: y sino ay causa razonable, en ninguna manera podra. Lo segundo, porq̃ de ordenario con estas pẽsiones se defraudan las Iglesias de los ministros deuidos, y del deuido culto. Porque no quedan a los beneficios los abundantes reditos que auiã de tener. Luego poner las tales pẽsiones sin justa y razonable causa, es pecado de aceptacion de personas, y vna manera de hurto que se haze en orden a la Iglesia, y los ministros della. Declaremos esto: vale vn beneficio mil ducados, y cõforme a su valor merece tener por cura proprio vn hombre docto y de muchos meritos, q̃ seruira muy bien a la Iglesia, y con mucha authoridad della. Si al tal beneficio le ponen vna gran pension, no podra tener el cura proprio tan principal, y tan auentajado en meritos. Lo qual es en gran detrimento de la Iglesia. Luego no es licito, sin causa justa y razonable. Por lo qual las tales pensiones se reprehenden grauemente en el Derecho.

Arag. loco citato p. 310.

c. extirpãda c. ... ... reprahen.

Acerca desta conclusion es necessario declarar, que sean las causas justas para poder poner pension, de suerte que el q̃ la tiene pueda estar seguro en consciencia.

A esto digo, que puede auer algunas causas justas para poderse poner pension. La primera causa justa y razonable es la sustentacion de aquellos que trabajaron mucho en la Iglesia, y ya por vegez, o por enfermedad no pueden trabajar. El exemplo es, en vn Cura, o Obispo, q̃ ha trabajado grandemente en su propria Iglesia, y a el presente por ser ya viejo, o estar enfermo no puede trabajar: a este tal justamente se le puede dar pension sobre los fructos del beneficio, queriendolo dexar por el bien mismo de la Iglesia. Esto enseñan comunmente los Doctores, particularmente el Maestro Aragon, y el Padre Fray Manuel Rodriguez. Esto se determina en el Derecho. Prueuase, porque esto se ordena al bien, y vtilidad de la misma Iglesia. Tãbien, porque es justo y razonable, que los q̃ siruen bien a la Iglesia, la misma Iglesia los sustente, quando no pueden trabajar. Como los hombres nobles suelen sustentar a los criados, que les han seruido bien, quando no pueden trabajar por la vegez, o enfermedad. A esta misma causa se reduze lo que determina el Cõcilio Tridẽtino, que si algun proprio parrocho de buena vida y costumbres, no tuuiere letras bastantes para gouernar el beneficio: a este tal le den Vicario, y le señalen pension sufficiente para que se pueda sustentar. Que esta sea sufficiẽte, y justa causa consta: porque no es razon q̃ el beneficio padezca aquel detrimento, y la tal pension se ordena al bien de la misma Iglesia. Luego es justa y razonable causa. La segunda causa es, el suplir la necessidad de vna Iglesia pobre con la riqueza de otras. Por esta razon antiguamẽte el Arçobispo para sustentar los Canonigos pobres, podia poner pension a los ricos, o a las Iglesias inferiores ricas. Esto està determinado en el Derecho. Pero esto ya no es licito sin authoridad del Summo Pontifice.

Aragon vbi sup. pa. 310. Manuel Rodrig. en Sũ. tom. 1. c. 11. conclu. 1. 6. quamuis 7. q. 1. Cõcil. Triden. sess. 21. ca. 6.

ca. cũ vnusset de ... ... ca. ... depræ.

La tercera causa es, el quitar pleytos. El exẽplo es: si dos traen pleyto, acerca de algun beneficio: y por bien de paz se da al vno pẽsiõ para que el otro libremẽte entre en el beneficio. Esta tal es justa y razonable causa para que se ponga pension. Esto se determina en el Derecho. La razon es: porque esto pertenece grandemẽte a la paz, y tranquilidad de los que pleytean, y tambien redunda en bien de la Iglesia. Porque quitando los pleytos, se podra seruir mejor la Iglesia.

c. nisi esset de præbend.

La quarta causa es, el auer trabajado algun soldado, o Capitan, o algun Rey en defension de la Iglesia. Esta causa es justa, y razonable, como las passadas: y ansi lo dizen los mismos Doctores. La razon es, porque es cosa justa, y razonable, q̃ la misma Iglesia sea agradecida a aquellos

Digitized by Google

llos que la defienden, y han defendido, y que trabajan en esto. Por esta misma razon las pensiones se pueden dar a aquellos que tratan los negocios de la Iglesia, en los Concilios, o en la Corte, o en otras partes. A esta causa se reduze, quando vno augmenta el bien temporal, o espiritual de la Iglesia, o lo puede augmentar con doctrina, y sanctidad, y haziendo rostro a los enemigos de la Iglesia, o con disputas, o con armas. Por esta razō a los Reyes de España han concedido los Sumos Pontifices muchas rentas de la Iglesia, porque la defienden con armas.

La primera duda es, si las pensiones que se dan a instancia del Rey, o de los Principes a criados suyos, o hijos de sus criados, sean justas, de suerte, que tengan legitima causa, y los que los tienen esten seguros en consciencia. La razon de dudar es, porque no interuiene alguna de las causas justas, que hemos referido. Luego no es licito.

A esta duda se responde, que las tales pensiones algunas vezes se pueden justificar. Ansi lo enseñan los Doctores arriba citados. La razō es porque los meritos del Rey, y del Principe pueden ser tan grandes, que meritamente pidā que en gracia dellos se les den semejantes pensiones. Y todo esto redunda en bien dela misma Iglesia. Por lo qual esta puede ser justa causa, y se puede reduzir a la quarta causa, y ansi se responde a la razon de dudar. De lo qual se sigue, q̄ tambien es justa causa, de poner estas pensiones, el darse a personas nobles, que estudiā, o a estudiantes pobres, de los quales ay prouable esperança, q̄ seran vtiles y prouechosos para la Iglesia. Porque enesto tambien se tiene atēcion al bien dela Iglesia, y se reduze a la misma justa causa. Pero siempre se ha de tener atēciō a que no aya excesso en esto.

La segunda difficultad es, quando dos quieren trocar, y comutar dos beneficios, y el vno tiene mas renta que el otro, si sera justa y razonable causa constituyr y poner pension enel vn beneficio, por razon del excesso que le haze el otro en el valor de los reditos. La razon de dudar es, porque esto no se reduze a ninguna de las causas justas y razonables q̄ hemos puesto. Luego no es licito. En esta difficultad algunos Doctores enseñan, que es licito constituyr la tal pension con authoridad del Summo Pontifice, y que ay justa causa para la tal pension. Esta sentencia tiene Adriano, y otros algunos Doctores que refiere Gigas, y Gomez. La razon se toma del vso. Porque muchas vezes el Summo Pontifice consiente, que se ponga la tal pension. Y parece que esto pertenece en alguna manera al bien de la misma Iglesia. La contraria sentencia tienen muchos Doctores. Tienela el Maestro Victoria, y el Maestro Soto, y Couatruuias, y el Abad.

Gigas de pē sio. q. 21. Gomez in q. de infirmis resignan. q. 16 art. 4. Victo. in relect. de simonia, num. 52. Sot. lib. 10. de iust. q. 5. art. 3. Couar. lib. 3. variarū. c. 5 nu. 9. Abbas in c. ad q. de rerum permut. n. 3.

A esta duda mi parecer es, que esta segunda sentēcia es muy mas prouable. La razō es, porque no ay causa ninguna para poner la tal pension, de suerte, que quede justificada, como cōsta de las causas y razones que hemos referido. Por lo qual a la razon de dudar de la contraria sentencia se deue responder, que el tal vso si lo ay, no es bueno, y que seria bien que no lo huuiesse.

La tercera difficultad es, si es causa justa y razonable sola la resignacion, o renunciacion de algun beneficio en fauor de otro. Declaremos esto. Quiere vno renunciar, o resignar el beneficio en fauor de otro, como suele acontecer: la difficultad es, si por solo el resignar, o renunciar sera justa causa para poner pension. La razon de dudar es, porque esto se vsa muchas vezes, poniendose la tal pension con authoridad del Summo Pontifice.

A esta duda se responde, que por sola esta causa no es licito, ni ay causa razonable. Digo por solo esta causa: porque se puede mezclar otras que es ser viejo el resignante, y auer seruido a la Iglesia, como ya queda dicho. De suerte, que el que tuuiere la tal pension, no estara seguro en consciencia. Esto enseña el Padre Maestro Soto, y Cordoua, y el Padre Fray Manuel Rodriguez. La razon es, porque ninguna de las causas justas para poner pension se halla en este caso, como se puede ver, poniendo los ojos en las causas justas. Luego no es licito.

Sot lib. 3. de iust. q. 6. art. 2. & lib. 9. q. 7. art. 2. Cord lib. 1. quest. q. 21. pag. 191. Man. Rodr. in sum. to 2 c. 21. concl. 4.

De lo qual se sigue lo primero, que no es licito que vno resigne su beneficio en fauor de otro, con condicion que consienta, que el que resigna reserue para si cierta pension con authoridad del Summo Pontifice, no auiēdo otra causa, sino el resignar en su fauor. Esto claramēte se sigue de lo dicho. Si este concierto tiene especie de simonia, ha se de determinar abaxo en su proprio lugar.

Lo segundo se sigue, ser mas illicito, y muy pernicioso a la Iglesia, resignar su beneficio en fauor de otro, con condicion que consienta todos fructos por pension por la vida del que renuncia. Esto enseña bien el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado. La razon es, porque el vno tendria el titulo del beneficio, y todas sus cargas, y el otro se lleuaria el prouecho sin trabajo ninguno, y sin causa justa que pueda justificar tan excessiua pension. Esto tambien seria destruycion del beneficio, y muy pernicioso a la Iglesia.

A la razon de dudar se responde facilmente, que no auiendo otra justa causa que justifique la tal pension, no es bueno el vso.

Acerca destas pensiones se han de aduertir algunas cosas. Lo primero se ha de aduertir, q̄ no se puede poner pension en Obispado ninguno, que no valga mas de dos mil ducados, ni tāpoco en beneficio curado, que no tenga mas de cien ducados de reditos. Esto determina el

Con. Triden. sess. 24. c. 3. Concilio Tridentino sanctissimamente. Porq̃ si el Obispado, o beneficio parrochial no vale mas de lo dicho: tan solamẽte tiene la congrua sustẽtacion. Luego no es justo ni razonable poner pẽsiõ en los tales Obispados, o beneficios.

Lo segundo se ha de aduertir, que no puede auer regla cierta en lo que toca al señalar la cãtidad de la pension, si han de ser cinquenta, o si han de ser ciento. Porque los beneficios no son iguales en la renta. Lo qual digo: porq̃ la pẽsion aunque por otra parte fuesse justificada, por el excesso en la cantidad, podria ser que no fuesse justa. Vna manera de regla puede auer, q̃ aquella sera justa pension de esta parte, la qual no haga falta al beneficiado, que queda con el titulo, y carga del beneficio. De suerte, que con lo q̃ le queda se pueda sententar decentemẽte. Porque de otra manera seria injusticia, que el beneficiado trabajasse, y no pudiesse sustẽtarse decẽtemẽte del trabajo. Conforme al Concilio Tridentino en el lugar citado, por lo menos le han de quedar al beneficiado ciẽ ducados, para que con ellos se pueda sustentar. La regla que pone el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la quinta conclusiõ, que la pension no deue exceder la tercera parte de los reditos del beneficio, hablando de los beneficios curados: no parece cierta, como consta de el vso, y de la pratica. Porque quando es muy gruesso el beneficio, le ponen la mitad de los fructos por pension. De suerte, q̃ se ha de tener atencion a la cãtidad de los reditos. Dixe en los beneficios curados, porque en los Obispados tan solamente se ha de poner por pension la tercera parte de los reditos.

Lo tercero se deue aduertir, que los hijos de los Clerigos, no pueden tener pensiones sobre los beneficios que sus padres agora tienen, o en algun tiempo tuuieron. Esto determina el Con. Triden. sess. 25. c. 15. de refor. Concilio Tridentino. La razon es clara: porq̃ seria pernicioso a la Iglesia, que pudiessẽ tener las tales pensiones. Porque los padres naturalmente quieren bien a sus hijos, y siempre pondrian las tales pensiones; lo qual seria en gran detrimento de la Iglesia. Verdad es, q̃ pueden tener pensiones en las Iglesias, donde sus padres tienen, o tuuieron beneficios: como no estè puesta la pension sobre los beneficios, que tienen o tuuieron sus padres. Esto consta del mismo Concilio. Particularmente, que teniendo pension no tienen obligacion de ministrar en la misma Iglesia, y por razon de la tal administracion les, està prohibido en Derecho tener c. ad decorẽ, de fi. presbyt. beneficio en la misma Iglesia. De suerte, que aũque les este prohibido tener beneficio en la misma Iglesia, que su padre, como lo esta: con todo ello no le està prohibido el tener pension en la misma Iglesia, por la razon ya dicha.

Lo quarto se ha de aduertir, que quando vno tiene cierta pẽsion sobre algun beneficio, con facultad de la transferir, y passar a otro, no la puede transferir, y passar a otro reseruãdola para si, mientras viuiere. Esto enseña el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar alegado, en la conclusiõ septima. La razõ es: porque el tal tan solamente tiene licencia del Papa, para transferir la pension, y no para trãsferirla cõ la tal reseruaciõ. Y era necessaria authoridad del Papa, y q̃ el quisiesse como se dize en Derecho. Cap. cũ ... de offic. de legat. Si esto es simonia, è incurre la excomuniõ, no es deste lugar: ha se de dezir en lo de simonia.

Lo quinto se ha de aduertir, que la pension legitimamente constituyda sobre algun beneficio Ecclesiastico, no se puede redimir sin authoridad del Papa. La razõ es: porque la pensiõ no se puede constituyr, sin authoridad del Papa. Luego tãpoco se puede redimir, sin autoridad del mismo Papa. Si seria simonia redimirla, sin authoridad del Papa, se dira abaxo en la materia de simonia, en la qual se ha de tratar, si es cosa espiritual, o si es cosa temporal.

Lo sexto se ha de aduertir, que no se puede pagar ni recebir pensiõ, sin tener letras Apostolicas. En tanto grado, que los que las recibẽ sin ellas, son priuados de los beneficios que tienen, y inhabiles para los tener. Esto enseña Cordoua, y Fray Manuel Rodriguez. Prueuase: por que assi lo ordena Pio Quinto en vna constitucion que hizo el año de mil y quinientos y sesenta y nueue. La razon es: porq̃ de otra suerte auria grandes engaños en lo que toca a las pensiones. Aduiertase, que el que recibe la pẽsion, y el que la paga, incurren en descomuniõ Papal, y en otras censuras, que pone el motu proprio de Pio Quinto. Cord. de cons. q. 165. Man. Rod. in ... c. 4. 9. Tom. V. constit. quamuis intolerabiles.

La difficultad es: si despues que el Papa dio el fiat, se puede recibir la dicha pension. La razon de dudar es: porque no ay letras Apostolicas para poderla lleuar. Luego no se puede recebir, ni dar la tal pension. Porque lo prohibe el motu proprio ya alegado.

A esta duda se responde: que despues de el fiat, por espacio de los seys meses siguientes, aunque las Bullas no esten despachadas, es licito dar y recebir la tal pẽsion. Pero passados los seys meses, no se puede dar ni recebir, si no ay Bullas, aunq̃ este dado el fiat. Esto enseña F. Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion nona: y lo mismo enseña Cordoua. Estos autores no traẽ otra razon, sino q̃ lo han oydo dezir a Curiales, q̃ ansi se vsa y pratica en la Corte Romana. Cord. de cons. q. 166. La razon deue ser: porq̃ despues de el, fiat, basta espacio de seys meses, para despachar las Bullas. Si no vienen dentro de seys meses, ni se despachan, presumese auer fraude.

Lo septimo se ha de aduertir, que el Clerigo que tiene pensiõ sobre algun beneficio, y lleua sus fructos, està obligado a pagar los gastos hechos en reedificar la Iglesia. Ansi lo dize el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en

Digitized by Google

en la cõclusion vndecima. Y no da razon desta verdad. Pero la razon es, porque todos los fructos destos beneficios tienẽ esta carga. Y la pẽsion es parte de los fructos del beneficio. Luego la pension tiene parte desta carga, cõforme a como fuere. Esto tiene verdad, si no fuesse que la pension fuessẽ puesta de manera, q̃ quedasse libre de toda la carga. Ansi lo dize Gigas. La razon es, porque la pension en el tal caso fue puesta sin carga ninguna. Luego entonces no tiene obligacion a acudir a el edificio de la Iglesia, ni a otras cosas semejantes.

Gigas in tract. res. ad quæstiõ. ei propositas super pensionibus. q. 8.

Lo octauo se ha de aduertir, que las renunciaciones, y resignaciones que se hazen en fauor de algunos pensionarios, conforme a lo q̃ entre ellos se concierta, vale la prouision, y concessiõ del Papa, aunque no se declare el valor del beneficio. Deuese aduertir, q̃ quando de nueuo se impetra algũ beneficio del Papa, no vale la prouision del, si no se haze relacion de lo que rẽtaua cada año. Ansi lo determina Pio V. en vna cõstituciõ suya. Pues dezimos en nuestro notable, que no obstante esta constitucion, valen las resignaciones dichas, aunq̃ no se haga mencion del valor del beneficio. Esto enseña Fray Manuel Rodriguez enel lugar citado en la conclusion sexta, y Cordoua. Prueuanlo lo primero, porque dizen, que assi se platica en la Curia Romana entre los Curiales. Lo segundo, porque los que assi se conciertan consienten en su perjuyzio.

Habetur reg. 68. & 69 fol. 115 & 25. apostolicarum in Sancti Romam.

Cord. de casib. q. 166.

Acerca de todas estas cosas la primera difficultad es, si pecan los casados tomando pensiones sobre beneficios Ecclesiasticos con authoridad Apostolica. La razon de dudar es, porque las tales pensiones son bienes Ecclesiasticos, como es cosa notoria. Luego no es cosa conueniente, que las tales pensiones las tengan hombres casados.

En esta difficultad el Padre Maestro Soto enseña, ser esto illicito, y que es tan contrario al instituto Ecclesiastico, que no entiende como la Iglesia lo sufre. El Doctor Nauarro dize ser licito con cierta moderacion, que es recibiendolas para la sustẽtacion necessaria a su estado, y no para gastos excessiuos. Prueualo lo primero, porque esto no es contra derecho diuino. Lo segũdo, porque el Papa de consentimiẽto del beneficiado, puede aplicar los fructos del beneficio, a las obras pias, a las quales los puede aplicar el mismo beneficiado. Y cosa cierta es, que el beneficiado los puede aplicar a hombres pobres casados. Luego lo mismo puede hazer el Papa.

Sot. lib. 10. de iust. q. 5. art. 6. pag. 916.

Nauar. in Manu. c. 25. nu. 116.

A esta duda digo lo primero, que la primera sentẽcia es prouable, y la segunda muy mas prouable. La primera parte se prueua con la authoridad del Maestro Soto, y con la razon hecha en su fauor. La segunda parte se prueua con la authoridad del Doctor Nauarro, y con las razones hechas en su fauor, que son mas prouables. Esta misma sentencia tiene Fray Luys Lopez, y Fray Manuel Rodriguez.

Luys Lopez in instr. consc. c. [illegible]

Man. Rodr. in sum. conclu. 11.

Digo lo segundo, que el Papa raras vezes ha de hazer esto, y no lo ha de hazer sin grã causa. Esto enseña Nauarro enel lugar citado. La razõ es, por el escãdalo que puede auer desto. De lo qual se ha de ver Nauarro en el lugar citado.

La segunda difficultad es, si vn pensionario tiene muchas pensiones, o muchos prestamos, sin justa causa, y los puede tener con buena consciencia, de suerte, que le puedan absoluer. En esta difficultad Cordoua enseña, que este tal està con buena consciencia, y puede ser absuelto, cõ condicion, que proponga no recibir mas, y que en la distribucion y gastos de los fructos, se ha de auer Christianamente. Lo mismo tiene Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la cõclusion doze.

Cordo. lib. 1. quæst. q. 21.

A esta duda mi parecer es, no ser licito, y que no le pueden absoluer, si no es dexando los prestamos, o pensiones que no tiene con justa causa. La razon es clara. porque si no los tiene con justa causa. Luego tienelos illicitamente, y peca mortalmente teniendolos. Porque todos los que tienen prestamos, o pensiones sin justa causa, estan en estado de pecado mortal, y por cõsiguiente no han de ser absueltos, no teniendo justa y legitima causa.

La tercera duda es, de vn Clerigo, que por tener vna pension tenue, se va a la guerra, boluiẽdo de alla andando en habito de soldado: si està obligado a viuir como Clerigo, dexando el tal habito. En esta difficultad Nauarro dize dos cosas. Lo primero es, q̃ este tal està obligado a viuir como Clerigo, dexãdo el tal habito. Lo qual prueua contra el Maestro Soto. El qual dize lo contrario enel lugar alli citado. Dize lo segundo, que no està obligado a restituyr los fructos recebidos, rezãdo el officio de nuestra Señora, assi como no se puedẽ negar los fructos del beneficio al beneficiado q̃ reza las horas Canonicas, aunque no viua como Clerigo, y caya en irregularidad. Porque no pide ipso iure, los fructos del, como lo tiene Innocencio, comunmente recebido. Antes los puede justamẽte pedir para viuir decentemẽte, y dar lymosna a los pobres, como lo resuelue el mismo Nauarro. En esta difficultad la misma sentẽcia tiene Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion decima. En esta duda no quiero disputar, si los que tienen pension tienẽ obligaciõ de rezar el officio de nuestra Señora, de suerte, q̃ si no lo rezẽ esten obligados a restituyr. Porq̃ desto se ha de dezir abaxo. Solamẽte hemos de explicar, si es necessario tener habito de Clerigo, y viuir como Clerigo, para poder lleuar la tal pension.

Nauar. misc. 45.

Innoc. in ca. cum nostris. de cõces. præben.

Nauar. lib. 3 consil. tit. de præb. cons. 55

A esta duda digo lo primero, que los que tienen pension, que no son soldados, o tienen otro beneficio Ecclesiastico, tienen obligaciõ de traher habito Clerical. Esta resoluciõ enseña el Doctor Nauarro en el lugar citado, y le sigue Fray Manuel

Digitized by Google

Manuel Rodriguez en el lugar alegado, en la conclusion decima, y esto tienen todos los Doctores comunmente. Prueuase, porque los que tienen beneficios Ecclesiasticos, o pensiones, que no son soldados, tienen obligacion a viuir como Clerigos, y traer habito decente a Clerigo. Pero aduiertase, que ay vn motu proprio de Sixto V. enel qual rigurosamente, y debaxo de graues penas manda, que los tales trayan habito Clerical. Y declara, que el habito Clerical se llama habito largo, hasta los touillos, o cerca. Y delas penas grauissimas que pone, se colige facilmẽte ser pecado mortal, ꝙ los tales no trayan el tal habito. Porque los priua de los beneficios, y dignidades, y de las pensiones: las quales cassa, y extingue luego. Verdad es, que el mismo dize, que fuera de otras penas, incurran estas priuaciones. Por lo qual siendo pena, no obligara en consciencia antes de la condenaciõ, o declaracion juridica del Iuez. Porque la ley penal, conforme a la mas comun sentencia no obliga antes de la sentencia declaratoria del Iuez. Tambien se aduierta, ꝙ conforme al motu proprio tengo por cierto, que es bastante habito Clerical el traer ferreruelo largo, y sombrero, como no aya lechuguilla, y que con esto se cumple con el motu proprio. Esto que digo se entiende de los que no son soldados: porque assi lo dize el mismo motu proprio. Por lo qual por el mismo caso que vno dexa de ser soldado, de los soldados que luego diremos, tiene obligacion de traer habito Clerical para cũplir con la dicha constitucion. Lo que queda dicho del habito Clerical se ha de dezir de la tonsura. Porque de la misma suerte, y con el mismo rigor mãda el Sũmo Põtifice lo vno, que lo otro.

Motus proprius, qui incipit, cum Sacrosanctã Dei Ecclesiam.

Digo lo segundo, que cierta manera de soldados no tienen obligacion de traer habito Clerical, sino que cumplen con traer el habito decente a la milicia. Lo qual se entiende, aunque tengan pensiones, o otros beneficios simples. La razon es, porque el Papa los excepta en el mismo motu proprio. Estos soldados son los ꝗ viuen debaxo de alguna regla aprobada, y canonicamente instituyda: como son las ordenes militares, o tambien los officiales de la Curia Romana, que no se tratan como Clerigos, sino como soldados, conforme a los priuilegios, y dispensaciones concedidas por Pio V. en vna constitucion ꝗ comiença: Sacrosanctũ. Esta manera de soldados excepta el motu proprio. Todos los demas que no traxeren habito Clerical, pecan grauemente por la razon ya dicha.

Digo lo tercero, que no estan obligados a restituyr luego los fructos del beneficio, o pension, hasta la declaracion del Iuez. Ansi lo dize Nauarro enel lugar citado. Porque cõforme al motu proprio no quedã luego priuados de los beneficios, o pensiones, hasta la sentencia del Iuez. Luego antes no tienẽ obligacion de restituyr los fructos de la pension, o del beneficio.

Antes que passemos adelante se ha de dezir algo de la aceptacion de personas enla distribucion de los bienes temporales, y de los officios publicos, y publicas dignidades, como son Corregimientos, y Regimientos.

Quintadecima conclusion. Dar el officio publico al indigno, es pecado mortal muy graue, ora se le dè por election, o por donacion, o por vendicion de qualquiera suerte que sea. Como si el Rey, o la Republica, o otro particular dè graciosamente, o venda vn officio de los tales a vn indigno: lo mismo es de otros officios semejantes, como es ser Iurado, o Alguazil, o Escriuano. Esta conclusion enseña Cayetano, y lo mismo enseña el Padre Maestro Soto, y Aragon, y todos los Doctores. Prueuase, porque el elegir el indigno para semejantes officios, es intrinsecamente malo: porque es contra el biẽ comun, y contra justicia legal, y contra justicia comutatiua. Luego es pecado mortal. Declaremos esto. Si es persona publica la que da el tal officio, como el Rey, o persona semejantes de officio, y de justicia comutatiua, està obligado a dar ministro digno. Porque para esso recibe estipendio de la Republica. Si es persona particular, como vn official publico que quiere passar su officio a otro, como vn Regidor, o Escriuano, està obligado a poner en su lugar otro ministro idoneo, y digno. Y para esto hizo pacto y concierto, por lo menos virtual cõ la misma Republica. Porque dando la Republica estipendio bastãte para el tal ministro, de justicia pide, que le den ministro digno.

Caiet. 2.2. q. 63. ar. 2. Soto. 3. de iust. q. 6. ar. 4. Aragon. 2.2. q. 63. ar. 2. pag. 322.

De lo qual se sigue lo primero, que el que quiere dar algun officio publico a alguno, como vn Regimiẽto, o Escriuania, està obligado a hazer sufficiente diligencia para saber, si es digno. La razon es: porꝗ esta obligado a dar el tal officio publico al digno. Luego obligaciõ tiene de hazer diligẽcia, para saber, si es digno, o no.

Lo segundo se sigue, que el que da el officio publico al indigno, esta obligado de justicia a restituyr todos los daños, y detrimẽtos, que se siguen de auerselo dado. La razon es clara, porꝗ de justicia comutatiua estaua obligado, a no lo dar a hombre indigno, para que no se siguiessẽ semejantes daños. Luego obligado esta a restituyr. De lo qual se dira mas en particular abaxo. Pero es necessario declarar mas en particular, que cosas saen necessarias, para que vno sea digno, y idoneo para estos officios. En lo qual se ha de aduertir, que como son varios, y differẽtes officios, y de diuersa razon, no se puede señalar para todos vna misma dignidad, è idoneidad. Otro officio es el del Regidor, y Iurado, otro el del Corregidor, y otro differẽte el de el Escriuano. Para los Corregidores, Iurados, o officios semejantes son necessarias sciencia cõpetẽte, prudẽcia, destreza en los negocios, fuerça

de

Digitized by Google

de animo, zelo de justicia, y del bien publico. Y la nobleza ayuda grandemẽte a la dignidad, como del Derecho lo prueua Gregorio Lopez. Vno de los grandes daños que ay en la Republica es; q̃ los officios publicos, quales son los dichos, no se den a los hombres nobles, quando son tales. Porque los demas, quando lleuã estos officios por tener hazienda, y dineros, mas atiẽden a boluer a cobrar su hazienda, que no al biẽ publico.

Gre. Lopez. 2. par tit. 9. le. 2. Verfic. nobles omes, & titul. 18. leg. 9. Verf. otre los otros.

La duda es, si es necessario para que vno sea digno de los tales officios, q̃ sea bueno. En esta difficultad el Padre Maestro Soto expressamẽte enseña, que es necessario, que los tales sean buenos en las costumbres. La razon es: porque no podran los tales exercitar bien, y justamẽte los tales officios, sino son ellos buenos, y de buẽnas costumbres. Luego es calidad necessaria en los tales. De suerte, que conforme a la sentẽcia del Maestro Soto, los tales no han de estar en pecado mortal, para ser elegidos.

Sot. lib. 3. de iust. q. 6. ar ticul. 4.

A esta duda se responde, q̃ esto no es necessario hablando del pecado mortal oculto, sino es, que fuesse vn hombre injusto habitualmẽte. De suerte, que si fuesse pecador, y mal hombre publicamẽte, o fuesse injusto de assiento, y q̃ tuuiesse habito de esto, no seria digno para estos officios, que se ordenan al ministrar justicia, y hazer tratar de virtud. Pero si fuesse otro pecado oculto, no queda por esso indigno de estos officios. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas, y los que escriuen sobre el, particularmente Aragon. Tambien lo enseña Cayetano en la Summa, y Fray Manuel Rõdriguez. La razon es: porque puede ser muy bien, que vno sea vicioso, y que con todo esso tenga zelo de la justicia, y del biẽ publico. Luego puede ser digno de los tales officios. Tambien, que estos officios no se ordenan a cosas sagradas, y obras tales, como los beneficios Ecclesiasticos. Luego no es necessario que vno estè sin pecado mortal, para tenerlos. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar: y assi se ha de entender el Padre Maestro Soto.

D. Thom. 2. 2. q. 63. art. 2. Ara. ibidem dub. vn. Caietano. in Sum. Verb. electio. Manu. Rõdri. in sum. c. 207. conclus. 1.

De lo que toca a los demas officios de la Republica, como son Escriuanos, Procuradores, y otros semejantes, es necessario tambien que seã idoneos, y dignos, para que se puedã dar los tales officios. Estos tales deuen tener el saber cõuiniente para sus officios, y destreza, y prudencia, y discrecion en los negocios, y sobre todo el zelo de la justicia, para que no hagan mil injusticias, como las suelen hazer. No han de ser hõbres de malas costũbres publicamẽte, y notoriamente, ni han de ser injustos habitualmẽte. Vna de las razones porque las Republicas estã perdidas, es, porque los ministros de la justicia son de malas costumbres, y injustos de habito, y de assiento: por lo qual no saben guardar justicia en cosa alguna. Los Reyes, y Principes, y Superiores, tienẽ obligacion, so pena de pecado mortal, y de restitucion de daños a reformar esto, y quitar los officios a los tales, y darlos a hõbres dignos, y que justamente exercitẽ sus officios.

Decima sexta conclusion. La Republica es señora absoluta de estos officios. Esta conclusion enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas, en el lugar inmediatamente citado, y la tienen todos los Theologos, y Iuristas. La razon es: porque estos officios, alguno puede tener dominio dellos. Y no ay señor mas comodo de los tales officios, que la Republica. Luego la Republica es la señora de los tales officios. De manera que ay gran differencia entre la Republica espiritual, y ciuil. En la Republica espiritual el poder està principalmẽte en el Principe, que es el Summo Pontifice, y de alli se deriua a lo restante de la Iglesia. Pero en la Republica ciuil principalmente està el dominio, y poder en la Republica, y de alli se deriua a los demas.

La difficultad es, si el Rey es Señor destos officios. La razon de dudar es: porque para la buena gouernacion de la Republica ciuil, no es necessario que el Rey sea Señor de los tales officios, sino basta que tenga poder de dispensarlos. Porque el Summo Pontifice para la buena gouernacion de la Iglesia no tiene dominio de los beneficios, sino tã solamẽte poder de dispẽsar los beneficios. Luego el Rey no es Señor de estos officios. Porque el Rey tã solamente tiene el poder, que es necessario para la buena gouernacion de la Republica. En esta difficultad Adriano tiene, que el Rey no es Señor de los officios seculares, sino despensero. Como el Papa es despensero de los beneficios Ecclesiasticos, ansi tambien el Rey es despensero de los officios seculares: porque es la misma razon. Todos los Doctores dizen, que esta sentencia es bien prouable.

Adri. in 4. in ma. de restit. fol. 32.

A esta duda se responde, ser muy mas prouable, que el Rey es Señor destos officios, aunque no tan absoluto señor, como la Republica. Esta resolucion tiene Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, particularmẽte el Maestro Victoria, y el Maestro Soto, y los Iuristas, Baldo, y otros, particularmente Guillermo Benedicto. Prueuase, porque la Republica dio al Rey, y passo en el Rey todo el poder que ella misma tenia, como se dize en la ley primera. ff. de constitutionibus Principum. Y es assi, que la Republica es señora destos officios, como ya queda determinado. Luego tambien el Rey. Que no sea tan absoluto señor, como la Republica, consta: porque la Republica tiene de si el dominio, y passolo a el Rey, con ciertas limitaciones, y condiciones, que se pusieron al tiempo de hazerle Rey. Luego no es tan absoluto señor.

D. Tho. opusc. 21. ad Duci Brabãt. du. 5. & 6. discip. D. Tho. 2. 2. q. 63. art. 2. & ibi. Vict. Sot. lib. 3. de iust. q. 6 ar tic. 4. Bald. & alij. Leg. Barba. de offi. praetoris. Guiller. in repet. qua tã. Raynuntius de testam.

A la razon de dudar se responde, que aunque sea assi, que absolutamente no era necessario

rio que el Rey tuuiesse dominio destos officios, para la buena gouernació de la Republica: cõ todo esso la Republica le dio el dominio ꝗ tenia. Christo nuestro Señor no dio el tal dominio a la Republica ciuil.

La segunda difficultad es, si los Duques, Condes, y Marqueses en sus lugares, y tierras sean señores destos tales officios. La razon de dudar es, porꝗ el Rey es señor de los tales officios, como queda determinado. Luego lo mismo sera destos señores. Porque el mismo poder tienen ellos en sus tierras, que el Rey en el Reyno.

A esta duda se responde, que estos tales no tienen dominio destos officios, ni son señores de las Escriuanias, ni de los demas officios. Lo mismo se ha de dezir, que los Corregidores no son señores del officio de Tiniente. Esta resolucion tienen todos los Theologos, y Iuristas. De suerte, que los tales meramente son despenseros destos officios. La razon es, porque la Republica tan solamente passo su dominio al Rey, y en el Rey. Luego los de mas inferiores no tienen tal dominio.

A la razon de dudar se responde de lo dicho. Tambien se ha de dezir, que el Rey no es tã absoluto señor, como la Republica: de suerte, que pueda passar el dominio destos officios a otros. Y quando fuera absoluto señor, no se ha de presumir, que quiere passar el dominio de los tales officios a los Duques, Condes, y Marqueses: si no fuesse haziendo particular, y expressa mencion desto. De suerte, que por hazer a vno Duque, o Conde, o Marques, no le da luego el dominio destos officios: pero dale la dispensació, y hazele despensero dellos.

La tercera duda es, si los Duques, Condes, y Marqueses, y otros semejantes, que no son señores de los officios publicos, como queda dicho: si los pueden vender, y si es licito ꝗ los vẽdan. Es la duda, si pueden vender los Regimientos, y Escriuanias de sus lugares, y lo mismo es de todos officios semejantes. La razõ de dudar se toma de la costumbre inmemorial que ay, de que algunos grandes venden los tales officios. Y la tal costũbre inmemorial basta por titulo, y dominio en semejãtes possessiones, como se dize en las Cortes de Madrid del año de mil y quinientos y veynte y ocho. Luego licito es a los tales vender los officios. Esto se confirma, porꝗ es licito al Corrigidor lleuar alguna parte del precio de los otros ministros, como del Alguazil por la execucion que haze. Luego licito es dar el tal officio, poniẽdo pension sobre el. Que lo dicho sea licito, consta del vso, que no lo reprueuã los hombres doctos. En esta difficultad Fray Manuel Rodriguez in Summa, c. 77. conclus. 10. tiene, que estos señores puedan vender estos officios de Escriuanos, porque assi se vsa, y el Rey lo vee, y no contradize.

A esta duda se responde, que estos grandes, y señores no pueden licitamente vender estos officios, ni alquilarlos, poniendo pension sobre ellos. Esta resolucion tienen comunmente los Doctores, particularmente Discipulos de Santo Thomas, y los que escriuen sobre el, y particularmente el Padre Maestro Bañes, y Orellana en vnos escriptos, y Aragon, y Soto. La razon es, porque intrinsecamente es malo vẽder, o alquilar, poniendo pẽsion en lo que no es suyo, ni tiene dominio dellos. Y estos señores no tienen domino destos officios, como queda dicho. Luego no es licito, que los vendan poniendo pension. De esta resolucion se sigue claramente, que estos tales estã obligados a restituyr el precio ꝗ recibieron. Como si vn señor destos vende vna Escriuania, o la alquila poniendole pension, està obligado a restituyr el precio que recibio, como consta de la razon hecha.

Discipu. D. Tho. 2. 2. q. 63. Orell. 2. Banes. dict. art. Aragon pag. 525. y el M. Soto. vbi supra. 26.

A la razon de dudar se responde, que aquella ley hecha en Madrid, no se accepto, quanto al vender estos officios. Esto consta del vso de los Iuezes. Y en las Chancillerias, y Consejos del Rey siempre condenan a los que vendẽ los tales officios, aunque aleguen costumbre inmemorial. A la confirmacion se responde, que el hazer la execucion es officio proprio del Corregidor: y de si no conuiene a los demas ministros, sino es por comission suya. Por lo qual el Corregidor puede cometer su proprio officio a vn ministro inferior, poniendole pension. De lo qual no se sigue, que es licito vender el officio proprio, o las obras proprias del ministro inferior, o alquilarsele poniendole pension.

La quarta difficultad es, de la Republica, o del Rey, que son señores destos officios: si es licito venderlos. En esta difficultad la primera sentencia es de Adriano, el qual dize, que no es licito vender estos officios. Su razon es, porque como queda dicho, este Author tiene, ꝗ el Principe no es señor destos officios. Por lo qual no es licito que el los venda. De la Republica que es señora, no dize cosa alguna. Esta sentencia es prouable. La segunda sentencia es, que el vender estos officios, si se mira metaphysicamente, y especulatiuamente no tiene malicia: pero mirando moralmente, y en la practica, es malo, y muy pernicioso a la Republica. Esta sentẽcia tiene Cayetano, y el Maestro Soto. Pruevase, porque el vender estos officios causa grandissimo detrimento en la Republica. Porꝗ los officios, que se auian de dar por la virtud, y por los meritos, se dan por el dinero: lo qual es causa que los hombres no cuyden de tener meritos, sino alcançar dinero. Y esto es la peste de la Republica. Esto se confirma, porque los derechos ꝗ se deuen a los tales officios, son justos, y moderados, o excessiuos, è injustos. Si son excessiuos, è injustos, ay obligacion de restituyrlos a aquellos, de quiẽ los recibieron. Si son justos, y mode-

Adri. in ad de restitu. fol. 31.

Caietan. in Sum. V. officiorum et lorian ... Sot. lib. 3. de iust. q. ... art. 4. ... ...

moderados. Luego el Principe no puede lleuar nada por el tal officio. Porq los derechos moderados deuẽse de justicia a los officiales: y ansi no se los pueden quitar. La tercera sentencia es de Sancto Thomas, el qual dize dos cosas. La primera es, que no le parece illicito vender estos officios. La segunda es, que no es conueniente el venderlos: porque se siguen grandes detrimentos en la Republica. En esta difficultad hemos de declarar lo que ay de derecho natural, y lo que ay de derecho positiuo.

D. Tho. opusc. 21. ad Ducissam Brabant.

A esta duda digo lo primero. El vẽder estos officios seglares mirado en el ayre, y de su naturaleza, y prescindiendo de algunos accidentes, y circunstancias, no es malo. Esto enseña Sãcto Thomas en el lugar citadõ, y Cayetano en el lugar citado. Esto mismo tiene Syluestro, y los Iuristas, siguiendo a Baldo, y ha se de ver Guillermo Benedicto en el lugar citado. La razon es, porque el tal officio de su naturaleza es tẽporal, y que se puede estimar con precio, como es cosa notoria. Y la Republica, y el Principe tienen dominio destos officios, como queda determinado. Luego de su naturaleza no es malo vẽder estos officios. Esto se confirma, porque los Duques, y Condes, y Marqueses, quando venden los lugares, que tienen jurisdiction, los venden por mayor precio, por razon de la jurisdiction. Luego el officio de juzgar de su naturaleza es vendible: y por consiguiente el vender semejantes officios de si no es malo.

Syl. Ver. dignitas q. 2. & simonia §. 9. Bald. in leg. verba. ff. de Sec. praesc.

Digo lo segundo, que el vender estos officios en el exercicio, y en la practica regular, y comunmente es malo. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado, porque dize, que el vender estos officios, no es cosa conueniente, porque se siguen grandes detrimentos en la Republica. Y lo mismo enseña Cayetano. La razõ es, porque de vender estos officios se siguen grandes detrimentos en la Republica. Porque se sigue, que los hombres ambiciosos auaros, y menos dignos, è idoneos, tengan estos officios: como se vee por la experiencia. Porque los que tienen dineros los tienen.

De lo qual se sigue, que el vender estos officios suena mal. Por lo qual para hazerse bien, y licitamente son necessarias algunas circunstancias, y condiciones. Sancto Thomas en el lugar alegado pone dos. La primera es, que el tal officio se vẽda a hombre digno, y vtil, y prouechoso para el. La segunda es, que se venda por precio moderado, y templado, de tal suerte, que le sea facil al que compra el officio, recuperar el precio sin carga de los Ciudadanos. La tercera condicion se ha de añadir, que para ser licito el vender el tal officio, se ha de hazer la tal venta para socorrer a alguna graue necessidad de la Republica. Con estas condiciones, particularmente con la vltima, el vender estos officios se puede justificar, y hazerse licito. La razon es, porque estos officios son bienes de la comunidad. Luego el precio que se da por ellos se ha de ordenar al comodo, y vtilidad de la Republica. Porque el precio se cõputa por vna misma cosa con la cosa que se vende.

Digo lo tercero, que estando en derecho natural, la persona particular, a quien està aplicado el officio publico, lo puede vender, y alquilar poniendo pension sobre el, auiendo las dos condiciones primeras. Pongo exemplo, en vn Escriuano que tiene vna Escriuania, el qual la puede vẽder, y alquilar, poniẽdole pẽsiõ estãdo en derecho natural. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas en el lugar ya alegado. La razon es, porque estando en derecho natural, el tal officio es vendible, y el que le tiene no està obligado à exercitarlo por si mismo. Luego puedelo vender, y alquilar, poniendole pension.

Digo lo quarto, que estando en derecho comun, y particular de España, està prohibido el vender los officios publicos, que tienen annexa administracion de justicia: pero no esta prohibido el vender otros officios. Esta resolucion tiene dos partes. La primera parte tiene exemplo en el officio del Iuez, y en el officio de Escriuano. Verdad es, que algunos Iuristas enseñã, que tiene verdad en solo el officio del Iuez, y no en otros officios. Pero la verdad es de todos los ministros q̃ administran justicia, aunque sea en el officio de la Escriuania. Esta parte està determinada en el Derecho Ciuil, en el qual Iustiniano Emperador con muchas razones prohibe las tales vẽtas. Y en el derecho particular de España estan prohibidas estas ventas: y ansi dize destos officios. Y los no arrienden, y q̃ los põgan sin renta, y sin precio. De suerte, q̃ por las tales leyes se hã de annular, y cassar las tales vẽdiciones. Esto se cõfirma del vso de los Iuezes. Porq̃ en las Chãcillerias, y Cõsejos de España, siẽpre se condenã las tales ventas. La segũda parte tiene exemplo en las guardas, y en otros officios, que no tienen adjunta administracion de justicia. La razon cõ que se prueua esta parte es, porque no ay ley que diga lo contrario.

In authentico, Vt iudices sine quoquo suffragio fiant. lib. 2. ordinat. regalium. tit. 5. leg. 2. tit. 13. l. 6. tit. 14. l. 16. lib. 7. tit. 2. l. 27. in repertor. pragmaticarum Corell. 5 lib. 7. tit. 1. l. 1.

Digo lo quinto, que estos officios que tienen annexa administracion de justicia, se puedẽ vender con licencia del Rey, auiendo las demas condiciones necessarias. En esto conuienen todos los Doctores. La razõ es clara, porque esto tan solamente esta prohibido por Derecho Ciuil comũ, y por Derecho particular de España. Luego el Rey puede dispensar, y dar licencia, para que se vendan los tales officios. Pero ha se de aduertir, que el que tiene licencia del Rey para passar a otro el officio publico, que tiene annexa administracion de justicia, licitamẽte lo puede passar, como es cosa clara. Pero el que tiene licencia de passar el tal officio, no tiene licencia por el mismo caso de venderle: lo qual

consta

consta del vso. Y tambien, porq̃ differente es la facultad de vender el officio, que de darle. Principalmente, que el venderle es cosa odiosa en el Derecho. Tambien se ha de aduertir, que algunas vezes da el Rey licencia para vender el tal officio, como virtual, è interpretatiuamẽte. El primer caso es: quando el Rey da a vn priuado suyo vno destos officios, como vna Escriuania, sabiendo claramente, que han de vender el tal officio, en el tal caso ay licencia virtual, è interpretatiua de vender el tal officio. El segundo caso es, quando el Rey concede facultad al padre de passar el officio al hijo: en el tal caso el Rey da vna manera de licẽcia virtual, è interpretatiua para cierto genero de vẽta. Y puede el padre passar el officio al hijo cõ esta ley, y cõdicion, q̃ el tal hijo dexe alguna parte de su herencia a los demas hijos. Y este passar el officio cõ esta ley, y cõdicion, es vna manera de venta. De lo dicho se respõde facilmẽte a las razones de las otras sentencias. Y se dira despues mas.

Toda via quedan dos difficultades acerca de esto. La primera es, si las leyes que prohiben el vender estos officios, de tal suerte lo veden, q̃ si vna persona particular q̃ tiene vno destos officios, por auerselo dado el Rey, o vendidoselo, lo buelua a vender sin licencia del Rey, no valga la venta en consciencia. Dixe en cõsciencia, porque en el foro exterior es cosa clara, que no vale. En esto la primera sentencia es, que la tal venta no es valida en consciencia. Esta sentẽcia tiene el Padre Maestro Soto. La razon es, porq̃ si el señor determina a su mayordomo la forma y modo que ha de tener en los contractos, que hiziere en su nombre, sino guarda la tal forma, y modo, no son validos en consciencia. Y la Republica, y el Rey, que son señores destos officios, no quieren que se vendan sin licẽcia del Rey, como consta de las leyes traydas que declaran la voluntad del Rey, y de la Republica. Luego las tales vẽtas, no son validas en cõsciencia. Porq̃ se hazen cõtra la voluntad del verdadero dueño, y señor. Esta sentencia es bien prouable. Para declarar esta duda se ha de aduertir, que la persona particular, a quien esta aplicado el officio, puede tener dominio del, de dos maneras. La primera es absolutamente, sin limitacion, ni condicion alguna. De suerte, que no se lo dio el Rey, o la Republica por algun tiempo, o con algunas condiciones, sin limite. La segunda manera puede tener dominio del tal officio con ciertas limitaciones, y condiciones. Como si se lo diesse la Republica, o el Rey, o se lo vendiesse con esta ley, y condicion, que lo tẽga por su vida tan solamente, y que no lo pueda passar a otro. Y comunmente se dan los officios, o se venden desta manera.

Sot. lib. 3. de iust. q. vlti. arti. 4 ad secundam cõclus. 3.

A esta duda digo lo primero, que la persona particular que vende estos officios, peca mortalmente. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque haze contra las leyes justas, y sanctas, que ya hemos alegado. Luego peca mortalmente.

Digo lo segundo, que si la persona particular tiene absolutamente dominio del officio, y lo vende sin licencia, la tal vendicion es valida en consciencia, y passa dominio del tal officio. Esto se prueua, porq̃ la persona particular tiene verdadero, y perfecto dominio del tal officio. Y por otra parte las leyes aunque prohibẽ la venta, no le hazen inhabil, para passar el dominio del officio, ni para adquirir dominio del precio. Luego en consciencia la tal venta es valida. Esta sentencia es la mas prouable, aũque la contraria tambien tiene prouabilidad. Segun esta sentencia mas prouable se deue aduertir, q̃ la tal venta en el foro exterior, no es valida. Por lo qual el dominio que passa del officio en el otro, es flaco, y que se puede reuocar en el foro exterior. Como dizen algunos del testamẽto, al qual faltan las solemnidades del Derecho, que en consciencia se passa dominio de las cosas que se mandan en el tal testamẽto, pero este dominio es flaco, y que se deue reuocar en el foro exterior.

Digo lo tercero, que si la persona particular tiene dominio del tal officio imperfecto, y con ciertas condiciones, y de la segunda manera, la venta no es valida en cõsciencia, ni se passa verdadero dominio. Declaremoslo con vn exẽplo. El Mayorazgo, que tiene dominio con ciertos limites, y condiciones, no lo puede vender ni passar dominio del. De la misma suerte en nuestro proposito, la tal persona tiene dominio del tal officio, con ciertos limites, y condiciones, y assi no lo puede vender. La razon es, porque el tal officio absolutamente no es suyo, sino cõ ciertas condiciones; y vna es, que no lo pueda vender, ni passar a otro. Luego en consciencia la tal venta no es valida.

A la razon de dudar se ha de responder, en quanto procede cõtra el segundo dicho, que ay gran differencia entre el mayordomo, y la persona particular, a quien esta aplicado el officio absolutamente, y sin limite. El mayordomo no tiene dominio ninguno de los bienes de su amo y señor. Por lo qual si en los cõtractos no guarda la forma que le pone el verdadero señor, no son validos en cõsciencia, porque los cõtractos tienen valor por la voluntad del verdadero señor: pero la persona particular, a quiẽ està aplicado el officio publico de la primera manera, tiene verdadero dominio. Y ansi aunq̃ està prohibida la venta, si vende el tal officio, la venta valida es en consciencia.

La segunda difficultad es, quando la persona particular a la qual està aplicado el officio publico, tiene licencia del Rey para passarlo a otro, pero no para venderle. La duda es, si peca mortalmente vẽdiendole, y estara obligado a restituyr

Digitized by Google

restituyr el precio. Es muy necessario saber la resolucion desta duda. Porque comunmente estos officios se passan desta manera. Primero hazen concierto de passar el officio a otra persona, con condicion que den al que tenia el officio alguna cantidad de dinero. Despues desto pide licēcia al Rey, para passar el officio a otro, y resignarlo en el, no haziendo mencion alguna de la venta. La duda es, si esto es pecado mortal, y ay obligaciō de restituyr el precio. En esta difficultad la primera sentencia es, que si la persona particular tiene licencia del Rey para passar el officio, no le declarādo que ha de ser por vēta, si la tal persona vende el officio peca mortalmente, y está obligado a restituyr el precio q̃ quiē se lo dio. Esta sentēcia tiene el Padre Maestro Soto. La misma sentencia tiene el Padre Maestro Bañes, y la misma tienē otros muchos Doctores. La razon es, porque el vender estos officios justissimamente esta prohibido por las leyes, por los grandes inconuinientes que se siguen; los quales no se siguēn de dar graciosamēte el tal officio. Luego aunque vno tenga licencia del Rey de passar el tal officio, peca mortalmente vendiendole, porque haze contra estas leyes sanctas, y justas, y está obligado a restituyr el precio. Porque deuia de dar el officio de gracia, y lleua dinero por el.

La segunda sentencia es, que en tal caso no peca mortalmente, ni está obligado a restituyr. Esta sentēcia tiene el Maestro Orellana en vnos escriptos sobre la Secūda Secūdæ, y otros Discipulos de Sancto Thomas. La razon de esta sentencia es, porque la tal persona particular tiene licencia del Rey para passar el tal officio a otro. Y que lo passe de gracia, o por venta, no daña nada a la Republica, como el tenga cuydado, de que no se sigua algun detrimento en ella. Y al tercero, a quien vende el officio no se le sigue detrimento ninguno; si se lo da por el justo precio. Luego este tal en tal caso no peca mortalmente, ni está obligado a restituyr.

A esta duda digo lo primero, que ambas sentencias son bien prouables. Lo qual se prueua con la authoridad de los Doctores, que tienen estas sentencias, y con las razones hechas en fauor dellas. Estando en la sentencia del Padre Maestro Soto, que enseña, que en el tal caso la vendicion no es valida, podria auer duda, si el tal contracto assi celebrado sea valido en razō de donacion. Mi parecer es, que no, porque el tal no quiere ni pretende passar el officio, sino es por venta. Luego no vale en razon de donacion. El exemplo puede ser en el que contrahe matrimonio clandestino, el qual no vale ni en razon de desposorio. Porque el no pretendia, sino contraher matrimonio.

Digo lo segundo, que muy mas prouable es vna sentencia media, y es, que en el tal caso la persona particular que passa el officio por venta, peca mortalmente; pero no está obligado a restituyr el precio. Que peque mortalmente consta, porque haze cōtra las leyes justas, y sanctas. Que no estè obligado a restituyr se prueua con la razon hecha por la segūda sentencia. La qual se confirma, porque las leyes ciuiles, que prohiben las tales vētas, no las irritan, ni anullan. Luego validas son en consciencia, y por cōsiguiente no ay obligacion de restituyr el precio, sino fuesse, que el Iuez diesse por nulla la venta en el foro exterior.

A las razones de ambas las sentencias se responde facilmente conforme a lo dicho en el segundo dicho. Pero ha se de aduertir acerca de todo lo dicho de poder vender estos officios, que ningun Rey, ni Principe los puede vender licitamente por un demasiado, y excessiuo precio, que prouablemente crea, que los que compran, han de hazer con ellos tales abusos, que con ellos han de oprimir a sus vassallos, y pues estos officios se ordenan para el bien comū como lo enseña Sancto Thomas, y comunmente los Doctores. Si los venden tienen obligacion de poner vna moderada tassa en sus salarios, para que no excedan, y opriman el pueblo. Assi lo enseña Cayetano, y Soto, y Nauarro, y Cordoua, y Garcia, y Fray Luys Lopez. Verdad es que el precio, y los derechos destos officios algunas vezes los tassan excessiuos a manera de vn tributo honesto para socorrer las necessidades de la Republica. De suerte, que el que compra el tal officio con los derechos que lleua, facilmēte puede sacar el precio del officio, y quedarle el justo estipendio de las obras que haze siruiendo el tal officio.

D. Tho. in opusc. ... ad Du ... Brabāt. q. 1. Ca. in Sum. V. Venalitas Sot. li. 9. de iustit. q. 6. art. 4. ad. 2. Nauarro. in Manu. c. 25. num. 7. Cordo. de ca ... q. 117. Garcia. 1. p. de contract. cap. 18.

Tambien se ha de aduertir, que de todo lo dicho se infiere, que quando vn Regidor renūcia su Regimiento en su hijo el mayor, dexandole en su testamento despues de su muerte, el tal hijo tiene obligacion de traer el valor deste Regimiento a las particiones. Esto enseña Couarruuias, y Cordoua. La razō es, porque el tal Regimiento se puede vender, y estimar con dinero, y oro es, lo q̃ oro vale. Estos mismos Doctores enseñan, que aunque estas partijas no se hagan, sino despues de treynta años, passados de la muerte de su padre, se ha de traer el dicho valor a las partijas, mas no lo que gano entōces por razon del dicho officio, yendo por Procurador a las Cortes.

Fray Luys Lopez. in in Structor. consil. 5. 1. p. a c. 180. p. 794.

Couar. lib. 2. var. cap. 19. num. 6. Cord. de cas. ... q. 1. 4.

Lo tercero se deue aduertir, q̃ esta prohibido el vēder, y comprar por si o por otro el officio de Procurador de Cortes, y el que le vēdiere, queda priuado del, y el que le cōprare queda inhabil para le tener. Esto se determina en vna ley de la nueua compilacion. Nauarro trae vna constitucion de Pio V. la qual castiga con perdimiēto de bienes degradacion, y perdimiēto de officios, aunque sean seculares, y con vltimo suplicio a los que procuran en la Corte

Leg. 7. ti. 7. libro 3. noua Compil. Nauarro in Manu. c. 23. num. 7.

Romana

Digitized by Google

Romana officios, que tienen administracion, y jurisdiction con dinero, o promessa de dinero.

Acerca de esto puede auer vna difficultad de el officio de Procurador de Cortes, si el que le vende, y el que le compra pecan mortalmente: y si el que le vende tiene obligació de restituyr el precio que recibio por el. Esto es muy necessario saberlo, porque es muy ordinario el vso desto. En tiempo de Cortes, quando a vn Regidor se cabẽ las Cortes, y no tiene gusto de yr a ellas conciertase en secreto con otro Regidor de darle el tal officio por vn tanto. La duda es, si es pecado mortal, y la venta no es valida, de suerte, que tiene obligacion el que vẽdio el officio de restituyr el precio. La resolucion desta difficultad se puede colegir facilmente de lo q̃ queda dicho de las Escriuanias, quando se venden sin licencia, y contra la ley.

A esta duda digo lo primero, que el que vende el tal officio, y el que le compra pecan mortalmente. La razon es, porque hazen cõtra vna ley justa, y sancta. Verdad es, que quãto al quedar el que le vende priuado del officio de Procurador de Cortes, y el que le compra inhabil, para el no se incurre luego, hasta que aya sentẽcia por lo menos declaratoria del delicto. Porque quanto a esto, es ley penal, q̃ no obliga antes de la sentencia del Iuez. De suerte, que el que compro el tal officio, licitamente lo puede exercitar hasta que le condenen.

Digo lo segundo, que es prouable, que el q̃ vendio està obligado a restituyr el precio, antes que aya sentencia del Iuez: pero mas prouable me parece lo contrario, lo qual todo consta de lo dicho de la Escriuania.

Lo vltimo se ha de aduertir, que los Obispos, q̃ tienen jurisdiction seglar, y quanto a ella no reconocen superior en la tierra, puedẽ muy bien, y licitamente vẽder los officios q̃ le tocã, segun aquella razon. Esto enseñan comunmẽte los Doctores, particularmente el Maestro Aragon. La razon es, porque estos tales tienẽ potestad Regia. Esta conclusion se entiende auiendo las condiciones, que arriba pusimos, particularmente la necessidad de la Republica. Pero si estos tales tienen potestad secular sugeta al Rey, como los demas grandes del Reyno, ha se de dezir lo q̃ queda dicho de los demas grãdes, q̃ es muy mas prouable, y casi cierto, que no los pueden vender. Y los Obispos hã de tener mayor cuydado de no vẽder los tales officios, por q̃ fuera de los incõueniẽtes q̃ platicamos de los demas señores, se seguiria escandalo en particular de los Obispos, q̃ professan tanta perfectiõ. Quanto a los officios de la jurisdiction Ecclesiastica, como la Notaria, y otros semejãtes, cierta cosa es que no los pueden vender los Obispos. Porque se llegan grandemente a las cosas espirituales. Y los tales officios han de tener derechos, y estipẽdios muy moderados, como se determina en muchos decretos del Concilio Tridentino. Esto determina el Padre Maestro Aragon en el lugar citado, y lo trae el Padre Fray Manuel Rodriguez. Particularmẽte han de tener atenciõ los Obispos de no arrendar el officio de la Fiscalia: porque esto es en grã perjuyzio, y detrimẽto de la Republica, como lo dize el mismo Fray Manuel Rodriguez, trayendolo de Cayetano, Soto, y Nauarro, y Salzedo. La razon es, porque si el tal officio se vende, o arriẽda, para rescatar el precio inuentara el tal Fiscal millones de pleytos: lo qual es en gran detrimẽto, y perjuyzio de la Republica. Por lo qual, ni los que arriendan los tales officios, ni otros por ellos los pueden exercitar. Es en tanto grado verdad, que aunque tengan concession para ello de la Sede Apostolica, se ha de tener, y juzgar por subrepticia, como parece que se dize en el Concilio Tridentino.

Arago. 2.2. q. 63. artic. 2. fol. 326.

Con. Tride. sess. 7. ca. reforma.

Manu. Rodri. in Sum. ca. 76. conclus. 2

Cai. in Sum. v. officium Venalitas. Sot. li. 9. de iusti. q. 6. art. 4. ad. Nauarr. in Man. cap. num. 7. Sal. in pract. crimi. ca. 4. par. 12.

La quinta difficultad principal es, de la Republica, y de los Reyes, y señores: si estan obligados a distribuyr estos officios, segun la forma de justicia distributiua, de suerte, que esten obligados a elegir al mas digno, y sea pecado mortal, y de aceptacion de personas elegir el digno dexando el mas digno. Esta difficultad tiene lugar, quando la Republica, o el Rey, no los venden, por alguna graue necessidad, que quando los venden, no corre esta duda. En esta difficultad Cayetano dize tres cosas. La primera es, q̃ no vee obligacion de pecado mortal, de elegir para estos officios el mas digno, sino que basta elegir el digno, dexando el mas digno.

Con. Triden. sess. 24. c. 12. de reform.

Cai. in Sum. ver. electio.

Dize lo segundo, que las electiones, que se hazen en las comunidades seglares de sus proprios officios, se han de hazer en los Ciudadanos, segun las leyes de justicia distributiua. Dize lo tercero, que el que da el voto contra justicia distributiua, peca mortalmente: si no es que se escuse por la imperfectiõ de la obra. De suerte, que en el primer dicho significa, no ser pecado mortal de aceptacion de personas, elegir el digno, dexando al mas digno. Esta sentencia tiene algunos fundamentos. El primero es, porque el Rey, y la Republica son señores destos officios, como queda determinado. Luego no es pecado mortal de aceptacion de personas, no dar estos officios a los mas dignos. Porque los bienes proprios, no es necessario distribuyrlos, conforme a las leyes de justicia distributiua. El segundo fundamento, se toma del vso, porque estos officios no siempre se dan a los mas dignos, como es cosa notoria. El vltimo fundamento es, porque estos officios no estan instituydos como premios de la virtud, sino por ser necessarios para la Republica, como se vee en la Escriuania, en el Regimiẽto, y en el Corregimiento. Luego los tales officios no ay obligacion de distribuyrlos, conforme a las leyes de justicia distributiua.

A esta

Digitized by Google

A esta duda digo lo primero, quando la election a estos officios, o destos officios se haze por votos, y el que ha de ser elegido para el tal officio, necessariamente ha de ser parte, o Ciudadano de la Republica, cuyo es el officio, es pecado mortal de aceptacion de personas no elegir al mas digno, aunque los electores sean señores de los officios. El exemplo es, quando los Regidores eligen los ministros de la Republica, o los lugares eligen los Alcaldes. Esto tienen comunmente los Discipulos de Sancto Thomas, y los que escriuẽ sobre el, particularmẽte Bañes, y Aragon, y tienelo Cayetano en el segũdo y tercer dicho, y Soto. Prueuase, porq̃ en los beneficios, y dignidades Ecclesiasticas es pecado mortal de aceptacion de personas, no elegir al mas digno, como queda resuelto en lo passado. Luego lo mismo sera destos officios, y dignidades. Porque es la misma razon. Esto se confirma, porque aunque estos officios principalmente se instituyan por el bien publico, y por la publica necessidad: pero secũdariamente se ordenan al bien de los mismos Ciudadanos. Luego, quando se cumple con el bien comun, tambien se ha de tener atenciõ a la dignidad, y meritos de los Ciudadanos. Esto se confirma lo segundo, porq̃ en el modo de proceder por votos se declara, que se distribuye bien comun, y por otra parte se distribuye en los Ciudadanos, y partes de la Republica. Luego ha se de guardar la forma de la justicia distributiua.

D. Tho. 2. 2. q. 63. art. 2. ...in. c. 305. Arago. 323. ...or. lib. 3. de ...st. q. Gitt. ...tic. 4.

Digo lo segundo, el supremo Principe, y los demas señores, y otros qualesquier electores, estan obligados sopena de pecado mortal a elegir el mas digno para estos officios, particularmente quando el que ha de ser electo ha de ser Ciudadano de la Republica. Y si no eligen el mas digno, pecan mortalmente por lo menos pecado de aceptacion de personas. Dixe por lo menos, porque tambien pecan cõtra justicia comutatiua, por el pacto, y concierto q̃ ay por lo menos virtual entre la Republica, y ellos. Esta cõclusion enseñan todos los Doctores citados por el dicho precediẽte. Prueuase, porque estos officios publicos son bienes comunes de la Republica, ordenados secundariamente al biẽ y vtilidad de los Ciudadanos. Luego obligaciõ ay sopena de pecado mortal de distribuyrse, cõforme a las leyes de justicia distributiua. De lo qual se sigue, q̃ el Presidente, y los demas q̃ tienen por officio elegir para estos officios publicos, y para Oydores, tienẽ obligaciõ a proueer los mas dignos; sopena de pecado mortal por las mismas razones. Las quales todas se confirmã porque los beneficios Ecclesiasticos siẽpre se han de dar a los mas dignos, como queda resuelto. Luego lo mismo se ha de dezir de estos officios publicos. Porque es la misma razon, y los mismos incõuiniẽtes se siguen de no elegir los mas dignos en vn caso, que en otro. Pero advirtiase, que han de elegir los mas dignos, que pudieren auer moralmente, y haziendo la diligencia humana. Esto supuesto se ha de responder a los fundamentos de la cõtraria sentencia.

Al primer fundamento se responde, q̃ estos officios son bienes publicos, y comunes, que los ha de aplicar el Rey, y la Republica a los Ciudadanos particulares. Por lo qual aũque los distribuyan los que son señores destos officios, los han de distribuyr conforme a las leyes de justicia distributiua.

Al segundo fundamento se responde, que aunque los Reyes no siempre prouean los mas dignos, para estos officios, pero hazen diligẽcia humana, para saber quales son los mas dignos, y darles los officios. Si no hiziessen esta diligencia por si, o por terceros, y no pretẽdiessen dar los officios a los mas dignos, el tal vso seria pecado mortal, sino fuesse que el excesso fuesse poco, que entonces seria venial.

Al tercer fundamento se responde facilmente, que los tales officios principalmẽte se ordenan al bien, y necessidad de la Republica, pero tambien como secundariamente se ordenan al bien, y vtilidad de los mismos Ciudadanos.

Acerca desto mismo toda via quedã dos difficultades. La primera es, quando la election se haze por votos, pero el que ha de ser elegido no es necessario que sea parte de la tal Republica, si en el tal caso sera pecado de aceptaciõ de personas no elegir el mas digno. Como si en vna Republica se elegiesse algun official de la tal Republica por votos: pero el elegido no ha de ser de aquella Ciudad, o de aquella Republica. El exemplo claro era en la election, que hazen los Estudiantes para Cathedratico: la qual se haze por votos: pero no es necessario, que el q̃ ha de ser elegido, sea parte de la tal Republica. Pero desto diremos de proposito mas abaxo. En esta difficultad algunos Doctores enseñan, q̃ quãdo el q̃ ha de ser elegido no es necessario q̃ sea dela misma Republica, ni parte della, no es pecado mortal, ni aceptaciõ de personas, no elegir al mas digno. Esta sentencia tiene Cayetano, el qual habla apartando el juramento a vna parte, y el pacto, y concierto por lo menos virtual. Esta misma sentencia tienen otros Doctores. Toda la razon en que se funda esta sentencia es, porque estos officios en este caso no se dan al Ciudadano, o al que es parte de la Ciudad. Luego no pertenece a la justicia distributiua repartir estos bienes. Porq̃ la justicia distributiua, el bien comun reparte, y diuide por las partes de la comunidad: y por consiguiente no sera pecado de aceptacion de personas no dar estos officios a los mas dignos.

La segunda sentencia es contraria a esta, que es pecado de aceptacion de personas. Esta sentencia tiene el Maestro Bañes en el lugar citado, y el Maestro Orellana en vnos escriptos sobre

Digitized by Google

el mismo articulo. La razon desta sentencia es, porque los tales officios se distribuyen por votos, y por otra parte el bien que distribuye es comun a aquellos, entre los quales se ha de hazer la election, como es cosa notoria. Luego obligacion ay de distribuyr los tales officios, conforme a las leyes de justicia distributiua, y por consiguiente sera pecado de aceptacion de personas, no elegir al mas digno.

A esta duda digo lo primero ser certissimo, que en el tal caso los electores estan obligados sopena de pecado mortal de fidelidad, y pacto por lo menos virtual de elegir al mas digno, cõforme a las leyes de justicia distributiua. Y sino eligen al mas digno, pecan mortalmente contra justicia comutatiua, por el pacto virtual que tienen hecho. Y si juran de elegir al mas digno, como en hecho de verdad lo juran los Estudiantes en la election del Cathedratico, pecan mortalmente, y son perjuros, y sacrilegos contra el juramento. En esto conuienen todos los Doctores, y Cayetano bien mirado no dize lo contrario. Porque solamẽte habla del pecado de aceptacion de personas. La razon es, porque los tales electores han hecho pacto, por lo menos virtual, de elegir al mas digno.

Digo lo segundo, que es prouable, que los tales electores no pecan pecado de aceptacion de personas, pero muy mas prouable es lo contrario, è yo lo tẽgo por cierto. La primera parte se prueua con la authoridad de los Doctores, que tienen la tal sentencia, y cõ la razon hecha en su fauor. La segunda parte se prueua con la authoridad de los Doctores, que la tienen, y cõ la razon hecha por la segũda sentẽcia, q̃ es muy mas prouable. En lo que toca a los Estudiantes no tiene difficultad ninguna, porque ninguno puede ser opositor, sino es que sea parte de la Vniuersidad. Porque ha de estar matriculado, y encorporado en ella, como consta de los estatutos particularmente de la Vniuersidad de Salamanca. De la razon de la segunda sentencia se responde facilmente a la razon de la primera.

La segunda duda es, quando la election no se haze por votos, y el que ha de ser electo para el tal officio, no es necessario q̃ sea parte de la tal Republica. El exemplo es en las electiones, o nõbramientos, que haze el Rey, o el Presidente, nombrando Oydores, o Corregidores. La duda es, si ay obligacion de elegir al mas digno, y si sera pecado de aceptacion de personas no elegir al mas digno. En esta difficultad algunos Maestros han querido enseñar, que no sera pecado mortal de aceptacion de personas, no elegir al mas digno. Pero dizen q̃ sera pecado venial, y muy graue no elegir al mas digno. Desta manera escusan al Rey, y al Presidẽte de pecado mortal quando no eligen al mas digno. La razõ desta sentencia es, porque el Rey, o Presidente en el tal caso no distribuye algun bien comun en las partes de aquella Republica, o Ciudad.

La segunda sentencia es, que en el tal caso peca pecado mortal de aceptacion de personas, no elegiendo el mas digno, y juntamẽte peca contra el pacto, y concierto virtual, y contra la fidelidad deuida a la Republica. La razon es, porque distribuye algun bien comun para todos aquellos, en los quales se distribuye.

A esta duda digo lo primero, que en el tal caso està obligado de justicia comutatiua por el pacto, y concierto virtual, como diximos en la duda passada.

Digo lo segundo, ser prouable, que el Rey en el tal caso no peca pecado de aceptacion de personas: pero muy mas prouable es lo contrario, y para mi es cierto, como queda resuelto, y determinado en la duda passada.

Decima septima conclusion. La aceptacion de personas tiene lugar en la reuerencia, y honra, que se haze. Esta cõclusion enseña Sãcto Thomas, y todos sus Discipulos, particularmẽte Bañes, y Aragõ, y el Maestro Soto. La razõ es, porque la honra es bien comun que se ha de distribuyr conforme a los meritos, y a la dignidad, y excellẽcia de las personas. Luego en esto puede auer pecado de aceptacion de personas. De lo qual se sigue, q̃ honrar al rico, por ser rico, es pecado de aceptacion de personas. Como lo dize Sanctiago en su Canonica. La razon es, porq̃ no es sufficiente causa de la honra las riquezas, como lo dize Syluestro, y Conrado, y Cayetano. Pero aduiertase, que honrar al rico que tiene por sus riquezas lugar mas alto en la Republica, o porque las riquezas son instrumẽto de la virtud, no es pecado de aceptacion de personas, como lo tiene Cayetano. Ni tampoco sera pecado honrarle por las riquezas tansolamẽte, en caso que parezca no deuerse a otro la hõra, ni hazersele injuria. La razõ es, porque en este caso no se haze cosa alguna contra la justicia distributiua. Y como por la moyor parte la materia de la injusticia q̃ se haze, dando honra a los ricos por su riqueza, sea materia leue, no sera pecado mortal la aceptacion de personas: sino tan solamente pecado venial. Tambien se ha de aduertir, que no es pecado hazer algunas hõras a los ricos, como es quitarles la gorra, y humillarse delante dellos en reconocimiento de sus riquezas, porq̃ esto es vrbanidad, como lo dize el Maestro Medina. Tambien se sigue, que quãdo en las honras deuidas, que es preferido el indigno, ay pecado de aceptaciõ de personas. La razõ es, porque no se da lo deuido a cada vno. Por lo qual el que en alguna comunidad da el lugar a alguno, que no se le deue segun su calidad, dandose por respecto ageno de la honra, peca pecado de aceptacion de personas.

D. Tho. 2.2. q. 63. art. 3. quaestione 8. articulo 7. quaestion. artic. 1. Bañ. & Aragon. Soto. lib. 3. de iust. q. 6. art. 4. Iacob. 2. Syl. Conr. de contract. q. Caiet. Caiet. opusc. Med. 2.2. quaest. 7. artic. 3.

Decima octaua conclusion. En los publicos assientos, y honras se comete derechamente pecado de aceptacion de personas. Esta conclusiõ

es

Digitized by Google

es comun entre todos los Doctores. La razon es, porque en estos asientos, y honras a cada vno se le deue de justicia la honra, y lugar, segũ la proporcion de su dignidad en orden al otro. Luego quando no se le da la tal honra, sera pecado de aceptacion de personas contra justicia distributiua. Y puede ser que alguna vez sea pecado contra justicia comutatiua. Como si a vno le niegan la honra, o el lugar, al qual tiene ya adquirido derecho.

La difficultad es, si en las honras particulares puede auer pecado de aceptacion de personas. En esta difficultad Cayetano en el articulo citado enseña, que aunque es verdad, que en las honras publicas, y comunes puede auer aceptacion de personas; pero no en las particulares. Pero puede auer otro pecado, que es inurbanidad, o inobseruancia. La razon es, porque en las cosas graciosas, no ay aceptacion de personas. Porque la aceptacion de personas presupone alguna razon de justicia, y de deuda: y la persona particular no deue de justicia dar la tal honra particular, sino meramente de gracia. Luego no se comete pecado de aceptacion de personas. Otros Doctores tienen lo contrario. La razon destos Authores es, porq̃ semejantes honores se deuen de justicia, conforme al vso comun de los hombres. Lo qual se vee claramẽte, porque para vengarse vno de algun agrauio que le han hecho, suele no hazer comedimento, ni quitar la gorra, ni hablar al que se la quita, y le habla.

A esta duda digo lo primero, que puede auer pecado mortal contra justicia comutatiua en estas honras particulares. Esto se conuence con la razon hecha por la segunda sentẽcia. Porque al que me saluda segun el vso de los hõbres, se le deue de justicia comutatiua el responder con semejante salutacion. Luego pecado mortal sera contra justicia comutatiua, no boluer a saludarle.

Digo lo segundo, prouable cosa es, que no ay aceptacion de personas en estas honras particular: pero mas prouable es lo contrario. Esto se prueua, quanto a la primera parte, con la authoridad de Cayetano, y con la razon hecha en su fauor. Segũ esta sentencia se ha de dezir, que el que no da el deuido honor particular, peca contra justicia comutatiua; pero no contra distributiua, porque la persona particular no es distribuydora del bien comun, sino tan solamente quita la honra, que ya se le deue al tal, conforme al vso comun de los hombres. La segunda parte se prueua de la authoridad de los Doctores que la tienen, y con la razon hecha en su fauor. De suerte, que la persona particular es como distribuydora deste bien comun, que es dar la honra a cada vno, conforme a la proporcion de su dignidad. De lo qual se responde a la razon de Cayetano.

De lo qual se sigue, que es pecado de aceptacion de personas, dar el honor que procede de la interior estimacion de la persona, que es honrada, a los pecadores. La razon es, porque la tal hõra de su naturaleza se deue a la virtud, y el tal no tiene virtud ninguna, por la qual se le deua la honra. Luego es pecado de aceptacion de personas. Esto se entiende, quando se le da la honra, como a persona particular. Porque si se la diessen por tener tal estado, que representa virtud, o tiene estado della, estamos obligados a reuerenciarlos, aunque sean pecadores. Desta manera se deue honra a los padres, a los Principes, y Prelados, y a los ancianos, y tambien se deue a los que tienen riquezas.

Decima nona conclusion. En los juyzios, y sentencias de los Iuezes puede auer pecado de aceptacion de personas. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, y los q̃ escriuen sobre él, particularmẽte el Maestro Bañes, y el Maestro Aragon, y el Maestro Soto, y el Padre Fray Manuel Rodriguez. Prueuase lo primero de vna regla del Derecho, que lo dize expressamente. La razon es, porque la sentencia del Iuez es deuida de justicia a las partes cõforme a sus meritos, y es como vn bien comun. Luego dar la tal sentencia no teniendo atencion a los meritos, sino a otras cosas extrinsecas, es aceptacion de personas. De suerte, q̃ deuemos considerar, que el Iuez es como distribuydor de la sentencia, que es vn bien comun, la qual ha de aplicar segun la forma de la justicia distributiua, dando a cada vno conforme a sus meritos. Y si no lo haze es pecado de aceptacion de personas contra justicia distributiua.

D. Thō. 2.2. q.63. art. 4. Ban. & Aragon ibidem. Sot. lib. 3 de iust. q. 6. artic. 3. Manu. Rodri. in Sum. c. 6. con. 1. c. de reg. iur. in 6. reg. 12.

La primera difficultad es, si puede auer pecado de aceptacion de personas en el Iuez, en aquellas cosas que se dexã al aluedrio del Iuez, como son prolongar los terminos de la prouança, o restringirlos, o oyr la causa en el dia de fiesta, o no la oyr. En esta difficultad Soto enseña, que quando la justicia es dudosa de ambas partes, no es pecado ninguno anteponer vna parte a otra en las cosas que son graciosas. Y pone exemplo en el restringir, o prolõgar los terminos. Verdad es, que pone vna excepciõ, sino es, que se siga escandalo, o daño a la otra parte. Como si el prorogar los terminos de la prouança la otra parte haga mayores gastos, o sino es que el Iuez venda aquel beneficio gracioso. La razon con que se prueua, que no es aceptacion de personas es, porque la aceptacion de personas tiene lugar en las cosas deuidas de justicia distributiua. Y estas cosas son graciosas, porque se dexã al aluedrio del Iuez. Luego no ay aceptacion de personas.

Sot. Chif. de tertiã prouĩc. in 3. conclus.

Para declaracion desta difficultad se deue aduertir, que las cosas que por la ley se dexã al aluedrio del Iuez son en dos maneras. La primera manera es, q̃ se hazẽ en fauor, y gracia del mismo Iuez,

mo Iuez, como es q̃ no estè obligado a oyr causas y pleytos en dia de fiesta, y estas son del todo graciosas. Otras cosas ay q̃ se cometen al aluedrio del Iuez, no por hazerle gracia ni fauor, sino porque la ley no podia proueer en todos los casos singulares, ni podia poner regla igual para todos los casos. Por lo qual lo dexa a la prudencia, y equidad del Iuez, para que quãdo viere que cumple, haga esto, o lo otro, y prorogue los terminos de la prouança, o los acorte. Y estas cosas no son meramente graciosas.

A esta duda digo lo primero, que en las cosas primeras, el Iuez no comete pecado de aceptacion de personas, inclinando en fauor del amigo, y no de la otra parte. La razon es, porque estas cosas son del todo graciosas, y no deuidas a la parte, y concedidas en fauor, y gracia del Iuez. Luego no es pecado de aceptacion de personas.

Digo lo segundo, en las cosas de la segunda manera ay aceptacion de personas, si el Iuez por sola la amistad, o por otra razõ estraña a la causa alargue, o acorte los terminos. Este dicho se entiẽde no solamente quando de alargar los terminos en fauor del amigo se sigue daño a la otra parte, porque haze mayores gastos, o se cãsa de esperar, y de gastar, y desiste del pleyto, sino tambien, quando, aunque no aya nada desto, el Iuez por hazer gracia, y fauor a su amigo, cõcede estas cosas, q̃ estã cometidas a su equidad, entonces ay aceptacion de personas. Esto es cõtra el Maestro Soto, pero tienen lo grauissimos Authores, como son el Maestro Bañes, y el Maestro Orellana. La razon es, porque aquello es bien comun deuido de justicia a las partes, segun los meritos de la causa. Y el Iuez es ministro publico, y como distribuydor. Luego pecado sera de aceptacion de personas cõceder esto por razon de la amistad.

Bañ. loc. cita to p. 311.

A la razon de dudar se responde facilmente, que estas cosas de la segunda manera no son graciosas, sino deuidas de justicia, aunque se dexan al aluedrio, y equidad del Iuez.

Otras difficultades se suelen tratar aqui pertenecientes a los Iuezes. Como es, si deuen seguir los testimonios mas prouables, y si estan obligados a seguir la opinion mas prouable: pero desto dirase abaxo, quando tratemos de los Iuezes.

La segunda difficultad es, de los Principes, que perdonã a vn reo la pena deuida, y no a los demas, siendo culpados en vn mismo delicto, si comete el pecado de aceptacion de personas. La razon de dudar es, porque esto es libre, y voluntario al Rey. Luego no puede auer pecado de aceptacion de personas.

A esta duda se responde, que concurriendo las mismas circunstancias en los delinquentes, ay aceptacion de personas. La razõ es, porque esto no es del todo gracioso, sino es deuido de vna equidad natural. Esto se comete al Principe no en gracia, y fauor suyo, sino para que lo mire, porq̃ la ley no lo puede determinar en particular. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar. Por la misma razon pecan los Prelados dispensando con vno, y no con otro, auiendo las mismas causas para dispensar.

Vigesima conclusion. En poner tributos, y otras cosas semejantes entre los Ciudadanos, puede auer aceptacion de personas. En esto cõuienen todos los Discipulos de Sãcto Thomas, en los lugares citados. La razon es, porque los tales tributos, y cargas se han de poner segun la forma de justicia distributiua. De suerte, que bien assi como los bienes publicos, y las honras se han de distribuyr conforme a las leyes de justicia distributiua, ansi tambien las cargas publicas, y los tributos. Luego en no poner estos tributos, y cargas, conforme a las leyes de justicia distributiua, puede auer aceptaciõ de personas. Para declaracion desto es necessario declarar lo que pertenece a estos tributos, y cargas. De lo qual se ha de ver el Maestro Soto, y Cayetano, y Syluestro. Para declaraciõ desto se ha de aduertir, que a tres differencias se pueden reduzir todos los generos de tributos. La primera es que se llama censo. Y en este proposito no se llama censo lo que comunmente suelen llamar censo, si no es vna manera de pension, que se paga al Principe en reconocimiento de subjection, del qual preguntaron a Christo, si era licito dar el tributo a Cesar. Esta manera, y genero de tributo significa soberuia, y gran tyrannia, y ansi no se vsa entre los Principes Christianos. La segũda manera de tributos es, que se paga al Principe para su sustẽtaciõ, y para que guarde la paz de la Republica, y pagasele de alguna tierra, o viña. Y este tributo se llama en España pecho, y pechar. La tercera manera de tributo se llama, portazgo, que es vna manera de pension, que se paga por las mercadurias que se venden, o q̃ se sacan deste Reyno, y las passan a otro, o las traen de otro a este, o de vn lugar a otro, para venderlas, o cambiarlas. A esta manera de tributo se reduzen otros, de los quales hazen mencion los Sumistas, como son aduana, y alcauala, y otras semejantes maneras de tributos.

Sot. lib. 3. de iust. q. 6. ar. loc. Cita. Caiet. ver. vectigal. Sylues. Gabella.

Lo segundo se ha de aduertir, que para justificar estos tributos, son necessarias cinco condiciones. La primera condicion es, que põga el tal tributo el q̃ tiene legitima authoridad. Tienen authoridad para poner tributos el Papa, el Concilio, el Emperador, y el Rey, y los Señores que no reconocen Superior en lo tẽporal, y la costumbre antigua, y inmemorial. En nombre de Concilio se entiende el Cõcilio General, y debaxo de nombre de Rey se entiendẽ las Republicas, que no reconocẽ Señor en la tierra, como es la Republica de Venecia. Esto se determina en el Derecho. Si alguno, sin legitima authoridad

C. super quibusdam § Verbo in sufic.

ridad pone nueuos tributos, o augmenta los antiguos, incurre descomunion del Papa, y peca mortalmente. Esta descomunion està en la Bula de la Cena del Señor, de la qual se ha de ver Cayetano que la declara muy bien. Aduiertase, que muchas Ciudades, y Pueblos, y Señores temporales, que reconocen Superior, pueden poner tributos por la costumbre antigua, y inmemorial, y no la auiendo, pecan mortalmente, è incurren descomunion, y estan obligados a restitucion, poniendolos, y pidiendolos.

ci. 9. excō. q. 71.

La segunda condicion es, la causa final del tributo, que sea justa, y que redunde en bien, y vtilidad de la Republica. De suerte, que los tributos, o se ordenen a tal fin, que sea vtil a la Republica, para que los bienes de la Republica se conseruen, o los Principes mismos se sustenten decentemente, y conforme a su estado, y no hā de pretender enriquecerse, o hazer otros gastos impertinentes. De suerte, que no se ha de poner el tributo por el bien particular del Principe, saluo si no tiene cō que sustentar su estado suffi cientemente. Porque esto tambien redunda en bien, y vtilidad de la misma Republica. Pero aduiertase, que los tributos han de ser proporcionados con la causa final, porque se ponen. Porque si la causa es pequeña, y el tributo es grāde, sera injusto, quāto a aquello en que excediere. Si la causa pide diez mil ducados de tributo, y sacan cien mil ducados, todo aquello que excede, es injusto, y tiene obligacion de restituyrlo. Esto se determina en el Derecho. La razon es, porque si es necessaria la tal causa, tambien sera necessario que el tributo se ponga proporcionado con la causa.

c. quia plerique, de immunit. Ecclesiarum.

La tercera condicion es, que el vso de los tales tributos sea tambien justo, esto es, que se gaste en aquellas cosas, por lasquales se pone. Declaremos lo por exēplo. Ponese el tributo para reedificar el muro, o hazer vna puente, el tal tributo se ha de gastar en estas cosas. En cessando la tal necessidad, ha de cessar el tributo. La razō es, porque la razon de justificar el tal tributo fue aquella necessidad. Luego en ella se ha de gastar, y en cessando, ha de cessar, hablādo de si. De lo qual se sigue, que es injusto el tributo, q̃ se llama portazgo, el qual se puso al principio para hazer alguna puēte, y despues de hecha la puēte toda via perseuera, y si se cae no se buelue a edificar de lo que se coge del tal tributo, sino que se pone nueuo tributo. Todo esto se entiende hablando de si. Porque puede sobreuenir otra nueua causa razonable, de tal suerte, q̃ cessando la primera necessidad, toda via perseueren los tributos. Pongo exemplo, si despues de juntos los tributos para hazer el muro, o la puente, sobreuiniesse otra mayor necessidad en la Republica, podria muy bien el Principe, sin nueuo consentimiento de la Republica gastar el tal tributo en aquella tan vrgente necessidad.

Lo mismo se ha de dezir, si la cantidad del dinero que se ha cogido para edificar la puēte, ò el muro, excediesse la tal necessidad, podria muy bien el Principe gastar el excesso en otra necessidad de la Republica. Porque entonces ay virtual, è interpretatiua voluntad de la Republica. Lo mismo se ha de dezir, si ay muy frequentes guerras, o los derechos antiguos del Rey no bastan para sustentar decentemente la casa Real. En el tal caso podrā los tributos antiguos que estauā puestos por semejātes necessidades perseuerar, aūque cessen las tales necessidades, porque ha sobreuenido otra necessidad. Y ansi perseuera en España el tributo, que se llama alcauala. Si es ansi, que las tales necessidades las aya, de suerte, que no se puedan suplir, sino es pidiēdo tan rigurosamēte este tributo de la alcauala, no pertenece al Theologo determinarlo. Lo q̃ es cierto en Theologia es, que si estas necessidades del Rey, y del Reyno no se pueden suplir de otra manera, justissimo es el tributo que se pide con tanto rigor. Si se puede suplir de otra suerte, no es justo. Pero esto el Rey, y los Consejeros suyos lo han de juzgar, si es ansi, y han de dar cuenta a Dios supremo Iuez.

La quarta condicion es, q̃ la materia, sobre la qual se pone el tributo, sea justa, y decente. Deuese aduertir, q̃ no se ha de poner el tributo sobre qualesquier cosas, sino, tan solamente sobre aquellas q̃ se traen para negociar con ellas. Pero sobre aquellas cosas que se traē para sus propios vsos, està vedado en el Derecho el poner tributos y pone pena de muerte al q̃ le pidiere. Lo mismo se ha de dezir, que no se puede poner tributo de aquellas cosas q̃ se traē para sembrar, o para el mismo fisco: como se dize en el Derecho. Por lo qual el que pidiesse tributo de estas cosas incurriria la descomunion [illegible]pal, q̃ ya hemos dicho. Verdad es, que cierto [illegible]buto, que se llama pecho, se pone sobre los fructos de la tierra. Por lo qual el tal tributo ha de ser muy moderado. Lo vno, porque de los fructos de la tierra se pagan los diezmos. Lo otro, porq̃ muchos estan libres del tal tributo: como son los Hidalgos. Deuese aduertir con Cayetano, que si fuere tan grande la necessidad de la Republica, que no se pueda remediar, si no es poniendo tributo sobre aquellas cosas que se traen para sus proprios vsos, en el tal caso sera licito poner el tal tributo. Porq̃ la ley natural dicta, q̃ las partes se deuē poner à peligro por el todo.

L. Vniuersi. C. de Vectigal.

Cai. Verb. Vectigal.

La quinta condicion es, que se guarde la justa forma en el poner de los tributos. Lo vno, porq̃ los tributos hā de tener proporciō cō las haziēdas de los particulares. Por lo qual sera injusto el grāde tributo, q̃ se pone estādo los vassallos pobres, y necessitados. Ansi lo tiene Aragon, y F. Luys Lopez. El qual cuēta ocho causas, por lasquales se puede poner el tributo. Por lo qual deuen aduertir los Consejeros del Rey, que

Arag. 2. 2. q. 62. art. 3. p. 112.

Luys Lopez, in instru. consc. par. 2. cap. 59.

Digitized by Google

que quando se pone algun gran tributo, han de tener atencion a la necessidad, y pobreza de los vassallos. Porque esto importa para el bien del Reyno, y consiguientemente para el bien del mismo Rey. Porque si se acaban, y pierden los vassallos, es necessario se acabe, y destruya el Reyno, y el mismo Rey. Por lo qual los tributos, en la forma han de tener proporcion con las haziendas de los vassallos. Lo segundo, se han de poner segun la forma de justicia distributiua. De suerte, que assi como los bienes, y honras, se han de distribuyr en cierta proporcion, segun los meritos de los Ciudadanos: assi tambien es necessario, que los tributos, y cargas publicas, se distribuyan en cierta proporcion. De suerte, que no carguen mas sobre vno, que sobre otro, segun su proporcion. Porque seria pecado de aceptacion de personas. Acerca desto ay vna duda de vn tributo muy vsado, que se llama sisa, si es justo. La razõ de dudar es, porque el tal tributo carga mucho mas sobre los pobres, que sobre los ricos. Porque el tal tributo, se pone de ordinario sobre el vino, y sobre la carne, y sobre otras cosas semejãtes, y los pobres tienẽ mas necessidad de comprar estas cosas, que no los ricos. Porque los ricos tienen las de suyo, y los pobres no: luego el tal tributo no es justo. Por esta razon Castro de lege pœnali, lib. 1. cap. 5. dize, que este tributo es injusto. Y el Maestro Fray Martin de Ledesma dize lo mismo en el Quarto, question decima octaua, artic. 2. dub. 10.

A esta duda se responde, que el tal tributo es muy odioso, y para justificarse son necessarias muchas circunstancias, con las quales se justifica, como lo dize Medina, de restitutio. quæstione. 15. Nauarra de restitutione, libro. 3. capitulo primero, à numero. 235. Lo primero, no se ha de poner, si no es por alguna singular necessidad de la Republica, que no se puede suplir ni remediar de otra manera. Lo segundo, se ha de poner por vn breue tiempo. Lo tercero, se ha de poner en vna cãtidad muy pequeña, que sea como imperceptible, y que la sientan los que compran. Lo vltimo, se ha de poner sobre las cosas mas comunes; de tal suerte, que la carga cayga ygualmente sobre todos, como es sobre la carne, y sobre el vino. Desta manera sera licito el tal tributo, de lo qual se ha de ver Cayetano. Y assi se responde a la razon de dudar en contrario.

Caiet. Ver. Vectigal.

A esta quinta condicion se pueden reduzir algunas libertades, y exempciones de tributos de algunas personas, que meritamente se libran y eximen de los tales tributos. Porque assi como la forma de justicia distributiua es, q̃ las hõras se distribuyan a aquellos a quien se deuen, conforme a sus dignidades, assi tambien las cargas publicas se hã de poner a aquellos que mas conuienen que las lleuen. Por esta razon meritamente son libres destos tributos y cargas los Nobles, y Caualleros, y esto por el biẽ de la Republica. Porque los tales defienden la Republica, no solamente de los enemigos estraños, sino tambiẽ del vulgo que suele ser rebelde, y duro. Si los Nobles igualmente lleuassen los tributos, como lo lleua el vulgo, tambien se rebelarian cõtra el Rey. Tambien meritamente son exemptos destos tributos los Ecclesiasticos: porq̃ estã diputados y consagrados para el culto diuino. Esto se determina en el Derecho, en el qual se descomulgã los que piden estos tributos, o los hazẽ pedir a personas Ecclesiasticas: de las quales descomuniones se ha de ver Cayetano. Hase de aduertir, que estas descomuniones se han de entender de los tributos ordinarios, como consta del mismo Derecho. Pero no se han de entender de algũ tributo particular, que se pusiesse por alguna necessidad comũ para todos. Pongo exemplo. Si se offreciesse necessidad de algun tributo particular para alguna fuente, o para el edificio de alguna puente.

Ca. aduersus, de cẽsibus, in 6. & quanquam de immunitate Ecclesiarum. Cai. V. excõmunicat. c. 39. & 40.

Es la duda, si en este caso los Ecclesiasticos estã obligados a pagar este tributo. En esta difficultad la comun sentencia es, que no estan obligados los Ecclesiasticos a pagar el tal tributo. De lo qual se ha de ver Syluestro.

Syl. V. immunitas. 1. §. Panor. in c. immunitate de immunitate Ecclesiast.

A esta duda respõde muy bien Panormitano con distinction. La vtilidad, o necessidad de poner el tal tributo de dos maneras puede pertenecer a los Ecclesiasticos. La primera es, remotamẽte, y como indirectamente, y con vna manera de consequencia. Porque la vtilidad, o necessidad pertenece a toda la comunidad, y por consiguiente les toca a las personas Ecclesiasticas. El exẽplo es, en el edificio de la puente, o en el hazer la fuente. En este caso no estan obligados a pagar el tributo, sino es q̃ el Obispo, y el Clero libremente consienta, y consultando primero el Summo Pontifice, y teniendo licencia y facultad del: como se determina en el Derecho. Y si fuesse tan grande la necessidad, y tambien la pobreza de los seglares, que no pudiessen sin escandalo, y peligro acudir al Papa, en el tal caso bastaria la deliberaciõ del Obispo, y del Clero. La segunda manera es, quando la tal necessidad toca a los mismos Ecclesiasticos, como derechamente, y proximamẽte. El exemplo es, si la langosta destruyesse los campos, donde tienen tierras los Clerigos, o lleuan diezmos. En el tal caso, para socorrer a estas necessidades, estã obligados los Clerigos, y Ecclesiasticos a pagar estos tributos. Pero ha se de hazer cõ consentimiẽto del Obispo. Porque los Iuezes seglares, no los pueden compeler a pagar los tributos. En estas necessidades, en las quales los Ecclesiasticos estan obligados a pagar tributos, ninguno se ha de eximir, aunque sea noble. Esto supuesto.

Cap. aduersus de immunitate Ecclesiarum.

Vigesima prima conclusion. Todas las vezes que faltare alguna de las condiciones puestas,

stas, y como estan explicadas, el tributo es injusto, y no obliga en consciencia. Esto enseña Syluestro. Prueuase con las razones hechas, è insinuadas en la declaració de las condiciones. De lo dicho en esta conclusion se declara muy bien lo que se dize en el capitulo quamquam, que estos tributos, y cargas, meritamente se condená, hablando lo regular, y comun, en el Derecho Canonico, y Ciuil. Porque es difficultosa cosa, que se hallen juntas todas estas condiciones.

Syl. verbo. gabela. 3.

Cap. quamquam de censibus in 6.

Vigesima segunda cóclusion. Los ministros que cobran los tributos, que saben ciertamẽte q̃ el tributo es injusto, pecan mortalmẽte cõtra justicia comutatiua, y estan obligados a restitucion. Esto enseñan todos los Doctores, particularmente Discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es clara, porq̃ estos tales concurren a la injusticia tomãdo lo ageno. Esto se confirma, porque los Soldados q̃ peleã, sabiẽdo que la guerra es injusta, pecan mortalmente contra justicia comutatiua, y estan obligados a restituyr los daños. Luego lo mismo sera en nuestro proposito. Porque es la misma razon.

La duda es, si a los ministros que cogen el tributo no les consta de la injusticia del tal tributo, sino que dudan, si es justo el tributo, si podran con buena cõsciencia pedir el tributo. La razon de dudar es, porque si no estan ciertos que el tributo es justo, ponense a peligro de hazer injusticia. Luego no puedẽ en ninguna manera pedir el tributo.

A esta duda se responde, que sera licito a los tales ministros pedir el tributo, si lo hazen por mandado del Principe, y no de otra suerte. En esta resolució cõuienẽ todos los Doctores, particularmẽte los Discipulos de S. Thomas en el lugar citado. La razon es, porq̃ es comũ y muy vsado prouerbio de los Theologos, q̃ en cosa de duda, la obediencia del Prelado, y Superior, escusa al subdito. Esto se cõfirma, porq̃ en caso de duda el subdito mandandoselo su Principe, puede muy bien pelear. Luego lo mismo sera en caso de duda de los tales ministros.

A la razon de dudar se ha de responder, que en el tal caso, la obediencia del Prelado, y Superior haze ciertos a los ministros, que lo pueden pedir. Verdad es, que el Rey, y el Principe no podran en el tal caso pedir el tributo, sino que pecara mortalmente, y estara obligado a restituyr. Porque el es la causa principal que pone el tributo: y ansi esta obligado a aueriguar primero, si el tributo es justo, o no.

Vigesima tercia conclusion. Quando falta la quinta condicion en estos tributos, hablando de si, tan solamente se peca contra la justicia distributiua. La razon es, porque a la justicia distributiua pertenece distribuyr los bienes publicos, y los tributos, y cargas publicas, segun la proporcion de los Ciudadanos entre si. Y quando falta esta quinta condicion, no se guarda esta forma, como es cosa notoria. Luego en el tal caso pecase contra la virtud de la justicia distributiua.

Desta conclusion se sigue lo primero, que si el Principe quiere libertar a alguno destos tributos por hazerle gracia, o por venta, y cõpra, como quando se compran las hidalguias, en el tal caso la parte del tributo que auia de pagar el tal Ciudadano, no se ha de cargar a lo restante del pueblo. Porq̃ si de gracia lo haze libre del tributo, es perdonarle la parte del tributo q̃ deuia, y si compro la hidalguia, ya recibio el Rey en el precio la parte del tributo q̃ deuia aquel Ciudadano. Luego no puede cargar aquella parte de tributo en los demas. Tambien que el Rey, y Principe por hazer gracia, y liberalidad con vnos, no puede cargar demasiado los otros.

Lo segundo se sigue, que es injusticia grande prouar la hidalguia con falsos testigos. La razõ es, porque fuera de que los testigos son perjuros, y el los haze perjurar: la parte del tributo que el auia de pagar, carga sobre lo restante del pueblo. Por lo qual el tal que assi prueua la hidalguia, como los testigos con que la prueua, estan obligados a pagar aquella parte de tributo que el deuia, y hazer, de suerte, que aquella parte de tributo no cargue sobre los demas.

Vigesima quarta cõclusion. Los Gouernadores de la Republica pecan mortalmente poniẽdo injustos tributos en ella, y tienen obligaciõ de restituyr. Como los Regidores, o otros semejantes Gouernadores. En esta conclusion conuienen todos los Theologos en el lugar citado, particularmente se ha de ver F. Manuel Rodriguez. La razon es, porq̃ ellos son causa de este daño injusto q̃ se da en la Republica. Luego pecan mortalmente, y estan obligados a restituyr.

Man. Rod. in Sũ. c. 72. conclus. 4.

La difficultad es, en cierto caso, el qual es, q̃ en el Consistorio la mayor parte del conuiene firmemente, y han votado, q̃ se ponga el tal tributo injusto. Los que se siguen, viẽdo que ya ay Consistorio, y que se ha de poner el tal tributo votan lo mismo. La duda es, si estos vltimos pecan mortalmente, y estan obligados a restituyr. La razõ de dudar es, porque estos tales no son causa de que se ponga este tributo. Porque ya auia causa efficaz del tributo, que es la mayor parte. Luego estos tales vltimos no pecan mortalmente, ni estan obligados a restitucion. La misma difficultad es, de vna Republica perfecta, que puede poner tributo. En esta difficultad el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar inmediatamente citado enseña, q̃ estos tales no estan obligados a restitucion. Mueuese por la razon de dudar. Cordoua enseña, q̃ estos tales pecan mortalmente, y estan obligados a restitucion. La razon es, porque estos vltimos son cõcausas, con los primeros de aquel daño que se da a la Republica. Luego pecan mortalmente, y estan obligados a restitucion.

Cord. de cas. lib. 4. 195.

Digitized by Google

A esta duda digo lo primero, que estos vltimos pecaron mortalmente, y contra justicia. En esto han de conuenir todos los Doctores. La razon es, porque por lo menos, consienten en la injusticia que se haze a la Republica, votãdo el tributo injusto. Luego pecan mortalmente contra justicia. Tambien, que aunque la injusticia del tributo se auia de poner en execuciõ, cõ todo esso estos tales estã obligados de officio proprio a boluer por la justicia: porq̃ para esso son Regidores, o Gouernadores de la Republica. Luego pecã mortalmẽte votando el injusto tributo, y el pecado es cõtra su proprio officio, y contra justicia: aunq̃ en hecho de verdad estos tales no ayan sido la causa efficaz del daño.

Digo lo segundo, que si estos que votaron a la postre, votando lo que era justicia pudieron impedir el daño, y que no se pusiesse el tal tributo, pecan mortalmente contra justicia, y estã obligados a restituyr, si votã lo que voto la mayor parte. Declaremos esto, la mayor parte ha votado el tributo q̃ es injusto. Los vltimos sabẽ muy bien, que si ellos votan en contrario, la mayor parte no se atreuera a poner en execucion el tributo: en el tal caso si los vltimos votassen con los primeros, pecarian mortalmente, y estarian obligados a restitucion. En esto cõuienẽ todos los Doctores: y en esto manifiestamẽte tiene verdad la sentencia de Cordoua. La razõ es, porque en el tal caso los vltimos votando lo q̃ los primeros, son causa efficaz del daño, y del injusto tributo. Luego pecã mortalmẽte, y estã obligados a restituyr. Digo lo tercero, que quãdo se ha de seguir efficazmẽte el daño, y ponerse el tributo injusto, aunque ellos voten lo contrario, si votan lo que los primeros, mas prouable me parece que no tienen obligaciõ de restituyr. Porque la razon de dudar me parece q̃ tiene grã fuerça, para conuencer esto. Y a la razon hecha en fauor de Cordoua, se ha de dezir, que estos q̃ votã a la postre, no son concausas efficaces del daño. Porq̃ aunq̃ votẽ lo cõtrario, se ha de seguir el daño. De lo dicho, y resuelto en esta difficultad se puede tomar luz para otras muchas cosas q̃ passan en los Cõsistorios, y en las Republicas.

De lo dicho se colige quan grauemente pecan contra justicia los Procuradores de Cortes, que votan algun tributo injusto, y que estã obligados a restituyr, si son concausa efficaz del daño, conforme a lo que queda dicho.

La segũda difficultad es; destos mismos Regidores, o Gouernadores de las Republicas, si estã obligados a assistir a los Regimiẽtos, quãdo ay alguna difficultad en ellos. Suele muchas vezes acõtecer, el llamar a Regimiẽto para alguna cosa difficultosa, y q̃ les parece injusta: como para cõceder alguna cosa, o algũ tributo injusto. Ellos por respectos humanos, no se atreuẽ a negar lo q̃ se pide en Regimiẽto temiẽdo obligaciõ de negarlo: y para cũplir cõ el mũdo dexã de yr a Regimiẽto, y por no yr al Regimiẽto, dexã de votar, y sale lo q̃ es injusto, o el tributo injusto. La duda es, si en el tal caso pecã mortalmẽte, y estã obligados a restituyr. La razõ de dudar es, porque estos tales no parece que son causa de la tal injusticia, o del tributo injusto, porque no votaron. Luego no pecaron mortalmente, ni estan obligados a restituyr.

A esta duda digo lo primero, q̃ si la tal injusticia, o tributo injusto auia de salir de Regimiẽto, assi como assi: porq̃ era la mayor parte los q̃ estauan determinados de votar aquello, los q̃ se quedarõ en casa, entẽdiẽdo, y sabiẽdo ciertamẽte esto, no estã obligados a restituciõ. La razon es, porq̃ no fueron causa del tal daño efficazmẽte. Luego no tienẽ obligaciõ de restitucion. En lo q̃ toca a pecar mortalmente por no yr a Regimiẽto, en el tal caso me parece muy aparẽte cosa, q̃ no es pecado mortal, supuesto, q̃ entiende, que el tal negocio esta hecho efficazmente, y que ellos no han de ser parte para impedirlo.

Digo lo segũdo, q̃ si el negocio no esta hecho, sino q̃ puedẽ impedir cõ sus votos la injusticia, tienẽ obligaciõ, sopena de pecado mortal, y obligaciõ de restituciõ de yr al Regimiẽto, y votar lo q̃ es justo, y razõ: y no cũplẽ cõ no yr al Regimiento. La razõ es, porque los tales de su proprio officio, y de justicia comutatiua tienẽ obligaciõ a esto. Porq̃ para esso son Regidores y tienẽ la hõra, y authoridad de Regidores en la Republica, y otros fauores, y aũ interesses en ella. De suerte, q̃ no se escusan en tal caso callando. Antes el callar en el tal caso es perniciosso, y injusto. Y desto se responde facilmente a la razon de dudar.

Toda via q̃da difficultad, si los tales Regidores estan obligado a hazer este officio como lo hemos pintado, aũq̃ aya algũ peligro de algũ daño. Suele acõtecer en algunas Republicas, q̃ a los Regidores los suelẽ amenazar, para q̃ vengã en lo q̃ pretẽden los de la Corte. La difficultad es, si no obstante esto tienẽ obligaciõ de yr a Regimiẽto, y votar por lo que entiendẽ ser justicia.

A esta duda se responde, que estan obligados sopena de pecado mortal, y obligacion de restitucion, a yr a Cõsistorio, y votar lo que fuere justicia, y razon. Porque esto tienen de officio, y es obligacion de justicia que tienen a hazer su officio fielmente.

Vigesima quinta cõclusion. Si el tributo puesto por el Rey, o por el que tiene authoridad, tiene causas justas, y es bueno, y tolerable, estan los subditos en consciencia obligados a pagarlo si lo dize la ley del tributo: y esto aunque no se lo pidan. Esta conclusion es contra Henrico, y contra la Suma Angelica. Los quales tienen, q̃ no ay obligacion de pagar estos tributos antes que los pidan. Porque tienẽ por opinion, q̃ las leyes de los tributos son penales que no obligã antes

Henric. q. 22. Ang. § degẽ.

antes de la sentencia del Iuez. Pero nuestra cõclusion es comun entre todos los Theologos, que tienen, que en el tal caso ay obligacion de pagar el tributo si es tal, y si no lo pagan tienen obligacion de restitucion. Esto enseña S. Thomas, y todos los sus Discipulos, y entre ellos el P. M. Soto, y otros muchos, y Aragon, y los Iuristas. La razon es, porque las leyes obligan en consciencia quanto a aquello, que mandan antes de la sentẽcia del Iuez: aunque no obligã a la pena hasta que aya sentencia del Iuez. Y es assi, q̃ estos tributos ya dichos son justos. Luego obligan en consciencia antes de la sentencia del Iuez. Esto se confirma, porque los fieles tienen obligaciõ de pagar los diezmos, antes que se los pidan: y sino lo hazen estan obligados a restitucion, por mandarse por vna ley Ecclesiastica justa y sancta. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Porque es la misma razon.

D. Thom. opusc. 20. de regim. princip. lib. 1. ca. 12. & lib. 3. c. 5. & 11. ad Rom. ca. 13. lect. 1. Arago. 2. 2. q. 62. art. 3. col. 233.

Acerca desta conclusion es la primera duda, quando no es cierto, que el tributo es justo: sino q̃ ay duda razonable por ambas partes de la justicia del tributo, si aura obligacion en cõsciencia de pagarle so pena de restitucion. La razon de dudar es, porque en cosa de duda el subdito possee el tributo, que ha de pagar al Rey. Luego no tiene obligacion de restitucion.

1 A esta duda digo lo primero, que si el tributo es antiguo, y recibido por la costũbre por bueno, y justo, aunque aya agora duda, ay obligaciõ de pagarlo en consciencia, y so pena de restitucion. El caso es, que pudo acontecer, q̃ vn tributo antiguo al principio q̃ se puso, se tuuo por bueno, y justo, y esto recibido por tal, y despues de algunos dias, o de muchos dias, se començo a dudar, y razonablemẽte de la justicia del tal tributo, o porque se variaron las cosas, o porque se aduirtieron de nueuo. En el tal caso ay obligaciõ de pagar el tributo. Esta resoluciõ tiene Castro, y Fray Manuel Rodriguez, que se ha de entender desta manera. La razon es, porq̃ en tal caso el Rey possee el tal tributo: y en caso de duda mejor es la cõdicion del que possee. Luego ay obligacion de pagar el tal tributo. Esta misma sentencia tiene Aragon en el lugar citado.

Castr. de leg. penal. lib. 1. cap. 10. Manu. Rod. ca. 72. conclus. 2.

2 Digo lo segundo. Si el tributo es nueuo, y se comiença poner de nueuo, si se duda de su justicia, no estan obligados los Ciudadanos ja pagarle. Esta sentencia tiene Gabriel, y Medina, y Aragon, y Fray Manuel Rodriguez. La razon es, porque en caso de duda, mejor es la condicion del que possee. Y los Ciudadanos en el tal caso estan en la possession. Esto se confirma, porque los tributos en el Derecho siempre se presumen injustos, sino consta de lo cõtrario. Y contra esto no haze lo que comunmente se dize, que en las dudas se ha de presumir por la sentencia, y mandato del superior: porque esto se entiende quando no se trata del interes del Rey.

Gabri. in 4. d. 15. q. 5. ar. 2. Medi. q. 13. Aragon, & Manu. Rod. vbi supra. Cap. quam quã de censibus in 6.

De lo qual se sigue, que quando el tributo antiguo se augmenta de nueuo, y se duda de la justicia del augmento, no estan obligados los Ciudadanos a pagar el tal tributo, quãto al augmento. Porque se duda de la justicia del augmẽto, y el Principe no esta en la possession, quanto a aquel excesso. A la razon de dudar se responde de lo dicho.

La segunda duda es, si ay obligacion en cõsciencia de pagar los tributos que ponen los Principes, y Reyes antes que los pidan, de suerte, que si no los pagan esten obligados a restitucion. La razon de dudar es, porque parece cosa grauissima, y difficultosa el pagar estos tributos antes que los pidan. Luego no obligã en consciencia antes que se pidan. Particularmente esto tiene mas difficultad en la alcauala, en la qual se pide de diez vno. Porque es muy graue cosa pagar de diez vno. Luego por lo menos no obliga antes de la condenacion del Iuez. En esta difficultad el Maestro Soto enseña, que quãdo se venden cosas de poco precio, no estan obligados los que venden a buscar los Alcaualeros, o Arrendadores, sino basta pagar la tal alcauala, quando la piden, sino fuesse que vsassen de fraude, y dolo, ocultandose para que no se la pidan. De suerte, que en la sentencia deste Doctor, en lo que toca al alcauala se ha de vsar de esta moderacion. El Maestro Aragon enseña contra el Maestro Soto, y con algunas razones friuolas le impugna: como es facil de ver en el mismo Author.

Sot. lib. 3. de iust. q. 6. articu. 7. & lib. 4. q. 6. artic. 4.

Arag. loco citat. pa. 234.

A esta duda digo lo primero, quando ay costumbre de que los tales tributos no se paguen, si no los piden, particularmẽte de lo que toca al alcauala, el que passa por su camino derecho cõ sus mercadurias, o las vende sin fraude, y sin engaño, y no ay Alcaualero que los pida, no està obligado a restituyr sino los paga. Pero si viene el Alcaualero, o Arrendador, y le pregunta si ha vendido las tales mercadurias, està obligado a dezir la verdad, y no lo puede esconder: y sera perjuro si le toman juramento, y no dize la verdad. La razon es, porque la costumbre en el tal caso tiene fuerça de ley, y es declaradora de la ley. Lo qual se entiende de la costumbre que es tan recibida, que lo saben todos que esta recibida. Porque si la costumbre no es tal, no tiene fuerça de ley, ni puede declarar la ley. Tambiẽ es necessario, q̃ el Principe formal, o interpretatiuamente aya aprouado la tal costũbre: lo qual tendra verdad, quando sabiendo que lo hazen assi, no castiga a los tales.

Digo lo segundo, que quando el tributo es justo, y razonable no ay duda ninguna, sino que ay obligacion de pagarlo antes de la condenacion del Iuez, como lo dize Aragon, y tambien lo enseña muy bien el Padre Maestro Bañes. La razõ es clara, porque el tal tributo se le deue al Principe de justicia conmutatiua, y no es ley penal

Bañes 2. 2. q. 62. art. 3. pag. 217.

penal como es coſa notoria. Luego ay obligacion de pagar el tal tributo antes de la condenacion del Iuez. De eſto no ay difficultad. Toda la difficultad es, ſi la alcauala pedida con todo el rigor y de diez vno ſea graue carga el pagarla, antes que la pidan, o ſi baſta para ſu juſtificacion que aya obligacion de pagar quando la pidieren. De ſuerte, que con eſta limitacion ſea juſto tributo, y no ſea tan peſado, como parece que lo ſignifica el Padre Maeſtro Soto.

A eſto digo lo tercero. En lo que toca a las alcaualas, que es muy aparente, y prouable, que el que vende ſus mercadurias con buena fe, ſin fraude, ni engaño en ocultar lo que vende, ſi a caſo no lo vee el Alcaualero, o Arrendador, no tiene obligacion de pagar el tal tributo. Eſto enſeña abſolutamente el M. Bañes en el lugar citado, y el Padre Maeſtro Soto acude a eſto en las mercadurias ordinarias, y que no ſon en grã cãtidad. La razon es, porque el tal tributo lleuando de diez vno, parece que ſeria intolerable, ſi obligaſſe a que los miſmos q̃ venden, anduuieſſen a buſcar el Alcaualero. Pero ha ſe de aduertir, que ſi vſo de algun fraude, ó engaño en ocultar las mercadurias, y la venta para que no lo ſupieſſe el Alcaualero, tiene obligacion de reſtituyr el tal tributo, como lo enſeñan los Doctores citados. Tambien ſe ha de aduertir, que a mi no me parece mal, ſino muy bien la limitacion del Padre M. Soto, que eſto ſe entienda en las ventas ordinarias quando ſe venden coſas que ſon de poco momento, o que no ſon de mucho momento. Porque ſi ſe vendieſſen algunas coſas de mucho momento, tengo por cierto, que auria obligacion de pagar la tal alcauala. Porque de otra manera ſe defraudaria el tributo en gran cantidad. En el tal caſo no obligaria yo a pagar en cõſciencia el tal tributo de diez vno, ſino de treynta vno, o vna coſa anſi. Porque de eſta manera, me parece que ſeria juſtificado el tributo. De ſuerte, que en las compras, y vẽtas ordinarias, que no ſon de mucho precio, el tributo no es peſado, ni ſe juſtifica con eſta limitaciõ, que ſe pida el tal tributo. Pero en las coſas de mucha importancia ſe podria juſtificar cõ la limitacion ya dicha. Y eſto ſignifica el Padre Maeſtro Soto. Porque ſiempre en Eſpaña el tributo de diez vno, há parecido riguroſo, ſino es con algunas limitaciones. De lo qual ſe ſigue, q̃ vna ley ciento y veynte, que ay en el quaderno de las alcaualas, que manda, que el que vende alguna coſa dentro de quinze dias, manifieſte la venta al Alcaualero, no eſta recebida en Eſpaña, ni ſe vſa. Porque es muy aſpera ley.

Digo lo quarto, que es muy prouable, que el que con fraude, y dolo eſcondio, o oculto la venta, ſi ſe paſſan dos años no ay obligacion de reſtitucion. Eſto enſeña el Padre Maeſtro Bañes en el lugar citado, y enſeñalo por coſa cierta, y aueriguada. Porque vna ley ciẽto y veynte y nueue del miſmo quaderno le pone al Alcaualero termino de dos años, dentro de los quales pueda pedir el tal tributo. Y en ciertas mercadurias, que no ſe venden delante de Eſcriuano, ſe le determina tiẽpo de dos meſes, dentro del qual pueda pedir los tales tributos. Luego los que venden con eſta condicion, eſtan obligados a pagar el tributo. En eſte dicho ſolamente dixe ſer prouable eſto: porque eſtas leyes ſe pueden entender en el foro exterior. De ſuerte, que ſi huuo fraude, y engaño en el ocultar la venta, paſſado aquel tiempo, no le pueden pedir en el foro exterior. Pero que el foro de la conſciencia tambien es prouable que aura obligacion a reſtituyr. El exemplo es, en la venta, en la qual no ay engaño. Vltra dimidium iuſti precij, que no lo pueden pedir en el foro exterior: pero aunque no ſea tanto el engaño ay obligacion de reſtituyr en el foro de la conſciencia.

Digo lo quinto, que comun, y ordinariamente, en los lugares de los ſeñores ſujetos al Rey, y que ſon vaſſallos ſuyos, los que vſan de fraude, y engaño, no eſtan obligados a reſtituyr el tal tributo. Antes no es fraude ni engaño ſino cautela. Eſto enſeña el Maeſtro Bañes en el lugar citado, y es muy prouable. La razon es: porq̃ eſtos ſeñores regular y comunmente tienen mayor rigor en cobrar los tributos, que no el Rey. Lo qual es clariſsima injuſticia. Porque no tienen ellos mayor poder para pedir los tributos, que el Rey que ſe los concedio, digo comunmente: porque algunos ſeñores no piden los tributos de las alcaualas con mayor rigor que el Rey. Por lo qual a eſtos tales ſe les han de pagar con las miſmas condiciones, que al Rey.

Digo lo vltimo de lo que toca a los portazgos, que el que con buena fe paſſa ſus mercadurias de vn Reyno, a otro, ſino ay quien le pida el portazgo, no eſta obligado a pagarlo. El exẽplo es ſi paſſa por ſu camino ordinario como ſe ſuelẽ paſſar los demas. Eſto enſeña Bañes, y le ſiguen muchos Thomiſtas en el miſmo lugar. La razon es: porque el tal tributo es juſto, y no peſado con eſtas condiciones, como queda dicho de la alcauala. Pero aduiertaſe, que ſi cõ engaño, y fraude paſſando por caminos extraordinarios ocultan el paſſar las mercadurias, eſtan obligados a pagar el tal tributo, como queda dicho de la alcauala. Eſto entiendo yo de las mercadurias ordinarias, porque ſi fueſſen coſas grãdes, aunque ſe paſſaſſe ſin engaño, y fraude, me parece, que auria alguna obligacion de pagar el tributo con alguna moderacion, como queda dicho del alcauala. De lo q̃ toca a los miniſtros del tal tributo, quando diſsimulan por algun precio, ſi eſtan obligados a reſtituyr, y lo miſmo los que pagan, diraſe abaxo en la materia de reſtitucion.

De lo

Digitized by Google

De lo qual se sigue, que ay obligacion de pagar alcauala de las cosas menudas que se vendē: como son cosas que valē dos, o tres reales. Esta doctrina parece contra el Maestro Soto. El qual dize, que no fue la intencion de el legislador obligar a pagar alcauala de cosas tan menudas: como es vna gallina que vende vn pobre labrador. Pero este corolario se colige de lo dicho, y se ha de entender conforme a lo dicho, que ay obligacion de pagar alcauala de esto: y que la intencion de el legislador fue esta. La razon esta clara, porque se venden muchas cosas por menudo, y sino se pagasse alcauala de ellas, perderse hia grandissima cantidad deste tributo. De suerte, que aunq̄ cada cosa por si sea poca cantidad: pero todo junto haze vna gran cantidad. Esto enseña Aragon, y otros modernos. La tercera duda es: si ay obligacion de pagar alcauala, quando no va adelante la venta de vna casa. Es el caso. Dos mercaderes hazen vn contracto de compra y venta, y despues de hecho el contracto arrepientense y deshazenle: la duda es, si se deue alcauala de esta compra, y venta. La razō de dudar es: porque en realidad de verdad, fue verdadera compra y venta. Luego ay obligaciō de pagar alcauala.

...li. 3. de Iust. q. 6. ...

A esta duda se responde, que en el tal caso, no ay obligacion de pagar alcauala, quando la cosa vendida no se ha entregado al comprador, ni el cōprador ha pagado el precio. Esta resolucion tiene Fray Luys Lopez, y Nauarro, y Fray Manuel Rodriguez. La razon es, porque la ley que obliga a pagar las alcaualas en razon de la venta, es ley odiosa. Luego ha se de restringir, y limitar, q̄ se entienda, quando la venta es cōsumada, y perfecta. De lo qual se respōde facilmente a la razon de dudar, diziendo, que la tal venta, y el tal contracto no es consumado, y perfecto. Por lo qual no se deue alcauala de el tal contracto de venta.

...uys Lopez in instructio... par. 2. ... 1. Naua. ... 3. de resti... ... Man. ... odr. in Sū. ... 73. con... clus. 3.

La quarta duda es, quando se vende la cosa al fiado, y se entrega al comprador, de suerte q̄ corre por el: en el tal caso, es la duda, si ay obligacion de pagar la alcauala. La razon de dudar es: porque en el caso passado no ay obligacion de pagar alcauala por no ser consumada la venta. Luego tampoco aura obligacion de pagar alcauala en este caso: porque tampoco esta consumada y perfecta la venta.

A esta duda se responde, que en este caso se deue alcauala, y se puede pedir. Esto enseña F. Manuel Rodriguez en el lugar citado, y tambien otros Doctores. La razon es: porque en el tal caso ya la venta esta prefecta, y consumada. Porque aquella es la naturaleza de el vēder al fiado. Luego deuese alcauala en este caso.

A la razō de dudar se responde, que ay gran differencia entre el caso de la duda passada, y este. Porque en el passado no se haze entrega de la cosa; por lo qual la venta no es perfecta: y tampoco se hizo entrega de el precio. Pero en este caso la venta es perfecta: porque se entrego la cosa que se vendia, aunque se aguarda por el precio.

La quinta difficultad es: quando se vende vna cosa, y el que compra da alguna cosa al vendedor en señal de precio: como es vso y costumbre de vender alguna cosa, y que el que compra dé algo en señal. La difficultad es: si de esta venta se deue luego el alcauala, si la tal vēta no passa adelāte, sino que se deshaze. En esta difficultad Fray Manuel Rodriguez en el mismo lugar enseña, que en el tal caso se deue alcauala, aunque despues se aparte de la venta. La razon deste Author deue ser: porque le parece, que esta effectuada la venta por auer recebido algo en señal.

A esta duda digo lo primero: que me parece muy mas aparente, y mas conforme a la doctrina de las dudas passadas: que en el tal caso no se deue alcauala. La razon es; porque en el tal caso no esta consumada y perfecta la venta, pues no se ha entregado la cosa vendida ni el precio, sino tan solamente se ha dado señal. Esto se confirma: porque la tal venta se puede deshazer perdiendo la señal. Luego por la tal venta hasta que este consumada y perfecta, no se deue alcauala.

Digo lo segundo, que quando se da alguna prenda, no en señal de paga, sino solamente como prenda, y el comprador arrepentido de la cosa, quiere mas perderla, que estar por el contrato hecho, en el tal caso no se deue alcauala. Esto enseña Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado. Y su razō es, porque se puede deshazer la vēta perdiendo la prenda. Pero deuiera de aduertir, que lo mismo es en el caso de el primer dicho. Porque tambien se deshaze la vēta perdiēdo la señal, como es vso y costūbre.

La sexta difficultad es, quando el cobrador, o alcaualero dexa a la consciencia de los que las deuen, que manifiesten lo que deuen: si estā obligados sopena de pecado mortal a manifestar lo que deuen: y si estan obligados a jurar, y jurar la verdad. Nauarro enseña, que estos tales no estan obligados a jurar. Su fundamento es; que la ley penal solamente obliga a la pena, y no à la culpa. Y la ley de pagar los tributos es penal, y por consiguiente no obliga a la culpa, sino à la pena.

Nauar. c. 7. nu. 202.

A esta duda digo: que en el tal caso esta obligado à manifestar la verdad, y deue jurar, y jurar la verdad, y si miente peca mortalmente cōtra justicia, y contra la sanctidad de el juramento, y esta obligado a restitucion de el tributo deuido. Esto enseña Medina, Cordoua, y F. Luys Lopez, y en algo conuiene Nauarro con ellos, y Fray Manuel Rodriguez. La razō es: porque la ley de pagar los tributos no es meramente penal, sino q̄ obliga de justicia, como ya queda dicho,

Med. de resti. q. 2. Cord. de casib. q. 94. Luys Lopez in instruct. consc. p. 1. c. 37. Man Rodr. cap. 73. concl. 4.

Digitized by Google

dicho, y por consiguiente ay verdadera jurisdiction para poder pedir juramento. De lo qual se responde a la razon de Nauarro.

La septima difficultad es: si el que deue el portazgo puede dezir al que lo cobra, dexandolo en su consciencia, que le dara vn tanto, diendole mas. La razon de dudar es, porque como queda dicho en la duda passada, el que deue la alcauala, si se lo dexan en su consciencia, ha de dezir la verdad sopena de pecado mortal, y obligacion de restitucion. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

A esta duda digo lo primero, que hablando absolutamente se ha de dezir, que ay obligaciō de dezir la verdad, y le pueden tomar juramento, y no respondiendo la verdad se perjura, y tiene obligacion de restitucion. Esto se conuēce con la razon de dudar, y con la resolucion de la duda passada.

Digo lo segundo, que tales circunstancias podria auer, que no huuiesse obligacion de restituyr. Declaremoslo con exemplo. Ay mucha amistad entre los arrēdadores delos portazgos y los mercaderes que frequentan el camino dōde se paga portazgo. Estos mercaderes podriā yr por otro camino, y van por alli, y assi causan ganancia a los dichos arrendadores. En el tal caso, si el mercader que deue el portazgo, confiado en la amistad dixesse, que deuia tanto, deuiendo algo mas, porque se lo dexan en su consciencia, no seria pecado de injusticia, ni auria obligacion de restituyr. Esto enseña Fray Manuel Rodriguez enel lugar citado en la concl. 5. Y esto es bien aparente. Porque en el tal caso el arrendador del tributo parece que se da por satisfecho y contento. Siempre hablo del arrendador del tributo. Porque si cobrasse en nōbre del Rey, seria negocio muy differente. Dixe, que no peca pecado de injusticia: porque en el tal caso puede auer mentira. Y para euitar la mentira que cometen, diziendo que deuen tanto, deuiendo mas, mejor seria dezir, tomad esto, y contentaos, sin dezir, no deuo mas.

La octaua duda es, si el que ha recibido algun daño del Principe, puede no pagarle las alcaualas que le deue, recompensando con ellas el daño, que recibio contra justicia. Es el caso. Vn soldado, o otro official del Rey, a quien no han pagado lo que le deuian de justicia: es la duda, si el tal se podra satisfazer de lo que el Rey le deue de justicia, no pagando las alcaualas que deue. Esta duda tiene lugar, quando las alcaualas estan por el Rey, y se cobran para el, de tal suerte, que no las tiene arrēdadas. Porque si las tiene arrēdadas a otro, en ninguna manera es licito. La razon es clara, porque entonces no toma la satisfacion del Rey que le deue sus estipēdios, sino de aquel que tiene las alcaualas arrendadas. Verdad es, que Syluestro, y Nauarro enseñan contra esto. Los quales dizen, que aunque este arrēdado el tal tributo, pueden hazer la tal recompensa. Su razon es, porque los arrēdadores compran por menos precio estas alcaualas, con los muchos engaños q̄ en su cobrança suele suceder, por lo qual no se puede dezir que son damnificados. Esta razon no conuēce. Porque aunque es verdad que compran las alcaualas por menos precio, por razon delos engaños que ay: pero no por esso dexan de pecar los que cometen estos engaños, pidiendoles juridicamente las alcaualas. Y quando esto fuera verdad, no se ha de entender destos engaños q̄ se hazen en recompensa de lo que les deuia el Rey, sino de otros engaños que se hazen por falta de diligēcia, y inquisicion de los cobradores. Tambien traen estos Doctores otra razon para conuencer su intento. Y es, que el Principe a nadie puede vender lo que es mio, y mio es lo que se me deue. A esta razon se responde, que las alcaualas que el Rey vende, y arrienda, suyas son, y no son de aquellos a quien deue el Rey. Y no es mio aquello, que yo podia con buena consciencia retener. Porque aquesto, aunque pudiesse tener verdad de aquello que yo tēgo en mi poder, porque està en poder del Principe: pero no de aquello q̄ està ya vendido. Porque aquello ya no es del Principe. De suerte, que tengo por cierto y aueriguado, que quādo el Rey ha arrendado, o vendido las alcaualas, no se puede vno satisfazer de la deuda que el Rey le deue. Toda la difficultad es, quando el Rey no tiene vendidas ni arrendadas las alcaualas, sino que estan por el, y se cobran por el, y por sus administradores.

Sylueſt. ver bo Gabela, q. 9. Nau. lib. 3. de reſt. c. 1. n. 248.

A esta difficultad digo lo primero, que pudiendose cobrar los salarios, o partidas que deue el Rey a los soldados, o a otros officiales por via juridica, acudiendo a los Iuezes, no puede vno satisfazerse, y hazer recōmpensacion enlas tales alcaualas. La razō es, porque se ha de guardar la via juridica. Esto se confirma, porque vn particular a quien se deue alguna deuda, no se puede el satisfazer por su propria mano de la tal deuda, sino que deue acudir a los Iuezes. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

Digo lo segundo, que no pudiendo auer satisfacion por via juridica de lo que se deue, podria muy bien satisfazerse, y hazer recompensacion enlas dichas alcaualas. Esto enseña Syluestro, y Nauarra enlos lugares citados. La razon es, porque el Rey le deue de justicia otra tanta cantidad. Luego no se pudiendo satisfazer por otro camino, podra muy bien por este. Pero ha se de aduertir, que la satisfacion y recompensa se haga sin passion, y guardando ygualdad y justicia. De lo qual se sigue, que quando el Rey tiene vendidas y arrēdadas las alcaualas, si aquel que las arrendo, o compro huuiesse hecho algū daño a alguno que deue la alcauala, el tal podria muy bien satisfazerse enlas dichas alcaualas

Digitized by Google

las guardando ygualdad conforme a lo que queda dicho del Rey.

La nona difficultad es: si es pecado comprar mercaduria de los que defraudan las alcaualas licitas, y moderadas: y si estan obligados a hazer alguna restitucion, particularmente si callan, y prometen de callar las tales ventas. La razó de dudar es, porque parece que concurren con los otros a el pecado de la injusticia. Luego es pecado, y ay obligacion de restituyr.

A esta duda se responde, que los tales no pecan mortalmente, ni estan obligados a restituyr las alcaualas. Esta resolucion tiene Nauarra, y otros Doctores. La razon es, porq̃ los tales no defraudan las alcaualas, ni tampoco pecan por callar: porque no tienen obligacion de justicia a manifestar semejantes delictos, si no tuuiessen officio que los obligasse a ello. Y tãbien que no ay obligacion de euitar el daño de los Alcaualeros, o del dueño de la alcauala, con daño suyo proprio. Y si manifestassen estos delictos es cosa clara, que nadie les querria vender su hazienda. Y tambien, que auia de preceder primero la correction fraterna. A la razon de dudar se responde facilmente, q̃ los tales compradores no concurren a la obra mala, sino vsan tan solamente de su derecho. Y que ellos no paguen la alcauala no està por su cuenta, ni concurren a esso.

Nauar. li. 3. de restit. c. 2 num. 270.

La decima duda es, si estan obligados los herederos y legatarios en consciencia a pagar la alcauala de las cosas del defunto, que se les aplican apreciadas y estimadas. Pongo exemplo. Manda vn defunto mil ducados a vno, y ponese la hazienda en almoneda, y sacan cosas en la almoneda que valen los mil ducados, y pidelas este tal legatario. La duda es, si en este caso se deue alcauala. Lo mismo es, si el defunto dexa vna casa que vale quinientos ducados, y son cinco los herederos, a los quales mádo a cada cien ducados, si a cada vno se aplica la quinta parte de aquella casa, es la duda, si se deue alcauala. La razon de dudar es, porque en estos casos ay verdadera venta. Luego deuese alcauala.

A esta duda se responde, que no ay obligacion de pagar alcauala. Esto enseña Nauarra en el lugar citado, y otros Doctores modernos. La razon es, porque en el tal caso propriamente no ay venta, ni compra: sino tan solamente se aplican al heredero, y legatario, las partes que se les deuen de los bienes del defunto, lo qual mas es partijas y diuisió de bienes, que compra ni venta. Luego no ay obligacion de pagar alcauala. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

De lo qual se sigue, que si el heredero, o legatario fuera de lo que le viene de su herencia, o legado, toman otra cosa apreciada y estimada, en el tal caso el testamentario, o el que la vende tiene obligacion a pagar la alcauala, como lo dize Nauarra en el lugar citado. La razon es, porque en este caso, lo que se les da no es por via de partija, sino por via de venta.

La vndecima duda es, si pueden los Christianos que compran mercadurias, o las venden a los infieles, defraudar las alcaualas, y tributos, que se deuen a los Principes infieles, por razon de la dicha compra, o venta. La razon de dudar es, porque ellos posseen tyranicamente las tierras de los Christianos. Luego no es pecado defraudarlos de las tales alcaualas, y es vna manera de recompensa.

A esta duda se responde, no ser licito. Esto enseña Soto, y Victoria, y Cordoua, y Fray Luys Lopez. La razon es, porque aunque posseau tyranicamente las tierras de los Christianos, no està a cuẽta de los particulares recuperar estos bienes, sino a cuenta del Summo Pontifice, y de los Principes Christianos. Luego los particulares por este titulo no puedẽ defraudarlos de las alcaualas y tributos. Esta resolucion tiene mas verdad, si los tales Principes no tienen la tierra de la Christiandad, ni hazen daño a los Christianos: entonces ni con authoridad del Papa, ni cõ licencia del Rey, les pueden defraudar de los tributos, que segun justicia se les deuen. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es clara, porque en el tal caso los infieles no hazẽ injusticia, ni agrauio ninguno a los Christianos. Luego por via de recompensacion no los pueden defraudar de los tributos.

Cord. lib. 1. quest. q. 17. Luys Lopez lib. 1 instru. neg. c. 20.

Desta resolucion se sigue, que ninguno puede defraudar al infiel particular en las cosas q̃ se venden por cuenta y razó, y el que le defrauda queda obligado a restituyr este daño. La razon es, porque esto es vsurpar lo deuido al infiel por su particular trabajo, o por su mercaduria. Esto tiene verdad, aunque el infiel sea de aquellos que posseen tyranicamente las tierras de los Christianos. Esto enseña el Maestro Fray Luys Lopez, y dize que assi lo respondio Victoria. Colligese esto de lo ya dicho.

Luys Lopez en instruct. consc. 1. part. c. 39.

Vigesima sexta conclusion. Los señores que tienẽ las alcaualas de sus pueblos, porque se las dio el Rey, o se las vendio, no las pueden lleuar con buena consciencia por entero, como las lleua el Rey, esto es de diez vno. Esto enseña el Maestro Soto, y el Maestro Fray Luys Lopez, y Fray Manuel Rodriguez, y otros modernos. La razon es, porque si el Rey lleua de diez vno es por la gran necessidad en que està puesto, la qual si cessasse, no podria lleuar el tal tributo cõ tanto rigor. Y aun auiendo tanta necessidad, el Rey se compone con sus vassallos. Luego los demas señores no podran lleuar con buena cõsciencia los tales tributos. Esto se cõfirma, porque los señores compraron estas alcaualas en tiempo que rentauan menos: porque no se pagauan con tanto rigor, y assi les costarõ menos, y las compraron por menos precio. Luego no las pueden lleuar con tanto rigor.

Sot. lib. 3. de iust. q. 6. a. 5. Luys Lopez en instruct. consc. 1. par. c. 38. in instruct. nego. lib. 1. c. 20. Manuel Ro. c. 72. conc. 7. in sum.

Acerca

Acerca desta conclusion es la difficultad, porque estos señores tienẽ el mismo derecho que el Rey. Porque por donacion, o por venta les passo su derecho. Luego pueden lleuar estas alcaualas con el mismo rigor que el Rey, particularmente parece que tiene fuerça, quãdo se las compraron por el justo precio, y quando las alcaualas estauan en su punto, y le dierõ por ellas lo que era justo y razon. En esta difficultad Cordoua tiene contra nuestra conclusion, y enseña, que los tales señores pueden lleuar las alcaualas, como el mismo Rey, aunque tan solamẽte estos señores sean colectores de las alcaualas, y no tengan dellas pleno derecho. En confirmacion desta sentencia se puede traer vna ley de la nueua compilaciõ, como lo aduierte Fray Luys Lopez. La qual dize, que los señores que por via de merced, o remuneracion deuida a sus seruicios, alcançaron del Rey los derechos de las alcaualas, que las puedan recibir, y lleuar de la misma manera, y no de otra, q̃ el mismo Rey las podia lleuar.

Cordo. de casib. q. 115.

Reg 16. tit. 10 lib. 5. noua compil.

Luys Lopez lib. 2. instructo. c. 44.

A esta duda se puede responder, que los tales señores pueden lleuar las alcaualas como el mismo Rey, quando el Rey las lleua con moderacion, y con templança, y sin rigor. Pero no las podran lleuar con todo el rigor q̃ el Rey, quando las lleua el Rey muy rigurosamente apretado, y como compelido de la necessidad, como queda declarado en la conclusion. Desta manera se puede explicar la dicha ley. Tambien se ha de dezir de la misma suerte a la razon de dudar, que estos señores tienen el mismo derecho que el Rey, quando el Rey cobra las alcaualas con templança, y moderacion. Porque este es el derecho claro y liso que tiene el Rey.

La segunda duda es, si pueden los señores tẽporales lleuar los tributos q̃ se solian pagar por guardar las fortalezas, y las atalayas, q̃ en ella se ponian, auiẽdo cessado la necessidad de guardarse: porque las fortalezas estan ya por tierra, y no se ponen guardas en ellas, y assi ha cessado la causa de la imposicion del tributo.

A esta difficultad se ha de dezir, que en el tal caso no pueden estos señores lleuar el tal tributo, ni ay obligacion de pagarle por aquella causa que se puso. En esto conuienen comunmente los Doctores Syluestro, Cordoua, Fray Luys Lopez, y Fray Manuel Rodriguez. La razon es clara, porque en el tal caso cessa la causa del tal tributo. Luego no pueden lleuar el tal tributo. Porque como queda dicho, vna de las condiciones necessarias para la justificacion del tributo, es la causa del tributo, y que perseuere en el tal tributo.

Sylu. V. dominium q. 4. dicto. 4.

Cordo. de casib. q. 113.

Luys Lopez lib. 2. instructo. c. 38.

Man. Rodr. in sum. c. 71 concl. 8.

La mayor difficultad es, quando las fortalezas estan en pie, y el Rey pone en ellas Alcaydes, o guardas, si sera licito en este caso pedirlos tales tributos, aunque en hecho de verdad no se gasten en la paga de las atalayas y velas, sino en otra cosa. En este caso enseñan algunos Doctores, q̃ es licito lleuar los tales tributos. Verdad es, que ponẽ algunas limitaciones para ser esto assi. La primera, quando ay prouabilidad moral, que en algun tiempo tendran estas fortalezas necessidad de velas y atalayas. La segũda quando instando la necessidad de ponellas no obligan de nueuo los señores a los vassallos a pagar mayores tributos por ellas, aũque les sea necessario poner mas de las acostumbradas. Mas si no ay prouabilidad moral, que aura esto, el tal tributo es illicito. Esta sentencia ansi declarada, enseña Cordoua, y el Padre Fray Manuel Rodriguez no se aparta della. La razõ puede ser: porque el tal tributo parece que se justifica con esta manera de igualdad que se haze, hallandose estas dos condiciones, y no de otra suerte.

Cordo. de casib. q. 115.

Man. ubi supra.

Otros Doctores dudan mucho desta sentencia, particularmẽte hablando en este Reyno de Leon, en el qual hablando moralmente, estan muy seguros de los enemigos, sin temor que adelante los aura. Por lo qual dizen, que como cessa la causa moralmẽte hablando, por la qual fueron puestos los tales tributos, peca el Principe pidiẽdolos, aunque aya costumbre de pagarlos, como lo dize Syluestro. Esta sentencia tiene Fray Luys Lopez en el lugar citado.

Sylu. V. dominiũ q. 4.

A esta duda se responde, que esta vltima sentencia parece mas verdadera, como se conuẽce con la razon hecha en su fauor. Esto se entiende quando no huuiesse otras causas justas y razonables, con las quales se justificasse el tal tributo. Porq̃ auiendo las tales razones que justifiquen el tal tributo, seria otra cosa differente.

Vigesima sexta conclusion. El Rey tiene poder y authoridad para exemptar y librar de los tributos ya dichos algunas personas, como libra de los tales tributos a los hidalgos, y a otras personas semejantes. Esto se entiende auiendo justas y razonables causas para la tal exẽpcion. Esta conclusion enseña Soto, y Nauarro, y comunmente los Doctores. La razon es, porque el Principe tiene authoridad para poner estos tributos en orden al bien publico, como ya queda determinado. Luego en ordẽ al mismo bien publico tẽdra authoridad de libertar del tal tributo, o de los tales tributos algunas personas. Aduiertase, que en la conclusion queda dicho, que el Principe tiene authoridad de libertar destos tributos por justas y razonables causas. Porque no auiendo las tales causas, no podria justamẽte librar del tal tributo algunas personas, cargando aquella parte de tributo a lo restãte del pueblo. El exemplo es: si a los vezinos y moradores de vn lugar se les reparten cien ducados de tributo, y el Rey libertasse del tal tributo a vn Ciudadano sin razon ni causa, cargãdo los mismos cien ducados sobre los demas vezinos del pueblo, no lo podria hazer. Lo mismo es, quãdo el Rey, o

Sot. li. 4. de iust. q. 7. art. 2.

Nauarr. in sum. cap. 17 nu. 6. § 7.

Digitized by Google

Rey, o el Principe liberta à vno del tributo por alguna suma de dinero, no lo puede hazer, sino es que la parte de tributo que cabia a aquel vezino que haze libre, la descargue, y quite delos vezinos. De lo qual se sigue, que los señores temporales no pueden hazer libres de los tributos a losque guardan la caça que ellos han inuentado y ordenado para su recreacion. Esto se entiende sino fuesse que libertassen lo restante del pueblo de aquella suma que auian de pagar los tales guardas. Esto enseñan Gabriel, y Syluestro, y Cordoua, y Soto y Nauarro en el lugar citado. La razon es, porque los tales señores no tienen authoridad de poner grauamen no deuido a sus pueblos por sus recreaciones: y cargarlos de la parte de tributo que auian de pagar las guardas, y caçadores, es grauamen no deuido, como es cosa notoria. Luego no es licito a los tales señores.

...dr. in 4. 15. q. 5. &c. Sylue. &c. monan. & tradit.

Vigesima septima conclusion. Los Ecclesiasticos no estan obligados à pagar los tales tributos a los señores temporales. Esto enseñan comunmente todos los Doctores, y es doctrina muy recebida entre Theologos, y Iuristas. Prueuase esta conclusion del Derecho, en el qual se determina, que los Clerigos sean libres deste tributo. Y para esto ay muchas razones. La principal es, porque los Ecclesiasticos son como de casta real, y tienen diuina hidalguia. Luego como fue cosa conueniente, que el Rey libertasse de tributos a los hidalgos, ansi tambien fue cosa conuenientissima librar de los tributos a los Ecclesiasticos. Aduiertase lo primero, que los cobradores de los tributos no los pueden pedir a los tales Ecclesiasticos, y pidiendoselos, quedan descomulgados por la Bula de la Cena del Señor, y si se loslleuan tienen obligacion de restitucion, porque hurtã lo que es ageno. Esto enseña en particular Salzedo, y generalmente lo tienen todos los Doctores. Aduiertase lo segundo, que los Clerigos que no tienen sino ordenes menores, y no tienen beneficio Ecclesiastico, no gozan deste priuilegio. Tampoco gozan deste priuilegio los Clerigos, aunque esten ordenados de ordenes mayores, que compran, y venden y se exercitan en esto. Esto consta de vna ley de la nueua Recopilacion, y de otra ley nueua, que hizo el Rey Don Phelipe Segũdo, conforme a vnas leyes de la partida. Ansi lo tiene Gregorio Lopez Nauarro, y Medina. Aduiertase lo tercero, que Fray Luys Lopez pondetando, y aduertiendo vn decreto del Derecho Canonico, enseña, que los Ecclesiasticos que tratan, y negociã, no estan obligados à pagar estos tributos, antes que se los pidan: y aun no estan obligados a pagarlos antes que les amonesten tres vezes, que no sean negociantes y tratantes. Aduiertase lo quarto, que en algunos casos los Ecclesiasticos tienen obligacion à pagar algunos tributos quãdo la necessidad es grande, y comun de todos. Dizen los Doctores para declarar este punto, que la necessidad eminente puede ser concerniente al prouecho publico de los mismos Ecclesiasticos en dos maneras.

...alzedo in ...ract. crimi ...al. ca. 59. ...b. 9. ... 3 li. 6. & 9 ...ua copil. ...b. 1. tit. 4. ...ge 2. & le... 6. & 7. ...5 Phelipe. ...Clar. Na. ...Man. c. 7. ...n. 201. Me... de restit. ...5. F. Luys ...opez in in...struct. pa. 2 ...41. e orli... de vita & honestate ...clericorum.

La primera manera es, quando no pertenece inmediatamẽte al prouecho publico de la Iglesia: sino remotamente, y por vna consequencia. En el tal caso dizẽ, que no estan obligados los Ecclesiasticos a pagar el tal tributo, que pagan los seglares, para semejante necessidad. Esto tiene verdad, sino es que los Ecclesiasticos de su voluntad lo quieran pagar, aprouandolo el Obispo con el Clero, y consultando sobre ello al Summo Pontifice, como esta determinado en Derecho, y ansi lo enseña Nauarro, y Medina. Verdad es, que alguna vez puede ser tal, y tan grande, y tan apretada la necessidad, que no de lugar para acudir al Summo Pontifice; sin gran peligro y escandalo. En el tal caso bastara que los Clerigos con el Obispo consientan en el tal tributo, y consintiẽdo, lo podran pagar licitamente. Esto enseñan Gregorio Lopez y Iuan Gutierrez. La segunda manera de necessidad es: que concierne directamẽte al prouecho de las Iglesias, y de los seculares. El exemplo es, quando ponen fuego a algunas heredades, y tierras, entre las quales estan muchas heredades de la Iglesia. En este caso los Clerigos deuen contribuyr, y pagar los tributos que se ponen para el remedio de la tal necessidad, deliberandolo no solamente el pueblo, mas aun todo el Clero en la contribucion que se ha de hazer. La razon es clara, porque esta necessidad toca a todos, y ansi de todos ha de ser aprouado. En caso que no quisiesse el Clero consentir en ello, no teniendo en ello legitima causa, pueden los seglares, y deuen pedir el auxilio de su superior Ecclesiastico, para que los cõpela a pagar el tal tributo. Esto se determina en el Derecho. En este caso no es necessario consultar al Papa, porque el tal gasto no solamente es para la publica vtilidad, sino tambien para la vtilidad particular de las Iglesias. De donde se infiere, que los Ecclesiasticos en el tiempo de peste estan obligados à contribuyr para los gastos que hazen en sacar los enfermos de la ciudad, porque no la inficionen. Esto enseña Fray Luys Lopez y comunmente los Doctores. La razon es, porque esto pertenece al bien comũ de los mismos Clerigos. Tambien se aduierta, que sin recurrir al Papa, pueden y deuen contribuyr los Ecclesiasticos, quando el Obispo y el Clero vieren, que es grãde la necessidad, y es tanta la pobreza de la Republica, que es necessario que contribuyan los Ecclesiasticos, supuesto que no bastan las haziẽdas de los seculares para remediar la necessidad grande en que esta puesta la Republica. Esto se determina en Derecho. La razon es, porque en el tal caso es necessario para el bien publico, remediar la tal necessidad, y no

Derecho cã. aduersus c. nõ minus de immunitate Ecclesiarum. Nauarro in Man. c. 17. n. 201. & c. a. 23. nu. 120. Med. de rest. q. 15 in principio. G. Lop. in lege 51. tit. 6. ar. 2. Gutie. lib. 1. in practicis q. 4.

Cap. nullus de iurepatronatus.

F. Luys Lop. in instruct. conf. pa. 2. ca. 40.

Cap. non minus &c. adue rsus de immunit. eccle siarum.

no se puede remediar de otra suerte. El juzgar esto no pertenece al Obispo y Clerigos, por ser ellos parte en este negocio, sino que ha de pertenecer a otros Iuezes de confiança, como lo enseña Iuan Gutierrez.

Ioā. Gutier. Gb. sup. p. 2. c. 1. c. & 2.

La duda es, si los Clerigos estan obligados a pagar las sisas que se ponen en el vino, y en la carne, y en otras cosas semejantes. En esta duda Nauarro enseña, que no es licito poner estas imposiciones respecto de los Clerigos, ni los Clerigos tienen obligacion a pagar las tales sisas.

Nauar. in Man. c. 17. n. 201.

A esta duda digo lo primero, que los Clerigos no estan obligados a pagar las dichas sisas, quando se ponen principalmente por el prouecho de los seglares, el qual prouecho redunda en bien de los Ecclesiasticos, porque el prouecho delos seglares indirectamente pertenece al bien delos Clerigos. Esto consta de lo que queda dicho arriba. Digo lo segundo, que auiendo causa y razon para poner esta sisa, no la pueden poner los Regidores, sin authoridad de su Magestad, teniendo atencion a la deuida moderacion: de suerte, que no le pongan sobre aquellas cosas, que de ordinario son mas compradas de los Clerigos que de los seglares. Porque de otra suerte seria cargar la principal parte del tributo sobre los Clerigos, lo qual en ninguna manera es licito. Poniendose esta sisa con la deuida moderacion, no se pueden quexar los Ecclesiasticos. Particularmente si pueden comprar estas cosas en sus officinas particulares, como son carnicerias y tauernillas, enlas quales no ay la tal sisa. Esto enseña Syluestro, y Fray Luys Lopez. Digo lo tercero, que donde no ay estas officinas particulares para los Clerigos, no sera licito lleuar las tales imposiciones respecto delos Clerigos, si no diessen algun orden, o traça para que no se lleuasse la sisa a los Clerigos. Y quanto a esto tiene verdad la sentencia de Nauarro. Podrianse dar algunas traças, y algun orden para que no se lleuasse la sisa a los Clerigos, y de esta manera se podria justificar el tal tributo, auiendo causas bastantes para lleuarlo.

Syl. Gbi sup. Luys Lopez in instr. circ. p. 2. c. 40.

Vigesima octaua conclusion. Los Nobles, y Hidalgos tābien son exemptos de pagar estos tributos. Esto enseña Soto, y comunmente todos los Doctores. La razon es, porque estos tales han hecho algunos hechos famosos en bien y vtilidad de la Republica, y esto mismo redunda en bien de la misma Republica, porque desta manera otros se animan y afficionan a hazer hechos grandes è illustres en fauor de la misma Republica: y esto es gran bien suyo.

Sot. lib. 3. de iust. q. 6. a. 1

La duda es, si podra el Principe librar destos tributos, a alguno que es benemerito de la misma Republica, porq̄ ha hecho algun hecho famoso en fauor y vtilidad de la misma Republica.

A esta duda se responde, que en el tal caso puede muy bien el Principe librar al tal de los tributos. La razō es, porque en este caso ay causa justa y razonable para hazer esto. Y aunque es verdad, que parece que redunda en detrimēto, y grauamen de la Republica, y de lo restante della: con todo esso bien mirado no redunda sino en bien, y vtilidad de la misma Republica. Porque desta manera se animaran otros a hazer hechos illustres, y grādemente prouechosos para el bien, y vtilidad de la Republica. Seria esto illicito, si el Principe sin causa justa y razonable libertasse de los tributos, como ya queda dicho en lo passado. De lo qual se sigue, que auiendo alguna gran necessidad en el Reyno, puede el Rey, para biē y vtilidad del mismo Reyno, vender el priuilegio de hidalguia y exēpcion delos tributos a gente ordinaria. Esto se entiende, no se haziendo agrauio a los demas. La razō de todo esto es, porque entōces redunda en vtilidad y prouecho del bien comun. Otras muchas cosas se pudieran tratar en esta materia: pero las dichas son bastātes para tratarlas en suma. Los que se aprouecharen tan solamente de sumas, deuen tener atencion a consultar cosas graues y de importancia con Theologos, y hombres doctos, que sepan hazer distinction en estas cosas, y no se han de gouernar por si mismos. Esto basta para lo que toca a los tributos.

Acerca de toda esta materia de aceptacion de personas ay vna graue difficultad, si el que comete pecado mortal de aceptacion de personas, tiene obligacion de restituyr al mas digno, q̄ dexo de proueer. El exemplo es en vn Obispo, y en vn distribuydor de beneficios, que elegio para vn beneficio el que era digno, y dexo por proueer al mas digno, y que lo merecia mejor, y esto hizo sin causa ninguna razonable. La razon de dudar por la parte negatiua es, porque la restitucion es obra propria de la justicia comutatiua, como queda determinado arriba. Luego la restituciō supone estar lesa la justicia comutatiua, y no basta que estè lesa la justicia distributiua.

Adri. in 4. in mat. rest. ... cōclus. ... & benefic. rū ... Rome.

En esta difficultad ay diuersas sentencias. La primera sentencia es, q̄ affirma, que no obliga a restitucion. Esto enseña Adriano, y otros muchos Doctores. La segunda sentēcia es, que enseña, que el no guardar la forma y orden de la justicia distributiua, en dispensar los bienes q̄ inmediatamente se ordenan al bien particular delos Ciudadanos, obliga a restituciō. Pero quādo los bienes q̄ se dispensan se ordenan al bien comun, no obliga a restitucion. El exemplo es en los beneficios, que se ordenan al bien comū de la Iglesia. Esta sentencia tiene Soto, Couarruuias, Nauarro, y otros Doctores.

Sot. lib. 3. de iust. q. 6. a. 3. Couar. in sel. reg. ... cara. q. 2. ... 7. n. 6. Nauar. in Man. c. 2. n. 69. ... ad n. 74. D. Tho. ... q. 62. art. ad 3. & a. ad 4. ... & Palu. d. 15. ... rest. ... Caie. ...

La tercera sentencia es delos antiguos Theologos, que el que no guarda el orden y la justicia distributiua, estā obligado a restituyr al mas digno que dexo sin proueer.

Esta sentencia tiene Sancto Thomas, y Ricardo, y Paludes, y Syluestro, y Cayetano, y Victoria,

etat.

Digitized by Google

ctoria, y comunmente los Discipulos de Sancto Thomas, siguen esta sentencia.

A esta duda digo lo primero, que el que proueyesse el beneficio al indigno, tendria obligacion de restituyr el daño q̃ se hiziesse a la Iglesia. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque el tal distribuydor peca mortalmente contra justicia comutatiua en orden à la Iglesia, pues no le da ministro digno. Luego el daño que se consigue a la misma Iglesia tiene obligacion de restituyrlo. Esta restitucion se ha de hazer al aluedrio del varon discreto y prudente. Desto no ay difficultad entre los Doctores. La difficultad es, quando se haze la electiõ, y se da ministro digno dexando el mas digno.

Digo lo segundo, q̃ el tal distribuydor tiene obligacion de restituyr el daño que hizo al mas digno. La razon es; porque el tal distribuydor de justicia comutatiua estaua obligado en el tal caso a hazer bien el officio de distribuydor, y dar el beneficio al mas digno. Luego sino se lo da, peca contra justicia comutatiua, y es como si ya lo tuuiera y selo quitara, y por consiguiente tiene obligacion de restituyr al mas digno. De suerte, que en el tal caso ay violacion, no solamente de justicia distributiua, sino tambien de justicia comutatiua. Otras muchas razones se pudieran hazer en fauor desta sentencia: pero esta es razon facil, y clara, de la qual se respõde facilmente a la razon de dudar, que se puso al principio. Y esta sentencia es la que se ha de seguir en la practica, y es cosa conueniente para el bien comun que se siga. Por lo qual los Obispos que proueen los beneficios auian de seguir siempre esta sentencia como en realidad de verdad estan obligados. Porque de lo contrario se siguen grandissimos inconuenientes en las Iglesias, y se haze grande daño en el bien publico.

Digo lo tercero, que el que da el beneficio al digno, dexando el mas digno, es muy prouable, que no tiene obligaciõ de restituyr à la Iglesia, sino tan solamẽte al mas digno. Esto tienen comunmente los Doctores, y entre ellos el Maestro Soto en el lugar citado. La razon es, porque en el tal caso, no peca el distribuydor contra justicia distributiua en orden à la Iglesia, sino tan salamente en orden al mas digno. Porque a la Iglesia le da ministro digno, y que hara deuidamente los ministerios que son necessarios, para el bien, y vtilidad de la Iglesia. De suerte, que en el tal caso hemos de dezir, que el distribuydor en orden a la Iglesia tan solamente peca pecado de infidelidad, el qual no obliga a restitucion. Porque en el tal caso no haze su officio con la fidelidad que deue. Pero dandole ministro digno no se haze injusticia alguna, ni desigualdad, y ansi no tiene obligacion de restituyr cosa alguna à la Iglesia. Porque la restituciõ es obra propria de la virtud de justicia comutatiua.

Tratado VIII. De la virtud de Iusticia comutatiua, y de los vicios à ella contrarios.

Capitul. I. De la naturaleza, y essencia de la Iusticia comutatiua.

PRIMERA Conclusion. La justicia comutatiua es vna justicia, q̃ mira el bien particular del otro. De suerte, que la justicia comutatiua propriamente, y en rigor se halla entre dos particulares, y Ciudadanos dela misma Republica, o que se miran como personas particulares. Esta virtud no es como la justicia legal, que tiene por officio mirar el biẽ comun, ni es como la justicia distributiua, que tiene por officio distribuyr los bienes comunes entre los particulares, sino tiene por officio dar a cada vno en particular lo que se le deue. Si debo a vno cien ducados, esta virtud tiene por officio el pagarlos. Esta es la justicia por la qual el hombre se guarda de hazer injuria al proximo, y pagarle todo lo que le deue. Por esta virtud se da honra al que se deue, y dineros al que se deuen, y seruicio a quien se deue, no mirando si no la razon de deuda. Esta conclusion enseña Sancto Thomas y todos sus Discipulos. La razon es, porque la justicia legal tiene por officio mirar el biẽ comun, y la distributiua distribuyr el bien comun en los particulares, conforme a sus meritos, y dignidades. Luego necessario fue poner esta virtud de justicia comutatiua que tuuiesse por officio mirar por lo que se le deue al particular. De suerte, que mira el orden que ay entre dos particulares. *D. Thom. in 2. 2. q. 58. art. 8.*

De lo qual se sigue, que es muy proprio officio desta virtud, tener cuydado de las comutaciones, contractos, y ventas, que hazen entre los particulares, para que se hagan deuidamente, y no aya excesso, ni defecto en las comutaciones, o contractos, o ventas.

La difficultad es quando vno haze vn contracto

Digitized by Google

tracto, o venta con la Republica. Pongo por exemplo, con vna Ciudad, o otro semejante contrato. La difficultad es, si pertenece a la justicia comutatiua el moderar, y templar este contrato, para que se haga justamente, y sin injuria. La razon de dudar es, porque el tal contrato, compra, y venta se ordena al bien comun. Luego pertenece a la justicia legal, y no a la justicia comutatiua.

A esta difficultad, digo lo primero, que si el que trata cõ la Republica, no es de la misma Republica ni parte suya, sino de otra Republica, enel tal caso no ay duda, sino q̃ el tal contrato, o vẽta pertenece a la justicia comutatiua. La razõ es, porque entonces la Republica se ha, como otro qualquier particular, de suerte, que el que contrata con ella, no es parte suya, y ansi se mirã como dos particulares distinctos. Luego en el tal caso la justicia comutatiua deue hazer su officio. Toda la difficultad està, quando es Ciudadano de la misma Republica, y es parte suya.

Digo lo segundo, que enel tal caso tambien pertenece a la virtud de justicia comutatiua el tal contrato, o venta. Porque en hecho de verdad la Republica enel tal caso se considera, como otro particular, y como tal trata y contrata cõ su Ciudadano. Luego a la virtud de justicia comutatiua pertenece esto. Verdad es, como despues diremos mas a la larga, que si este tal particular en el contrato, o en la compra, y venta engañasse la Republica, no solamente pecaria contra justicia comutatiua, sino contra justicia legal, por el daño que haze en el bien comun.

De lo dicho en esta duda se resuelue otra, q̃ podria auer, quando vn hijo haze vn contrato, o vna compra y venta con su mismo padre, si la tal compra y vẽta del tal contrato pertenece a la virtud de justicia comutatiua. La razon de dudar es, porque es entre padre y hijo. Luego pertenece a la virtud de piedad, que es del hijo al padre, y no ala virtud de justicia comutatiua, que es entre dos particulares distinctos.

A esta difficultad se ha de responder, que el tal contrato, o venta pertenece a la virtud de justicia comutatiua. Porque en el tal contrato, o venta, el padre y el hijo no se miran como tales, sino como personas particulares. Particularmente si el hijo està emancipado. Delo qual se responde facilmente a la razon de dudar. Todo esto enseña Sancto Thomas. *D. Tho. 2. 2. q. 61. art. 4. ad 2.*

De lo qual se sigue, q̃ si la Republica presta a vn Ciudadano cien ducados, o mil ducados, de justicia comutatiua està obligado a boluer otros tantos. Y lo mismo es si vn Ciudadano vende a la Republica cosa q̃ vale mil ducados, de justicia està obligado a pagarle los mil ducados, y si no los paga, pecara contra justicia comutatiua. Lo mismo es, si la Republica alquila algun Ciudadano para algun officio particular, està obligada de justicia comutatiua a pagar el estipẽdio igual y que corresponde al tal officio. Por esta razõ la Republica de justicia comutatiua està obligada a pagar los estipendios a los soldados, y el salario a los Iuezes que la siruen.

Segunda conclusion. La justicia comutatiua es distincta virtud de la justicia legal, y de la distributiua. Esta conclusion enseña Sancto Thomas y todos sus Discipulos. La razon es clara, porque la justicia comutatiua tiene muy distincto officio de las demas justicias. Porque, como queda dicho en el tratado passado, la justicia comutatiua tiene por officio dar a los particulares lo que les es deuido, y es suyo proprio. Luego es distincta virtud de todas las demas virtudes. *D. Tho. 2. 2. q. 6. art. 1. & 2.*

Tercera conclusion. La justicia comutatiua no es tan perfecta, como la justicia legal. En esta conclusion conuienen todos los Doctores, particularmente Discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque la justicia legal tiene por officio mirar el bien comun, y la justicia comutatiua tiene por officio mirar el biẽ particular. Luego la justicia comutatiua no es tan perfecta, como la legal. Porque el bien comun es mas excellente que el particular. *Discip. D. Tho. 2. 2. q. 58. art. 12.*

Acerca desta conclusion puede auer difficultad, qual es mas excellente virtud, la justicia comutatiua, o la justicia distributiua. Desta difficultad se dixo en el tratado passado en el capitulo segundo, en la conclusion segunda, adonde se tratò, qual es mas graue pecado, la acceptacion de personas, o el hurtar lo ageno. Alli se podra ver.

Quarta conclusion. La justicia comutatiua es grandemente necessaria en la Republica. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque en la Republica son necessarios los contratos, compras y ventas, en los quales la justicia comutatiua pone orden y medio. Luego la justicia comutatiua es grandemente necessaria en la Republica. Si no huuiesse esta virtud, no se podria bien conseruar la Republica, porque es necessario que en estos contratos, y compras, y ventas se guarde ygualdad.

Quinta conclusion. El vicio contrario a la justicia comutatiua, que es injusticia comutatiua, es pecado mortal de su naturaleza, y muy pernicioso a la Republica. En esta conclusion conuienen todos los Doctores, particularmente Discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque la injusticia comutatiua quita el derecho y dominio que vno tiene, y quitasele contra su gusto y voluntad. Luego es pecado mortal de su naturaleza. Los exemplos son claros, y manifiestos. Como si vno hurta a otro lo que no es suyo vna pieça de oro, o de plata, o le quita la honra, o fama contra su voluntad. Dixe en la conclusion, de su naturaleza, porque puede ser, que el pecado de su naturaleza sea mortal, *D. Tho. 2. 2. q. 59.*

y sea

Digitized by Google

y sea tã pequeña la materia, que por aquel accidente venga a ser pecado venial. Como si vno hurtasse vna vez vn quarto, o cosa que lo valiesse, no seria pecado mortal. Tambien dixe, que es delicto muy pernicioso: porque la justicia comutatiua es muy necessaria en la Republica, y ansi el hazer muchas injusticias destas no puede dexar de ser pernicioso a la misma Republica. La grauedad deste pecado se puede muy bien colegir de la virtud contraria, que es la justicia comutatiua: la qual tiene muy buen lugar entre todas las virtudes morales. Por lo qual el vicio de injusticia comutatiua tambien tiene buen lugar entre los vicios. Porque ha de auer proporcion entre los vicios y virtudes.

Capit. II. Del juyzio temerario, y sentencia tal.

ANte todas cosas se ha de suponer, que el juyzio principalmente significa la sentencia del Iuez, y del superior que da entre las partes que estan diuisas, y que pleytean. En este sentido es obra propria de justicia comutatiua. Pero en este lugar no quiero tratar deste juyzio, y sentencia, hasta que tratemos abaxo de los Iuezes, y de sus sentencias. De otra manera se toma juyzio por vna obra del entendimiento q̃ es vna imagen del juyzio exterior. En el qual la razon, como sentada por tribunal, miradas todas las cosas de vna parte y de otra, determinadamente pronuncia la sentencia. Este juyzio, y sentencia puede ser acerca de personas particulares, y acerca de terceras personas, aunque sean publicas. Como si yo juzgo de vno, que es bueno, o malo, honesto, o deshonesto. Y en este sentido se ha de tratar en este lugar de juyzio.

Primera conclusion. El juzgar de la vida de los demas es obra propria de la virtud de justicia comutatiua. Officio proprio desta virtud es, poner riẽda al juyzio, y al entendimiento, para que no juzgue temerariamente, sino con mucho acuerdo, y razon. En los juyzios q̃ tocan a tercero, se ha de auer el hombre como vn recto Iuez, el qual miradas las razones de todas partes pronuncia muy rectamente la sentẽcia, conforme a lo q̃ dize el Sabio, que los pensamiẽtos de los justos son juyzios, y sentencias muy acordadamente pronunciadas. Esto particularmente tiene verdad en los juyzios tocantes a terceros. Esta conclusion ansi declarada es de Sãcto Thomas, y de todos sus Discipulos, y de todos los q̃ escriuen sobre lo de iustitia, & iure. La razon es: porque es proprio de la justicia comutatiua dar a cada vno lo que es suyo: y el hombre tiene derecho a su honra, y fama, y a vn dominio, como diremos abaxo. Luego proprio es de la justicia dar la honra, y fama deuida, y

Prouer. 12.

D. Tho. 2. 2. q. 60. art. 1.

juzgar del proximo conforme a justicia, y razon, y poner medio en esto, de suerte, que no exceda, ni falte en esto. Y bien ansi, como en los contratos, y compras y ventas, la justicia comutatiua pone medio, ansi tambien la justicia comutatiua pone orden y medio en lo que toca a los juyzios interiores.

Segunda conclusion. El juzgar interiormente del proximo, y de la vida suya, licito es, haziendose como se deue hazer. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados con Sancto Thomas, en el articulo segundo. La razon es, porque como queda dicho, el juzgar, haziendo se deuidamente, es obra de la virtud de la justicia comutatiua, en la qual se da a cada vno lo q̃ es suyo. Luego licito es, y sancto haziendose como se deue hazer. De suerte, que bien ansi, como la justicia comutatiua tiene por officio proprio dar a cada vno lo q̃ le es deuido, y esto es licito y sancto, dessa misma suerte tiene por officio dar a cada vno el juyzio interior, que se le deue, conforme a quien es. No tiene menor derecho el hombre de justicia comutatiua a las cosas exteriores, que son suyas, que al juyzio interno. Deue sele el tal juyzio interior conforme a quien es.

Tercera conclusion. El juyzio temerario de vn pecado graue del proximo de su naturaleza es pecado mortal. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos. Muy particularmente el Maestro Gallo de buena memoria, en vnos scriptos suyos, y el Maestro Bañes, y Aragon, y Victoria, y Fray Iuan de la Peña, y el Maestro Orellana. Declaremos esta conclusion. Aduirtiendo lo primero, que la humana policia no se puede conseruar entre los hombres, sino es, que en el trato, y conuersacion familiar aya igualdad, de suerte que se de a cada vno lo que se le deue en lo exterior, conforme a sus meritos, y conforme a su dignidad, y que se le guarde la honra deuida. De donde viene que la gente noble por defender su honra pone a peligro no solamente los bienes temporales, pero la honra. Aduiertase lo segundo, que la reuerencia exterior, que se deue ha de proceder de la interior estimacion, porque de otra suerte seria fingida, y no podria permanecer. Por lo qual como los hombres tienen derecho de justicia a la reuerencia, y honra exterior: ansi tambien tienen derecho de justicia a la interior estimaciõ, sin la qual comodamente no puede auer la deuida reuerẽcia. Y bien ansi, como aquel que tiene derecho a la exterior restituciõ, tiene tãbien derecho al consentimiento de la voluntad, del qual ha de proceder, ansi tambiẽ en nuestro proposito. Lo tercero se ha de aduertir, q̃ la exterior reuerencia, y honra, principalmẽte se deue a la bondad moral, q̃ es conforme a la virtud, y si se deue a la nobleza, y al poder, o a otras cosas semejãtes en

D. Tho. 2. 2. q. 60. a. 2. & ibi omnes isti authores.

Digitized by Google

en orden a la virtud, en quãto son instrumẽtos, o testimonios de virtud. Lo vltimo se ha de aduertir, q̃ juyzio temerario no es otra cosa, sino vna cierta, y firme sentẽcia, q̃ vno tiene en el entendimiẽto de la malicia del otro, y q̃ procede de ligeros indicios. Esto supuesto, dezimos en la tercera conclusion, q̃ el juyzio temerario del graue pecado del proximo, de su genero, y naturaleza es pecado mortal. Prueuase, porq̃ el tal juyzio quita del proximo la buena estimaciõ q̃ se le deue de justicia, como consta de lo dicho. Y violar la justicia comutatiua en cosa graue, qual es esta, es pecado mortal de su genero. Luego, &c. Esto se confirma, si vno con sus razones quitasse al proximo la buena estimaciõ, que tienen los otros del en cosa graue, pecaria mortalmente, como se dira en su proprio lugar. Luego si le quita la deuida estimacion en su proprio entendimiento, sera pecado mortal. Porq̃ no tiene menos derecho a su propria estimacion, que a la de los otros. Esto esta determinado en derecho. Es necessario declarar en particular, quãdo sera la materia graue, para que sea pecado mortal el tal juyzio. Para declarar esto se han de poner algunas reglas necessarias para las costũbres, y para que se descubra en particular lo que toca a juyzio temerario. *2.q.1.c.Romanum.*

La primera regla, y principales es, q̃ aquella materia se ha de tener por graue al presente, por la qual el proximo notablemẽte se menosprecia, y tiene en poco. De suerte, que si yo juzgo del proximo alguna cosa graue, de suerte, q̃ del tal juyzio nace, y procede el estimar en poco al proximo, entonces sera materia greue.

Segunda regla, que declara la primera. Si queremos ver, quãdo el juyzio interior tiene estas calidades. Pongamosle, y saquemos le fuera delante de los ojos de los hombres, y si delante de ellos lo hiziesse contemptible, y digno de menosprecio, y sin honra, esso mismo juzgar lo interiormẽte, es contra justicia. La razõ es: porque por esta razõ es contra justicia el dezirlo delante de los hombres, porq̃ pierde su opiniõ, y estima delante dellos. Luego lo mismo sera del juyzio interior. Porque tambien tiene derecho de justicia al interior juyzio, y estimacion.

Tercera regla. Tercera regla: Alguna cosa puede ser graue en el juyzio interior respecto de vna persona, y no respecto de otra. La razon es: porque respecto de vna persona, algunas cosas parecen mal, y pierde vno opiniõ, y en essas mismas cosas otro no pierde opiniõ ninguna: como se declara mas en particular en lo siguiẽte. De todo lo dicho se sigue, lo primero, q̃ hablando de si, y de su naturaleza, materia graue de juyzio temerario es, qualquier pecado mortal. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque qualquier pecado mortal de su naturaleza haze al hõbre infame delãte de Dios, y su enemigo, y condenado al infierno, compañero de los Demonios, y tambien le haze infame, y digno de menosprecio, delãte de los hombres y indigno de beneficios, y officios publicos. Dixe de si, porq̃ como dizen los Theologos, per accidens, y fuera de regla, puede acontecer, que algun pecado mortal no sea infame respecto de algunos hombres, ni materia graue respecto del juyzio temerario, y ansi no sera pecado mortal. El exemplo es, quando vno desafia a otro, que le ha injuriado: o si los hombres de palacio siruen a damas, o cosas semejantes. Esto enseñan los Doctores citados, y muy en particular el Maestro Soto, y Nauarro. *Sot lib.3 de iust. q.4. a.4. Nau. in Manu. 18.*

La razon es, porque estos, tales pecados no hazen a estos tales hombres dignos de menosprecio delante de los ojos de los hombres. Luego el juyzio temerario destas cosas, respecto de hombres semejantes no sera pecado mortal.

La primera difficultad es acerca desto mismo, si qualquier pecado mortal sera materia graue respecto del juyzio temerario. La razon de dudas es, porque aunque es verdad, que los hombres vulgares, y del mundo no menosprecien, ni estimen en menos a vno, por auer cometido algunos pecados mortales pero los hombres graues, que tienen el saber que se ha de tener, tienen en poco, y menosprecian al que comete qualquier pecado mortal. Luego por lo menos estos son hombres graues, si tienen juyzio temerario de semejantes pecados, respecto destos hombres sera materia graue, y por consiguiente pecado mortal. Porque en realidad de verdad, los hombres graues tienen en poco, y menosprecian a los que cometen qualquier pecado mortal. Esto se confirma: porque la estimacion, y parecer del vulgo se ha de tener en poco, si no se funda en la ley de Dios, como lo dize el Apostol San Pablo. Luego quãto a la grauedad de la meteria, no se ha de tener atenciõ a la estimacion del vulgo, sino a la estimacion de los hombres graues, y que tienen el juyzio de las cosas que se deue tener. En esta difficultad, cierta cosa es, q̃ generalmente hablando, no es materia graue de juyzio temerario qualquier pecado mortal. En esto conuienẽ todos los Doctores por la razon hecha. Cierta cosa es que los hombres del mundo, que juzgan conforme al mundo no menosprecian, ni tienen en poco a vn hombre por auer cometido algunos pecados mortales, como cõsta de los exemplos puestos. Por lo qual, quãdo vn hombre de los del mundo juzga del otro hombre del mundo algun pecado mortal, que no es infamia acerca de los tales, el tal juyzio en estos hombres no sera pecado mortal: porque de tal juyzio no nace menosprecio ninguno ni mala estimaciõ. Toda la difficultad, que a mi en particular se me haze, es quando vn hombre graue juzga de vn hombre del mundo qualquier pecado mortal, si sera materia graue de juyzio temerario. *1.Cor.4.*

Por-

Digitized by Google

Porque entonces parece, que el tal juyzio es cauſa, que eſte que juzga las coſas bien, menoſprecie eſte tal, y le eſtime en poco en ſu coraçon. En eſte puncto he eſtado dentro de mi dudoſo por la razon hecha. Y aunque todos los Doctores traten deſto, no he viſto ninguno, que toque eſte punto. Mi parecer fue al principio, que en eſtos hombres graues en particular era materia graue para que el juyzio temerario fueſſe pecado mortal.

A eſta duda ſe reſponde, que no es materia graue de juyzio temerario: de ſuerte, que ſi los hombres graues juzgan temerariamente de ſemejantes pecados, no ſera pecado mortal. Eſto parece que enſeñan los Doctores comunmente, hablando en general, que no tocan el caſo en particular. La razon es: porque aquellos, de quien ſe juzga, el tal pecado no lo tienen en nada, ni lo tienen por coſa infame, ni digna de menoſprecio. Luego el tal juyzio no les es injurioſo grauemente: y por conſiguiente no ſera materia de pecado mortal.

A la razon de dudar ſe reſponde facilmente, que aunque los hombres graues menoſprecien, y tengan en poco a los que cometen qualquier pecado mortal: pero los hombres del mundo, no tienen por injuria ni por deshonra el tal pecado mortal.

A la confirmacion ſe reſponde, que aſsi como los precios de las coſas ſe les ponen conforme a la eſtimacion de los hombres, y no ſegun las coſas ſon en ſi, y de ſu naturaleza: y muchas vezes entre los hombres las coſas mas precioſas valen menos: porque mas eſtiman los hombres muchas vezes vn cauallo, que no vn eſclauo, que es coſa mas precioſa: anſi tambien en nueſtro propoſito aquello ſe eſtima en mas, que ſegun la comun eſtimacion de los hombres vale mas. Y ſegun la comun eſtimacion de los hombres, ſemejantes pecados mortales no ſe tienen por infames, y dignos de menoſpreciar al que los comete.

La ſegunda difficultad es: Si ſera materia graue de juyzio temerario, el pecado venial, de ſuerte, que ſea pecado mortal el juyzio temerario de pecado venial. La razon de dudar es: porque los pecados veniales ſon coſas leues, y que no hazen al hombre digno de menoſprecio. Luego el juyzio temerario, de qualquier pecado venial, no ſera materia graue, ni conſtituyra pecado mortal. Eſto ſe confirma: porque como queda dicho, no todo pecado mortal es materia graue de juyzio temerario. Luego menos lo ſera el pecado venial. Porque el pecado venial, es mucho mas ligero. Nauarro en el manual c.18. dize, que juzgar a vno de pecado venial, no es mas que pecado venial, ſi no ſe le ſigue otro daño al juzgado. Lo miſmo dize Soto en el lugar citado, y Fray Manuel Rodriguez en la ſuma tomo.1.c.188.con.1.

A eſta difficultad ſe reſponde, que los pecados veniales pueden ſer materia graue de juyzio temerario, de ſuerte, que el juyzio temerario de los tales ſea pecado mortal, ſi los tales pecados ſe eſtimã en mucho acerca de los hombres. Pongo exemplo: Si vno juzgaſſe temerariamente de vna muger honeſta muy recogida, que habla por la ventana, ſeria pecado mortal el tal juyzio temerario: aunque el hablar por la ventana no fueſſe mas que pecado venial. Lo miſmo es, ſi de vn hombre graue, y virtuoſo ſe juzgaſſe temerariamente, que es mentiroſo, ſeria pecado mortal, aunque el mentir no ſea mas que pecado venial. Eſta ſentencia tienen comunmente los Doctores ya citados. La razon es: porque en eſte caſo la materia del juyzio viene a ſer graue: Porque por los tales pecados veniales el hombre ſe haze digno de menoſprecio, y cõtemptible en el juyzio de los hombres. Luego es pecado mortal. Eſto ſe confirma; porque los hombres graues, y calificados, mas ſienten que tengan dellos ſemejantes opiniones, y juyzios, que no ſi juzgaſſen dellos otros pecados mortales. Luego pecado mortal es el juyzio, ſiendo temerario.

A la razon de dudar ſe reſponde, que los pecados veniales, aunque en razon de pecados veniales no ſea materia tan graue: pero muchas vezes en la eſtimacion de los hombres tienen grauedad, por alguna razon particular que ay en el tal pecado venial.

A la confirmacion ſe reſponde, que muchas vezes el pecado venial, por alguna particular razon haze en los ojos de los hombres mas digno de menoſprecio al hombre, que algun pecado mortal. Los Doctores citados por la contraria ſentencia, ſe han de entender, que hablan del pecado venial, preciſſamente en razon de pecado venial, ſin tener otra razon adjunta como la tiene en nueſtro caſo.

La tercera difficultad es: ſi el juyzio temerario de pecados veniales ordinarios, que no tienen eſta razon particular, ſi ſera pecado, por lo menos venial.

La razon de dudar es: porque los pecados veniales ſiendo tan comunes, y ordinarios, ſegun la comun eſtimacion de los hombres; no hazen a vn hombre contemptible en ninguna manera: Luego no ſera pecado venial.

A eſta difficultad ſe ha de reſponder, que hablando de ſi, y de ſu naturaleza, el juzgar temerariamente del pecado venial del proximo, es pecado venial. La razon es: porque el pecado mortal de ſi y de ſu naturaleza, es materia graue del juyzio temerario, como ya q̃da determinado. Luego el pecado venial de ſi, y de ſu naturaleza ſera materia leue, y por conſiguiẽte el tal juyzio ſera pecado venial. Dixe, de ſi, y de ſu naturaleza: porque como dizẽ los Theologos, per accidens, podra ſer que no ſea peca-

do venial, ni materia graue. Porque el pecado mortal, aunque de su naturaleza es materia graue de juyzio temerario, y bastante para constituyr pecado mortal: pero en algunos casos por comun estimacion de los hombres, no es materia graue, ni constituye pecado mortal. Luego el pecado venial, aunque de si sea materia leue, y constituya pecado venial en algunos casos, no sera materia de juyzio temerario. Como ay algunos pecados veniales, que no los estiman los hombres, ni tienen en nada. Los exemplos son muy faciles. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La quarta difficultad es, si el juyzio temerario de cosas que en ninguna manera son pecado mortal, ni venial, sea pecado mortal. La razon de dudar es: porque tan solamente el pecado haze al hombre digno de menosprecio. Porque las demas cosas son naturales. Luego solo el pecado es objecto, y materia de juyzio temerario.

A esta difficultad se responde, que el juyzio temerario de algunas cosas graues, que hazẽ al hombre digno de menosprecio en los ojos de los hombres, aũque ellas no sean pecado, es pecado mortal. El exemplo es: Si vno juzgasse de vn cauallero muy noble, que es de poco valor, timido, y couarde. O si juzgasse que vno es bouo, o tonto, o otra cosa semejãte. En esta resoluciõ conuienen todos los Doctores citados. La razõ es: porque los hombres lleuan muy mal, y sienten grauemente, que dellos se tenga semejante juyzio: y esto los haze dignos de menosprecio delante de los ojos de los hombres. Esto se confirma: porque si esto se dixesse, seria graue injuria que se les haria: porque los demas hombres los tendriã en poco. Luego el tener yo semejãte juyzio temerario, es pecado mortal. Porque yo los tendre en poco. Y tanto derecho tiene a que yo tenga buena estimacion del, como a que los otros la tengan.

A la razon de dudar se responde, que no solamente el pecado mortal es causa, que tengan en poco a vno, sino tambien otras muchas cosas, quales son las dichas.

La segunda difficultad es mas en particular, si juzgar temerariamente de vno, que es Iudio, o Moro, y que desciende de Iudios, y Moros, sea pecado mortal. Cosa cierta es, que es pecado mortal juzgar temerariamente, que vno en la professiõn es Iudio, o Moro. Porque es grauissimo pecado, y el tal pecado es causa, que vno se estime en poco. La difficultad es del juyzio temerario, con que vno juzga, que vno desciende de Iudios, o Moros, aunque en realidad de verdad sea Christiano, y estè conuertido. La razon de dudar es: porque el ser vno descẽdiente de Moros, o Iudios es cosa natural. Luego el juzgar de vn hombre esto, no es pecado mortal.

En esta difficultad algunos Doctores enseñan, que no es pecado mortal, juzgar de vno q̃ desciende de casta de Moros, o Iudios: porque dello no le viene daño alguno. Esto enseña Nauarro, y Pedro de Nauarra, y el Padre Fray Manuel Rodriguez.

Nauar. in man. cap. 18. n. 5. Nauar. li. 2. de restitu. c. 4. n. 405. Man. Rodriguez in sum. tom. 1. c. 187.

A esta duda se respõde, q̃ el tal juyzio es pecado mortal, juzgandose de alguna persona de alguna importancia. Esto vltimo digo: porque ay algunas personas en la republica, q̃ les importa muy poco ser de casta de Moros, o de Iudios. Esta resolucion tiene Medina, en la suma, y Alcoçer. Esto mismo tenia el Maestro Orellana. El qual ponia vna limitacion: y es, si juntamente le tienen en poco, y por indigno de beneficios, y officios publicos. Y dezia, que no era pecado mortal, si se juzgasse temerariamẽte con animo sincero, y sin menosprecio. Pero yo entiendo, que como estan las cosas agora, es pecado mortal sin limitacion ninguna.

Alcoçer in suma. c. 11.

Prueuase lo primero, porque el Padre Fray Manuel Rodriguez expressamente dize, que si lo dize a otro, es pecado mortal: porque ser tenido vn hombre por limpio, es cosa graue, y de mucha importancia. Luego el juzgar lo interiormente, sin ninguna razon, tambien sera pecado mortal. Porque tanto derecho de justicia tiene a mi juyzio, y estima, como al de los otros. Lo segundo se prueua: porque juzgar de vno temerariamẽte, que es tonto, o loco, es pecado mortal: porque esto es de gran estima entre los hombres. Luego lo mismo sera juzgar de vno, que es de linage de Iudios, o de Moros. Porq̃ esto es de grande estima en los ojos de los hombres. Finalmente esto se prueua por todas las reglas que arriba pusimos, para ver quando es materia graue. Esto particularissimamente tiene verdad en España, donde se estima grandemente el ser limpio, y no ser de casta de Moros, y Iudios. Porque donde esto no se estimasse, ni fuesse de precio, no seria pecado mortal: como no se estima en otras partes del mundo.

A la razon de dudar se responde, q̃ aunque esto sea natural, es cosa que haze a vn hombre de grande estima. Como el ser vno loco, o tonto es cosa natural, y con todo esso para la gloria del mundo, y para su estima es de gran importancia.

De lo qual se sigue lo primero, que juzgar temerariamente de vn hombre de gran linaje, que es de baxo linaje, aũque no juzgue que tiene alguna raça, es pecado mortal. Como, si de vn grande, o señor de titulo, o otro semejante se juzgasse temerariamente, que es de baxo linaje. La razon es: porque el ser de alto linaje, como suelen ser los tales, es de grande estima en los ojos del mũdo. Lo mismo es en su manera, si de vn Cauallero, o Hidalgo se juzgasse, que era baxo, y villano, sin auer razon para ello: porque esto se estima en mucho en el mundo.

Sigue-

Digitized by Google

Siguese lo segundo, que el juzgar temerariamente de personas de importancia, que son bastardas, o que vienen por bastardia, es pecado mortal de su naturaleza. Porque entre los hombres esto se estima grauemente. Porque el ser vno legitimo entre la gente de importancia, es de mucha estima. Luego el juyzio temerario desto de su naturaleza sera pecado mortal. Dixe, entre gente de importancia: porque entre gente menuda y ordinaria, esto no se estima en tanto.

La sexta difficultad es, si el juzgar temerariamẽte de personas religiosas algunas cosas pequeñas, sera pecado mortal. La razon de dudar es, porque si las cosas son pequeñas, como quebrar silencio, o ser negligente en las ceremonias y obseruancia de la religion, no parece que el juyzio temerario sera pecado mortal.

A esta duda se responde, el tal juyzio ser pecado mortal. De suerte, que si vno juzgasse de vn religioso, que no haze caso de ceremonias, y de la obseruancia de su profession, y de otras cosas semejantes, seria pecado mortal. Esto tienẽ muchos Doctores, y entre ellos Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado. La razon es, porque aunque estas cosas no sean pecado mortal, son de grãde estima en los ojos de los hombres y desdoran mucho a vna persona religiosa, para lo que se pretende en la religion. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Hasta agora hemos hablado quando el juyzio es cierto y determinado, y quando es temerario: porque nace de ligeros indicios. Pero es necessario declarar mas en particular, quando sera juyzio temerario.

Quarta conclusion. Iuyzio temerario es vna cierta y firme sentencia de alguna cosa destas que hemos platicado, que nace y procede de ligeros indicios. Esta difinicion ponen todos los Doctores, particularmente los q̃ citamos al principio. Esta conclusion se ha de explicar. Dizese sentencia cierta para distinguir el juyzio de la opinion, y de la duda, y de la sospecha, que no son ciertas sentencias. Tambien se dize, q̃ procede y nace de ligeros indicios. Porq̃ si el tal juyzio procede y nace de razones muy fuertes y sufficientes, para causar la tal sentencia firme, no sera juyzio temerario, ni pecado. Quando sean razones sufficientes, y indicios para causar el tal juyzio, y la regla ha de ser el varon discreto, y prudente, y bueno. Los que el dixere ser tales, lo seran. El exemplo es, si vno viesse a vn hombre con vna muger a solas, de los quales se tiene mala sospecha, y en lugar sospechoso, recatandose para que no sean vistos: en el tal caso son sufficientes indicios, y motiuos, y ay sufficiente razõ para juzgar mal de los tales; y el tal juyzio no sera temerario. Hasta aqui hemos dicho del juyzio positiuo, y temerario. De aqui adelante hemos de dezir

Iudic. temerarium est certa firmaque sententia de alteriꝰ malitia ex leuibus indicijs procedens.

de otras cosas, que estan annexas al juyzio temerario.

Quinta conclusion. No està el hõbre siempre obligado a tener buen juyzio positiuo de la bõdad del proximo. Esta conclusion es de todos los Doctores citados. La razon es, porq̃ el precepto tan solamẽte obliga a no hazer injuria al proximo, teniendo del mal juyzio. Y assi dize S. Pablo: No querays juzgar antes de tiempo. Y Christo nuestro Señor dize lo mismo. Luego el juzgar positiuamente de la bondad del proximo, no es necessario, ni cae debaxo de precepto. De suerte, q̃ no està el hombre obligado à tener siempre juyzio positiuo de la bondad del proximo. Lo que es necessario es, que si juzga del proximo, juzgue bien del. El exemplo es facil en el juez exterior, el qual no esta siempre obligado à juzgar positiuamente: pero si juzga, tiene obligacion a juzgar rectamente, y conforme a razon. Dessa misma suerte el hõbre no està obligado a juzgar siẽpre bien: pero si juzga ha de tener juyzio recto, y pronunciar justa sentencia. En la conclusion dixe, que no era necessario siempre juzgar bien positiuamente de la bondad del proximo. La difficultad es, si en algũ caso estare obligado à tener positiuo juyzio bueno de la bondad del proximo. La razon de dudar se toma de la conclusion: porque yo no estoy obligado a juzgar siempre bien del proximo. Porque puedo no tener juyzio ninguno.

1. Cor. c. 4.

A esta difficultad se ha de responder, que en algun caso puede auer obligaciõ de pecado mortal de juzgar positiuamente de la bondad del proximo. El exemplo es quãdo estuuiesse à peligro de juzgar mal temerariamente del proximo, y no pudiesse vẽcer la tal tentacion sino es juzgando bien, entonces tendria obligacion de tener juyzio positiuo bueno de la bondad del proximo. La Theologia enseña, q̃ quando vno tuuiesse vna gran tentacion de descreer los mysterios de la Fe, o de desesperar, tendria obligaciõ de creer positiuamẽte, o de esperar en Dios: Dessa misma suerte en este caso aura obligaciõ de juzgar biẽ. La razon es, porque de otra suerte pongome a peligro de juzgar mal, y el que ama el peligro perecera en el. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La segunda difficultad es, si suspẽder el juyzio de la bondad del proximo, sera algunas vezes pecado mortal. Tiene vno ligeros indicios cõtra la bondad del proximo; y dentro de si suspende el juyzio, y no quiere juzgar bien, ni mal del proximo. La duda es, si en el tal caso sera pecado mortal.

A esta duda se responde, q̃ regular, y comunmẽte no es pecado mortal. Porq̃ en el tal caso no ay juyzio temerario del proximo. Dixe, regular y comunmente: porq̃ en algun caso, qual es el de la duda passada, el suspẽder el juyzio por ligeros indicios, podria ser pecado mortal.

La tercera duda es: Si es pecado mortal, dudar deliberadamente de la bondad del proximo, quando los indicios y causas que mueuen a dudar son ligeras, que no tienen proporcion con el dudar, ni son sufficientes para hazer dudar. Porque si lo fuessen cierta cosa es, que ningun pecado seria el dudar. La razon de dudar es, porque vn hombre graue notablemente siente, que se dude sin causa sufficiente, y sin sufficiente razon de su bondad. Luego injuria es que se le haze, quando el hombre duda, sin sufficiente causa.

Caiet. 2.2. q. 60. art. 3.

En esta difficuldad Cayetano enseña, que el dudar de la bondad del proximo, aunque sea en materia graue, nunca es pecado mortal, y aunque la duda sea sin sufficiente causa para dudar. Porque Christo nuestro Señor tan solamente prohibio el juzgar, y juzgar dize juyzio cierto, y determinado. En esta difficultad se ha de suponer, que el dudar es muy differente del juzgar. Porque el que duda no dize juyzio cierto, ni se arrima a vna parte, ni a otra: pero el juyzio si. Tambien se ha de aduertir, que para dudar menos razones se requieren, que para juzgar, como es cosa notoria. Al presente hablamos, quando no ay sufficientes causas y motiuos aun para dudar, sino ligeras: de suerte, que assi como el juyzio determinado sin causas sufficientes, temerario es: ansi tambien podemos dezir, que la tal duda es temeraria, y se reduze a juyzio temerario, por no auer motiuos sufficientes. Tambien hablamos en essa duda, quãdo la materia dela duda es graue, de manera que se duda de alguna de las cosas que diximos ser materia graue de juyzio temerario. Y procede la disputa, quando la duda es deliberada, que si no lo fuesse, no seria pecado. Digo lo primero, que el dudar deliberadamente dela bõdad del proximo en cosas graues, q̃ tienen grauedad ordinaria, no es pecado mortal, sino pecado venial, aunque sea sin sufficientes motiuos.

Manu. Rodrig. in Summa, to. 1. c. 187. cõclus. 2. Sot. lib. 3. de iustit. q. 4. arti. 4.

Esta conclusion es contra el Padre Fray Manuel Rodriguez, que vniuersalmente dize, que el dudar en materia graue, es pecado mortal. Pero nuestra conclusion tiene Cayetano, y Soto, y el Maestro Fray Iuan Gallo en vnos escritos suyos sobre el lugar citado de Sãcto Thomas. Y esto mismo tienen otros muchos Discipulos de Sancto Thomas. La primera parte de la conclusion se prueua, porque Sãcto Thomas en el lugar citado enseña, que el dudar dela bondad del proximo es pecado venial. Lo segundo se prueua, porque el juyzio determinado de cosas semejantes, es pecado mortal: porque de alli redunda el menospreciar el proximo. Y es assi, que el dudar temerariamente de la bondad del proximo, en estas cosas, no es causa de menosprecio, y de tenerle en poco. Porque la razon parece que está de parte dela hõra del proximo, y como buelue por ella. Luego la tal duda no sera pecado mortal. La segunda parte es expressa de Sancto Thomas. El qual enseña, que el dudar dela bondad del proximo sin causa legitima, es pecado venial. La razon es, porque por la duda ya parece que se dispone a menospreciar el proximo, y tenerlo en poco. De suerte, que juyzio temerario de cosas semejantes, es pecado mortal, y la duda no llega a ser pecado mortal, pero tiene razon de pecado venial: porque aun se sigue algũ menosprecio del proximo. Digo lo segũdo, que si la materia de la duda fuesse grauissima, en el tal caso la duda sin bastantes indicios, seria pecado mortal. De suerte, que por la razon de la materia, no solamente el juyzio viene a ser pecado mortal, sino tambien la duda. Esta conclusion enseñan los Doctores arriba citados, y particularmente el Padre Maestro Soto, que lo dize muy claramente. Y ansi se ha de entender para tener verdad lo q̃ dize el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado. Declaremos la conclusion con exẽplos, porque esto haze mucho al caso, tratando de cosas morales. No solamente es pecado mortal, juzgar de vn Christiano que es herege, pero el dudar si es herege, o no, sin sufficientes indicios, es pecado mortal por ser grauissima la materia. Lo mismo es si se dudasse de vn hombre principal, si es sometico, o si se dudasse si ha tratado con su madre, o con su hermana. La razon es, porque sola la duda de semejante cosa haze a vn hombre digno de menosprecio, y la tal duda es causa de estimarle en poco, particularmente siendo hombre principal. Luego sera pecado mortal.

Lo segundo, porque mas querria vn hombre que juzgassen determinadamente del, que es fornicario, o otro vicio ordinario, que no q̃ dudassen si es herege, o no, o si es sometico, o otro vicio grauissimo. Luego si es pecado mortal el juyzio temerario destos vicios ordinarios, tambien lo sera la duda de vicios tan graues, particularmẽte siendo de personas graues. Lo tercero se prueua, porque si de vna persona graue se dixesse, que ay duda si es herege, o no, si es sometico, o si trata con su madre, o hermana, seria pecado mortal, y se le haria grauissima injuria. Luego el dudar interiormente sera pecado mortal. De manera, que la tal duda temeraria, por ser en materia grauissima, y de persona graue, equiuale a juyzio temerario, de vna cosa graue. Por lo qual la tal duda está prohibida por aq̃l precepto de Christo: No querays juzgar. A la razon de dudar se ha de respõder, que la duda de cosas graues no es tan injuriosa, ni causa tanto menosprecio, que sea pecado mortal: y siempre la razon parece que está en fauor del proximo, mientras no juzga. Verdad es, que si las cosas son grauissimas, la tal duda equiuale a juyzio, y assi es pecado mortal.

De la resolucion desta duda se resueluẽ otras dudas,

Digitized by Google

dudas, que puede auer acerca desto mismo. La vna es, si la opinion y juyzio opinatiuo temerario, y sin causa y razõ dela bondad del proximo, es pecado mortal. La razon de dudar es, porq̃ el tal juyzio no es cierto y determinado, sino siempre con miedo de la otra parte. Luego no sera pecado mortal, aunque no aya razon para el tal juyzio. Dixe, aunque no aya razon para el tal juyzio: porque si la ay, no sera pecado ninguno. En esta difficultad Cayetano en el lugar citado, y en la Suma enseña no ser pecado mortal, aunque sea de materia graue.

Caiet. in su. verbo iudicium.

A esta duda se ha de responder, ser pecado mortal, principalmente quando son graues, o grauissimos los delictos, quales son los que pusimos en los exemplos de la duda passada. Esto tienen los Doctores citados en la duda passada. La razon es, porque aunque el juyzio sea opinatiuo, se pierde algo de la deuida estimacion al proximo: porque con el tal juyzio no se compadece la deuida estimacion del proximo. Luego hazesele injusticia. Esto se confirma, porque si lo dixesse a otro perderia mucho de su credito con el. Luego teniendo el tal juyzio opinatiuo dentro de su mente le haze injuria. Porque el mismo derecho tiene a su proprio juyzio, que al del proximo.

A la razon de dudar se responde, que aunq̃ no sea juyzio cierto y determinado, con todo esso es injurioso por la razon ya dicha, particularmente quando son cosas graues.

Tambien se podria dudar de la sospecha, si sera pecado mortal, teniendola sin sufficientes indicios. Porque si son sufficientes, licito es sospechar siendo sufficientes para este effecto.

A esta duda se ha de responder lo mismo, y por las mismas razones.

Sexta conclusion. Quando consta que el pecado se cometio exteriormente, no es pecado juzgar, que el proximo pecò mortalmente. De suerte, que pudo muy bien juzgar de la intencion intrinseca deuida a la tal obra. El exemplo es, si veo que vno da vn bofeton a otro, licito es juzgar que peco mortalmente, y que tuuo la intencion deuida a aquella obra. Esto tienen comunmente los Doctores. La razon es, porque la euidencia del delicto, no tiene necessidad de acusador, ni de testimonio publico. Esto se confirma, porque aunque es verdad que el proximo se puede escusar con ignorancia, o inaduertencia, con todo esso, yo no estoy obligado a juzgarlo assi. Luego en el tal caso no sera pecado mortal.

Septima conclusion. Quando muchos testigos dignos de fe, refieren algun delicto graue del proximo, o alguna cosa graue de las dichas, no es pecado ninguno juzgar el tal mal del proximo. Dixe, si son muchos testigos fidedignos. Porque si fuessen gente mentirosa, y digna de poca fe, aunque fuessen muchos no seria licito el tal juyzio. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque el testimonio de muchos, si son dignos de fe, naturalmente engendra fe humana. Luego licito sera en el tal caso el juyzio. Pero aduiertase, que en el tal caso, ni en el passado, aunque es licito el juyzio, no es licito referirlo a los demas, y contarlo. La razon es, porque puede ser oculto, y que no lo sepa nadie.

Octaua conclusion. El testimonio y dicho de vn hombre, con que testifica la malicia de otro, o alguna cosa graue, que le haze digno de menosprecio, algunas vezes es sufficiẽte para sospechar, y aun para juzgar: otras vezes para dudar tan solamente: otras vezes no es sufficiente para dudar. El exemplo es, quando es vn hombre el que lo dize bueno, y que no suele tratar mal de los proximos, y es bien affecto, y quiere bien a aquellos de quien habla, y dize q̃ lo vio, o que lo sabe ciertamente: y finalmente quãdo lo dize no peca, o porque era necessario manifestar el tal delicto, o porque lo hizo de inaduertencia. Si todas estas cosas concurren en el que lo dize, y dela otra parte el de quien se dize, no tiene tanta opinion, ni es tan hombre de bien, sufficiente indicio y testimonio es para sospechar, y aũ para juzgar del tal delicto, o cosa. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es, porque semejantes hombres graues y buenos no suelen leuantar semejantes testimonios falsos. Luego mas se ha de creer que el otro cometio el tal delicto, o que tiene el tal defecto.

La difficultad es, quãdo la authoridad, y opinion del que lo dize, es grande, y la del que se dize es de la misma suerte: demanera que tienẽ repugnancia y contradicion. La duda es, si enel tal caso sera licito por lo menos dudar. Porque el juzgar clara cosa es que no es licito. Porque en el tal caso no es sufficiente el testimonio. La razon de dudar es, porque en caso de duda, mejor es la condicion delque possee. Luego no es licito dudar. Porque por la duda quito algo al proximo.

A esta duda se responde, que enel tal caso licito es dudar, y deuemos dudar. Esto enseñan cõmunmente los Doctores citados. La razon es, porq̃ deuemos de ser yguales, y no hazer injuria a alguna delas partes. La qual se haria no dudando. Porque enel tal caso tambien se haria injuria al que lo dize y testifica. Luego licito es dudar, y deuemos dudar en el tal caso.

A la razon de dudar se responde, que el mismo argumento se puede hazer del que testifica y dize del proximo. Porq̃ el tal tambien possee su honra y fama. De suerte, que se ha de dezir, q̃ en el tal caso ambos posseen, y por el peligro a que me põgo de hazer injuria al que lo dize estoy obligado a dudar, y no juzgar por vna parte, ni por otra. Verdad es, que el Padre Fray Manuel Rodriguez tiene por opinion, y enseña, q̃ enel

F. Manu. Rodr. in su. to. 1. c. 188. cõcl. 5.

en el tal caso se ha de juzgar en fauor de aquel de quien se dize mal, y por esta sentencia trae a Aragon. La razon es, porque el que dize alguna cosa de otro ha se como author: y aquel de quien se dize, como reo. Por lo qual en caso de duda se ha de juzgar en fauor del reo. Pero nuestra sentēcia es verdadera. Porq̃ en este juyzio propriamēte no ay actor, ni reo. En todos estos casos, y otros semejantes, siēpre se ha de acudir al buen juyzio de varon prudente. Y los q̃ juzgan han de tener atencion a que peligro se ponen, y que difficultoso negocio toman sobre si.

Arago. 2.2. q.60. ar.4.

Nona conclusion. Quando ay fama contra alguno que no es tan cierta, o no es cierta del pecado de vno, o de alguna cosa graue, o lo dize vn testigo hōbre de bien, licito es sospechar del tal pecado, o cosa graue. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es, porque estas cosas naturalmente son sufficientes para engendrar la tal sospecha. Luego en el tal caso licito sera sospechar, y no se le hara injuria ninguna.

La difficultad es, quando ay sospecha de vno de algun delicto, o de alguna cosa destas graues, que son obgecto y materia del juyzio temerario, si sera licito inquirir para saber la verdad. La razon de dudar es, porque esto parece que es vsurpar la authoridad publica del Iuez. Luego no es licito. Por otra parte parece ser licito para salir de la sospecha del proximo, y saber de su innocencia.

A esta difficultad se responde, que si la fama incierta corre publicamente, no es pecado mortal yr a los primeros authores, de quien procedio, y saber la verdad. La razon es, porque la sospecha se engendro del rumor, y del publico testimonio. Luego licito es inquirir de aquel testimonio. Pero si fuere oculto, o ligero el motiuo, es pecado mortal inquirir la certidumbre de aquel pecado, o de aquella cosa graue. Porque sin authoridad ninguna y temerariamente inquiere de la vida agena. De lo qual se sigue, que aquellos que sin razon y authoridad sino por sola curiosidad, o mala voluntad inquieren solicitamente la vida agena, y las costumbres, o la descendencia, si son Moros, o Iudios: estan en pecado mortal. Porque estos tales por su voluntad se ponē a peligro de juzgar mal del proximo, y de condenarle.

Decima conclusion. Algunos indicios ay tan manifiestos, que dellos es licito juzgar el delicto, y pecado del proximo: pero quando fueren ligeros no es licito. La primera parte de la conclusion se declara, en caso que vno viesse que de noche entra otro por vna ventana, puede muy bien juzgar, que el tal es ladron, o adultero. La razon es, porque en el tal caso, aunque el delicto no es manifiesto en si mismo: pero es en alguna cosa q̃ tiene grande connexion con el. Lo mismo es si veo a vno desenuaynada la espada, y teñida en sangre, pudo muy bien juzgar que matò, o quiso matar alguno, y que le hirio. La segunda parte es clara. Como si vno por el rostro, o por tener grandes narizes, juzgasse, que es descendiente de Iudios, o hombre baxo, o otra cosa semejante. En el tal caso seria temerario juyzio. La razon es, porque no ay bastantes indicios para semejante juyzio. Verdad es, que delos indicios pueden hazer sospecha, mayor, o menor conforme a la fuerça que tiene. Y esto sin pecar mortalmente.

La duda es, si es pecado mortal juzgar temerariamente algun pecado mortal, o alguna cosa graue de alguna persona incierta, q̃ no se sabē quiē es. El exēplo es: veo a vna muger cubierta el rostro de suerte, q̃ no se quiē es. La duda es, si juzgo q̃ es mala muger sin mas indicios; si sera pecado mortal. La razō de dudar es, porq̃ el tal juyzio es temerario. Luego es pecado mortal.

A esta duda se responde, que si la persona totalmente es incierta, no sera pecado mortal el tal juyzio. La razon es, porque el tal juyzio no haze injuria ni daño a nadie. Luego no es pecado mortal. Esto se confirma, porque si aquello se refiriesse de vna persona incierta, y no sabida, no haria detrimento a nadiē, como es cosa notoria. Luego el tal juyzio tampoco haze daño a nadie, y por consiguiēte no es pecado mortal. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar: que aunque es juyzio temerario, pero no es prejudicial a nadie.

Vndecima conclusion. Las cosas dudosas tocantes al proximo se hā de interpretar y declarar en fauor del proximo, echandolas a la mejor parte. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos cō el. La razon es, porq̃ si inclinasse en la peor parte, haria se injuria al proximo. Y esto se dize en el Derecho. Declaremos esto mas en particular. Si ay razones de dudar, satisfazemos al proximo, si no sabemos con el, como antes q̃ huuiesse razones de dudar. De suerte, que si antes teniamos buena estimacion y opinion del, basta no concebir la mala, sino conseruar la antigua. Y sino tenia buena, ni mala opiniō del, no estoy obligado agora a tenerla mejor. Y esto es interpretar las cosas dudosas en fauor del proximo, y echarlas ala mejor parte negatiuamēte.

D.Tho. 2.2. q.60 ar.4.

De reg. iuris.

La dificultad es, si los motiuos son tales, y de tal calidad, q̃ compelē a juzgar, en el tal caso ay obligaciō de juzgar en fauor de aq̃l de quien se dize alguna cosa q̃ toque a su bondad. La razon de dudar es, porque como dize Sancto Thomas en el lugar citado, las cosas dudosas se han de echar ala mejor parte, y juzgar en fauor del proximo. En esta difficultad es sentēcia de muchos Doctores, que supuesto que hemos de juzgar del proximo en cosa dudosa, tenemos obligaciō de echarlo a la mejor parte, y juzgar y sentēciar en fauor del proximo. Esta sentencia es comun entre algunos Doctores Discipulos de S. Thomas. Tienela el Maestro Soto, y Gallo en los lugares

Digitized by Google

lugares citados, y Fray Manuel Rodriguez, y otros muchos Doctores. Pero esta sentencia si no se entiende de cierta manera, tiene difficultad. Y assi para declararla se han de dezir algunas cosas.

Digo lo primero, que quando en el juzgar bien fauorablemẽte del proximo en caso de duda, no ay peligro de agrauiar algũ tercero, en el tal caso estamos obligados a juzgar biẽ del proximo, y en fauor suyo si los motiuos compelen a juzgar. El exemplo es, quando vn hombre haze vna obra, o alguna cosa con tales circunstancias, y modos, que ay motiuos para juzgar bien, y mal de la tal obra: en el tal caso estamos obligados, si juzgamos a juzgar bien del proximo. Lo mismo es en otras cosas semejantes, quãdo de juzgar bien no se sigue agrauio ninguno al tercero. La razon es, porque de otra suerte juzgando mal se quitaria al proximo la buena estimacion, que se le deue, y seria quitarle de la buena possession q̃ tiene en caso de duda. Lo qual en ninguna manera es licito. Porque en caso de duda mejor es la condicion del que possee, y se ha de juzgar, y sentenciar en su fauor.

Digo lo segundo, que quando en juzgar biẽ del proximo en caso de duda, puede auer peligro de hazer agrauio a algũ tercero, en el tal caso, aunque mas fuertes sean los motiuos, tenemos obligacion de no inclinar en vna parte, ni en otra, como queda dicho atras: El exemplo es, quando vn hõbre honrado, digo de credito, dize alguna cosa graue de otra persona graue; de suerte, que ay razõ de dudar por ambas partes. En el tal caso, si juzgo ser verdad lo que se dize, pongome a peligro de hazer agrauio a aquel de quien se dize: y si juzgo ser mentira, pongome a peligro de hazer agrauio a aquel q̃ lo dize, juzgando que miente en cosa graue, y ambos estan en la possession de su honra. Luego en el tal caso no puedo juzgar en fauor de ninguno dellos. De lo qual se responde a la razon de dudar. Pero aduiertase con Cayetano, que en este caso el quedar dudoso, en alguna manera es echar las cosas a la mejor parte. Dela resolucion desta duda se responde a otra. Y es, si estamos siempre en semejãte duda obligados a echar la obra, que de suyo es indifferente, a la mejor parte. Y esta duda procede, quando no ay peligro de agrauio de tercero. En esta difficultad el Maestro Soto dize que si.

A esta duda se ha de responder, que no estamos obligados siempre a juzgar positiuamẽte, echando lo a la mejor parte. Porque podemos muy bien suspender el juyzio. Verdad es, q̃ en caso que huuiessemos de juzgar, estamos obligados a echarlo a la mejor parte. Y esto hablando ordinariamente. Porque como dize Cayetano, en el lugar citado, si vno fuesse muy inclinado a echar a mala parte las obras que de suyo son indifferentes, obligacion tendra en este caso, no solamente a suspẽder el juyzio, mas a tener juyzio positiuo en contrario. Y seria pecado mortal, si no lo tuuiesse, quando se pusiesse a peligro moral de juzgar mal, como queda dicho.

Caieta. 2.2. q.60. art.4.

…tr. lib.3. de …st.q.4.ar. t.4.

Duodecima conclusion. Quando vn hombre bueno, y virtuoso suele tener cuenta con su cõciencia, y no hazer agrauio, ni injuria a nadie, si no le constare de la calidad del juyzio que tuuo, y adonde llegò, no se ha de temer, que huuo pecado mortal. Pero quãdo es vn hombre, que no tiene cuydado de su consciencia, ni se le da nada de hazer agrauio, è injuria al proximo: se ha de temer, que fue pecado mortal. Esta regla se ha de tener para los temerosos de consciencia, y escrupulosos, y se ha de vsar della, no solamente en esta materia, sino en todas las demas. Esta regla muy particularmente ponen en esta materia los Doctores citados. La razon es, porque el que suele ser cauto en la guarda de la ley de Dios, siempre ha de entender que lo sera.

Tercia decima conclusion. El juyzio temerario del proximo no obliga a restitucion, sino es que se pronuncie exteriormente. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos los Thomistas, particularmente Cayetano, y Cordoua. La razon es, porq̃ el juyzio temerario, si no se pronuncia delante de alguna gente, no haze daño al proximo. Luego no ay obligaciõ de restituyr: como no tiene obligaciõ de restituyr el que tiẽne proposito de hurtar, si en realidad de verdad no hurta.

D. Tho. 2.2. q.60. art.3. ad 2. Caieta. ibi. Cor. in 4. de restituend. so… cret. q.7. cõclus.2.

La duda es, si sera restitucion, y estare obligado a deponer luego el juyzio temerario que tengo. La razõ de dudar es, porque con mi juyzio quito al proximo lo que se le deue de justicia, y le hago daño acerca de mi mismo. Porque el juyzio temerario es contra la virtud de justicia comutatiua.

A esta difficultad se responde, que sin duda ninguna estoy obligado a deponer el juyzio temerario, y esto es vna manera de restitucion. Esto se conuence con la razon de dudar. Que sea manera de restitucion, consta: porque buelto a poner el proximo en la antigua estimaciõ, que se le deuia acerca de mi mismo. De suerte, que si perseuero en el tal juyzio, voy siempre continuando el pecado mortal contra justicia, hasta que depongo el juyzio. Como el que no restituye, quando ay comodidad moral, va continuando el pecado de hurto.

La vltima duda es acerca de los juyzios temerarios de los diffuntos, o acerca de los diffuntos, si los tales juyzios son pecado mortal. El exemplo es. Vno de los que estan en el mũdo, y que viue en el, juzga temerariamente de vn muerto, que es malo, o que se condena, o juzga del otras cosas que le fueran affrentosas quando estaua en esta vida, la duda es, si el tal juyzio sera pecado mortal. La razon de dudar es, porque el buen juyzio, y la buena estimaciõ de pro

Digitized by Google

ximo se ordena a darle la deuida reuerencia. Y en el tal caso la deuida estimacion ya no es de effecto ninguno para este proposito, porque ya esta fuera del mundo. Luego no sera pecado mortal el tal juyzio.

A esta duda se ha de responder, que es pecado mortal contra justicia. Esto enseñan comunmente los Doctores. La razon es, porq̃ los diffunctos tansolamente viuen en la fama, y honra, que les queda despues de muertos. Luego injusticia es, que se les haze el juzgar temerariamente dellos. Esto se confirma, porque el dezir de ellos cosas semejantes, es pecado mortal, è injusticia grande que se les haze. Luego el tener juyzio temerario dellos, sera pecado mortal, è injusticia.

A la razon de dudar se ha de responder, que aunque no viuen, quãto a las demas cosas: pero quanto a lo que toca a la honra, y fama, viuen. Por lo qual es necessario tener el deuido juyzio, y la deuida estimacion de los muertos.

En este lugar se auia de dezir inmediatamente de la restitucion, que es obra propria, y muy principal de la justicia comutatiua. Pero para esto es necessario tratar primero del dominio, y señorio, que se presupone para la restitucion. Por lo qual todos los Doctores, particularmente Discipulos de Sancto Thomas tratan primero del dominio, que no de la restitucion, y ansi se ha de hazer aqui.

Capit. III. Del dominio.

Dominiũ est propria facultas vtendi re in omnes vsus lege permissos. Sot. li. 4. de iust. q. 1. artic. 1. Conra. de cõtractibus. tract. 1. Medi. codic. de rest. q. 1. Iurisperiti Institut. de rerũ diuisio. & ff. de acquir. do rerũ dominio. Scholastici. in 4. d. 15. cum Mag. D. Tho. 2. 2. q. 66. art. 1. & 2. Id possumus quod iure possumus.

PRimera conclusion. El dominio se diffine, que sea propria facultad de vsar de la cosa, en todos los vsos permitidos por la ley. Esta diffinicion tienen todos los Doctores, particularmente el Maestro Soto, Conrado, Medina Complutense, y los Iuristas, y los Scholasticos con el Maestro, y muy particularmente Sancto Thomas. Esta diffinicion es necessario declararla, y ansi quedara prouada. Dizese propria facultad, que no es otra cosa, sino vn legitimo poder, y juridico, segũ las leyes, y derechos. Propria distingue el dominio de la possession. Porque muchas vezes acontece, q̃ vno tiene la possession de vna cosa, y no el dominio, porque no tiene la propriedad. En la otra particula, de vsar dela cosa en todos los vsos, se distingue el dominio del vso del vsufructo. Porque el q̃ tiene vso, o vsufructo de vna cosa, no puede vsar de la substancia, vendiendola, o dandola. Tan solamente puede vsar de los fructos, quedãdo salua la substãcia. En la vltima particula, en todos los vsos permitidos por la ley, se significa, que los vsos que no estan permitidos por la ley, no son vsos sino abusos. Y que el poder para los tales vsos, no es poder juridico, y legitimo, ni es poder, moralmente hablando. Porque el comun prouerbio dize, que aquello tan solamente podemos, que podemos juridicamente.

A cerca desta diffinicion es la duda, porque no parece buena. La razon es, porque los mayorazgos son señores de los bienes del mayorazgo, y no tienen facultad de los tales bienes para todos los vsos, porque no los pueden vender ni dar. Luego no es buena la tal diffinicion. La misma difficultad es de los pupilos, y menores, que estan debaxo de tutor, los quales tienẽ verdadero dominio de lo que heredarõ del padre. Y con todo esso, no puedẽ vsar de aquellos bienes en todos los vsos; porq̃ no los pueden vender, ni enagenar. Esto se confirma, porque los Obispos, y parrochos, y otros beneficiados son verdaderos señores de los beneficios, y cõ todo esso no los pueden vender, ni passarlos, poniendoles pension, sin authoridad del Papa. Luego la tal diffinicion no parece ser buena.

A esta difficultad se ha de responder, que la diffinicion es muy buena. Porque es de todos los Authores, y quadra muy bien con la naturaleza del dominio.

A la razon de dudar algunos Doctores han querido dezir: que los mayorazgos no son señores de los bienes del mayorazgo, sino tã solamẽte tienen el vso, o vsufructo. Pero la verdad es lo contrario. Porque no ay quiẽ tenga dominio de aquellos bienes, sino ellos. Por lo qual se ha de responder, que ellos tienẽ el dominio, pero tienẽlo impedido por ley justa, y sancta, quãto a algunos vsos, quales son los referidos. Lo mismo se ha de dezir delos pupilos, y menores.

A la confirmacion se ha de responder, que el vender los beneficios Ecclesiasticos, no es licito, porque la ley diuina lo prohibe, è impide. El poner pensiones sobre los beneficios con propria authoridad, esta prohibido por la ley humana del Pontifice.

Es necessario poner aqui algunas diffiniciones de cosas que tienen affinidad, y connexion con el dominio, como son titulo, possession, vso y vsufructo. El titulo es como principio, y como rayz, y causa efficiente moral, de la qual nace, y procede el dominio, como effecto proprio suyo. Declaremoslo con exemplo. La electiõ es titulo del Principado, o del Obispado, o Priorato, o de la Prelacia. La compra es titulo de la cosa comprada, de la qual nace el dominio.

Possession es vna detencion voluntaria, o vn derecho que se causa de la detencion voluntaria por vna obra corporal, interuiniendo el ayuda del derecho. Dizese detencion voluntaria: porque el hombre por la voluntad, y libre aluedrio possee. Pero porque esta voluntad no se puede manifestar, sino es por alguna obra exterior, por esso se añade por obra corporal. La qual declara la voluntad, quãdo se toma la possession de vna casa, se haze abriendo y cerrando las puertas. Porque por aquella obra exterior se manifiesta la interior voluntad. La vltima

ma particula se pone para distinguir la possession de la iniqua detencion. Porque el ladron aunque detiene la cosa hurtada no la possee.

El vso, y vsufructo, tomandolos propriamente no se dizen de las cosas que se consumen, y acaban cō vna obra, como son las cosas q̄ pertenecen a la comida, y beuida, el pan, el vino, la carne. Desta manera el vso no es otra cosa, sino vn derecho de vsar de las cosas agenas, quedando la substācia dellas en pie. Vsufructo es derecho de gozar de las cosas agenas, quedando en pie la substancia dellas. El exemplo es, si vno tiene licēcia del señor de vna viña para comer de las vbas: pero no para venderlas, ni darlas, este tal tiene vso de la viña, pero no vsufructo. Pero si tiene licencia de vēderlas, y darlas, tiene vsufructo. Hablando del vso generalmēte, y no con tāta propriedad se dize tambien de aquellas cosas q̄ se consumen y acaban con vna sola obra.

La difficultad pudiera ser, si en estas cosas el vso se distingue del dominio. De lo qual disputan los Doctores, muy a la larga, en el lugar citado. Particularmente el Padre Maestro Soto, y el Padre Maestro Bañes, y el Maestro Aragon. Veanse estos Doctores, porque esta disputa es Metaphysica, y no pertenece a este lugar, en el qual se trata de las cosas morales.

...o. Arag. ...q. 62. ar 1. in prin

Segunda conclusion. Solo Dios, y las criaturas racionales son subjesto de diminio. De suerte, que solamente puede auer dominio en Dios, y en las criaturas racionales. Esta conclusiō tiene el Maestro Soto, Bañes, y Aragō contra Gerson, y Conrado, en los lugares arriba citados. Que Dios tenga dominio, es cosa llana de muchos lugares de la Sagrada Escriptura. De las criaturas racionales se prueua dela diffiniciō del dominio: porq̄ las tales tienen poder de vsar de las cosas en orden a su propria vtilidad.

...li. 4. de q. 1. ar. 2. ...o. & Ara loco cit.

La difficultad es, si los niños, y los locos tienen dominio de las cosas, y son señores dellas. La razon de dudar es, porque estos tales no tienen vso de razon, ni poder, y dominio sobre si mismos. Luego tampoco tienen poder, y dominio sobre las demas cosas.

A esta duda se ha de responder, que los tales tienen verdadero dominio de las cosas. Esto tienen comunmente los Doctores. La razon es, porque los niños, y locos tienen derecho a heredar a sus padres, y se les haria grauissima injuria si los excluyesse de la herencia. Luego como los demas herederos tienē verdadero dominio, tambien le tienē estos tales. Verdad es, que ciertos estados, y dominios no los puedē tener los tales, cōforme a las leyes justas, y sanctas. La razon es, porque los tales estados tienen annexo cierto poder, y ministerio, que se ordena al biē comun, y vtilidad de la Republica, y no al bien del que lo possee. Y por esta razon los tales no pueden tener estos estados, y dominio destas cosas. Hablando de la locura, quādo sobreuiene al derecho ya adquirido, se ha de dezir, que la tal locura no excluye el poder temporal, o espiritual, aunque sea perpetua. Si vno es ya señor de vn lugar, y tiene poder sobre el, aūque despues suceda el ser loco, no se le quita el poder. Pero es sufficiente causa, para q̄ el superior se lo quite, pues no puede exercitar el tal ministerio, o por lo menos, para que pongan quien pueda exercitar el tal ministerio, y gouernar. La razon de todo esto es, porque el fundamento del dominio es la natural dignidad del hombre, y nō el actual exercicio. La qual dignidad queda en los locos. Por lo qual Cayetano entre otras causas que pone para deponer el Pontifice, vna de ellas es, si le sobreuiene la locura. En el qual caso enseña, que no queda luego depuesto, sino que le han de deponer.

A la razon de dudar se responde, que los niños, y los locos tienen la dignidad natural, aunque no tienen el actual vso de razon. Y esto basta para ser señores. De la resolucion desta duda se sigue lo primero, que los Españoles no pudieron con buena consciencia quitar los bienes a los Indios, por ser locos, y sin juyzio. Lo vno, porque en realidad de verdad no lo eran. Lo segundo, porque aunque lo fueran, eran verdaderos señores, y sus bienes se auian de gastar en vtilidad, y prouecho de los mismos Indios. Lo segundo se sigue, que los que estan en pecado mortal tienen verdadero dominio de sus cosas. Esto es de Fè, y lo tienen todos los Doctores contra Armachano, particularmente el Maestro Victoria. Prueuase lo primero del Concilio Cōstanciense, que lo determina assi. Lo segundo se prueua, porque en los pecadores queda la natural dignidad que es fundamento del dominio. De los infieles queda dicho arriba, en la materia de infidelitate.

Armach. libro. 10. de q. Armenorum cap. 4. Victo. relectio. 1. de Indijs. Concil. Constan. sess. 8. errore. 15.

Tercera conclusion. El dominio se diuide muy bien con algunas diuisiones. La primera diuision es. El dominio humano es en dos maneras. La vna es dominio diuino, esto es concedido al hombre por diuina authoridad. El otro es dominio humano: esto es dominio, que vn hombre concede a otro, como quando vn hombre da a otro vna cosa. La segunda diuision es dominio humano acerca de las cosas naturales, y humanas. Vno es q̄ tiene principio, y rayz en el derecho de las gētes: el exemplo es en el dominio que tiene el señor del sieruo, q̄ gano en la guerra. Otro tiene rayz, y principio en el derecho ciuil, como se echa de ver en los bienes que tiene el hombre cōforme a las leyes del Reyno. Otras muchas diuisiones ponen los Authores citados en los lugares citados, particularmēte Soto, Bañes, y Aragon. Veanse estos Authores, porque no pertenecen a este lugar. Esta conclusion anssi explicada es de todos estos Doctores citados, y se conuence facilmēte con la razon.

Quarta

Quarta conclusion. Las cosas naturales inferiores al hombre, son materia de nuestro dominio. En esto conuienen todos los Doctores citados. Prueuase, porque por derecho natural el hombre es señor de las cosas de la tierra, y por derecho particular humano algunos hombres tienen particulares dominios de algunas cosas, como de algunas heredades, o casas, &c. Porque el hombre segun su natural dignidad, es superior a estas cosas, y mas excellente que ellas: y ansi tiene dominio destas cosas inferiores. Entre los hombres esta repartido el señorio de las cosas inferiores de la tierra, y pueden vsar de ellas, como verdaderos señores.

Quinta conclusion. El hombre no es verdadero señor de su propria vida, ni de la vida de los demas hombres. Solo Dios es Author, y señor de vida, y de la muerte. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, particularmente Cayetano, y Victoria, y Soto, y Bañes, y Aragõ, y todos los demas Doctores. Prueuase, porque solo Dios puede quitar la vida a los hombres con su propria volũtad, y ninguno se puede quitar la vida a si mismo, por ninguna causa, ni a otro hombre, sino fuesse en su propria defension: de lo qual se ha de dezir abaxo. Luego el hombre no es señor de su propria vida, o de la agena. Lo mismo se ha de dezir, y por la misma razon de los miembros naturales, que no es el hombre señor dellos, sino solo Dios, que es Author de la vida, y Señor della.

D. Tho. 2.2. q. 59. art. 3. ad secũdum q. 64. art. 5. ad primum, & tertium. Caiet. in ea dē p. q. 73. artic. 2. & q. 105. art. 2. q. 154. ar. 6. Vic to. relect. de homi cid. numero. 23. Sot. in 4. de iust. q. 2. ar. tic. 3. Bañes. 2.2. q. 62. art. 1. Arag. ibid.

La primera difficultad es, si tiene el hombre algun derecho acerca de su vida, y de sus miembros. La razon de dudar es, porque si a vn hombre le quitan la vida, le hazen grande injusticia: y lo mismo es quando le cortan algun miembro natural como es cosa cierta. Luego el hombre algũ derecho tiene de justicia a su propria vida, y miẽbros, aunque no sea señor. Esto se confirma, porq̃ qualquier hõbre puede poner a peligro su propria vida, y miembros, por defender al amigo, y su propria hazienda. Luego señal es que tiene algun derecho de justicia. Y el mismo argumento se haze de los miembros naturales.

A esta difficultad se ha de responder, que el hombre tiene algũ derecho de justicia acerca de su propria vida, y miembros. Esto enseñan todos los Doctores citados. Prueuase esta resolucion con la razõ de dudar, y cõ su confirmaciõ. Pero es necessario declarar en particular, que derecho de justicia tiene el hombre destos bienes. A lo qual se ha de dezir que qualquier hõbre por naturaleza es guarda de su propria vida, y de sus proprios miembros, y de su salud, y de todas las demas cosas, y bienes naturales. De suerte que hemos de considerar, que ansi como vn hõbre puede tener dominio de algunos bienes de fortuna, como son vna heredad, o vna viña, y este señor puede dar el vso, y vsufructo a otro, reteniendo en si el dominio, ansi tambien Dios guardõ para si el dominio de la vida, y de los miembros, y salud, y a nosotros nos cõcedio el vso, y la guarda destos bienes. Este derecho de justicia basta, para que el hombre reciba injuria, quando le quitan la vida, o le cortan algun miembro. Porq̃ tiene derecho de justicia como guarda natural, y tambien, porque tiene el vso de la vida, y de los miembros. De lo qual se responde facilmẽte a la razon de dudar. Porq̃ bien assi como hariã injuria a vna guarda de vna viña, o a vno que tiene el vso della, si le hurtassen los fructos de la viña: ansi tãbien se le haze injuria grauissima al hombre, quitandole la vida, o los miembros naturales, o la salud, porq̃ es guarda natural puesta por Dios Author de naturaleza, y tiene el vso de la vida, y de los miẽbros.

De lo qual se sigue, que en la vida, y miembros naturales, y en la salud recibe el hombre injuria aunque sea voluntaria, y lo quiera. Quiero dezir, que aũque vn hõbre quiera, y lo pida que otros le quite la vida, o le corte algũ miembro, cõ todo esso le haze grandissima injuria en quitarle la vida, o cortarle miembro, y en esto es como si no lo quisiera, ni lo pidiera. Esto enseña agudamente Cayetano. La razon es, porque el hõbre no es señor destos bienes por su propria voluntad, sino guarda constituyda por naturaleza, y es como tutor natural en orden a estos bienes. Y como es guarda natural constituyda por el Author de naturaleza, no puede por su propria volũtad echar de si esta tutoria, y custodia natural. Luego aũque mas quiera, y lo pida que da lugar de injuria orden a si mismo, considerado como guarda natural. En los bienes, q̃ es señor, por su propria voluntad, no ay lugar de injuria, quando lo sabe, y lo quiere. Porque como es señor destos bienes por su propria volũtad: ansi tambien por su propria volũtad puede lançar de si el dominio que tiene. Pero de los bienes naturales, como es guarda, y tutor por naturaleza, no puede lãçar de si este derecho. Y ansi aunque mas lo sepa, y lo quiera, queda lugar de injuria. En lo que toca a la restitucion ha se de dezir abaxo. Por agora se ha de dezir breuemẽte, que quando alguno haze injuria a otro, en estos bienes naturales, sabiendolo, y queriendolo el, como si le cortasse vn braço, no esta obligado a restituyrle a el, o a sus herederos cosa alguna. La razon es, porque si alguna restitucion se auia de hazer, auia de ser en bienes de fortuna, de los quales el hombre es señor por su propria voluntad, y ansi por su propria voluntad puede renunciar este derecho. Y por el mismo caso q̃ consiente, y quiere que le quiten la vida, o algun miembro, es visto q̃ perdona la restitucion que se le auia de hazer en los bienes de fortuna. Luego no ay obligacion de restitucion.

Caietan. [illegible] q. 164. [illegible]

La segunda difficultad es, si la Republica tiene algun derecho de justicia a la vida de los Ciudadanos. La razon de dudar es, porq̃ si tuuiesse algun

algun derecho de justicia, seguirsehia, que el q matasse algun Ciudadano particular, estaria obligado a restituyr algo a la Republica por la injuria que se le hizo. Lo qual es verdad, como consta manifiestamente del vso. Porque nadie, que mata restituye cosa alguna a la Republica. Luego no tiene derecho ninguno de justicia. Esto se cōfirma, porque se seguiria, que si vno se matasse a si mismo, q hacia injusticia a la Republica: porq la Republica tiene derecho de justicia a la vida de los Ciudadanos. Lo qual parece falso.

A esta difficultad digo lo primero, que la Republica no es señora de la vida, y miembros naturales de los Ciudadanos. Esto tienen todos los Doctores alegados en la duda passada, y se prueua con la razon hecha para prouar, que el hombre no es señor de la vida, y de las cosas naturales, sino solo Dios. Por lo qual, la Republica no puede por su voluntad disponer de la vida, y bienes naturales del hombre.

Digo lo segundo, que la Republica tiene algun derecho de justicia respecto de la vida, y miembros naturales del hombre, que es su Ciudadano. Porque es guarda de la vida de los Ciudadanos, y de sus bienes naturales, y tiene algũ derecho de justicia en orden a estas cosas. Esto enseñan todos los Doctores citados. Prueuase, porque el que mata vn Ciudadano, o se mata a si, haze injuria a la Republica, como es cosa notoria. Luego la Republica tiene algun derecho de justicia en orden a estas cosas. Esto se confirma, porque la Republica puede poner a peligro la vida, y miembros de los Ciudadanos, quãdo fuere necessario para el bien, y conseruacion de la Republica: y por esso puede condenar los malhechores, o quitarles la vida, quando es necessario. Luego la Republica tiene algun derecho de justicia en estas cosas.

A la razon de dudar se responde, que el que mata a vn Ciudadano, haze gran injuria a la Republica, por lo que queda dicho: pero esta injuria no obliga a restitucion, aũque el muerto sea muy buen official de la Republica. Porque en orden a la Republica solamente se peca contra la justicia legal: la qual no obliga a restitucion, como se dira despues. Lo mismo se ha de dezir a la confirmacion.

La tercera difficultad particular es del alma, si solo Dios es Señor della. La razon de dudar es, porque se seguiria que quando el hõbre peca mortalmente entregado el alma al demonio, seria especial pecado, y injuria, que se haria a Dios que es señor del alma. Lo qual no es verdad. Luego, &c.

A esta duda se ha de responder, que como solo Dios es señor de la vida, y miembros naturales, ansi tambiẽ el solo es señor del alma. Esto tienen todos los Doctores citados. La razon es, porque el alma es mas excellente que la vida: porque la vida es effecto suyo. Luego como solo Dios es señor de la vida, ansi tambien el solo es señor del alma.

De lo qual se sigue, que los que hazen pacto con el demonio, y le prometen, o entregan el alma, fuera del pecado de supersticion que cometen hazen particular injuria a Dios, que es señor del alma, offreciendola, o dandola al demonio, contra la voluntad del señor.

A la razon de dudar se responde, que no en todos los pecados se haze particular injuria a Dios. Porque aunque por qualquier pecado mortal se entrega el alma al demonio, esto no se haze por pacto, y concierto que aya con el demonio, sino por ley general de Dios, que condemna a castigo eterno los pecadores, y los entrega al demonio.

De la resolucion destas dudas se sigue, que el hombre puede muy biẽ alquilar sus proprias obras, y de sus miembros, como se vee en todos los officiales que ganã de comer desta manera. La razon es, porque aunque el hombre no es señor de los bienes naturales: pero tiene el libre vso dellos: y esto basta para este effecto.

La quarta difficultad es de la salud corporal, si es el hombre señor. La razõ de dudar es, porque la hermosura, y buena disposicion son bienes naturales, y cõ todo esso el hombre los puede perder, sin pecar mortalmente. Luego lo mismo sera de la salud, y por consiguiente es señor della.

A esta duda se responde, que sin duda ninguna el hombre no es señor de la salud. Esto enseñan todos los Doctores citados, y se conuence: porque la salud se computa entre los bienes naturales annexos a la vida. Por lo qual el hombre sin causa ni razon no puede perder la salud corporal en cosa que sea de momento, y de alguna consideracion, sin pecar mortalmẽte. Porque la enfermedad es vna disposicion para la muerte, y vna participacion della. Luego como no puede darse la muerte, sin pecar mortalmente; ansi tambien no puede causar en si enfermedad perdiendo notablemente la salud sin pecar mortalmente.

A la razon de dudar se responde, que entre los bienes corporales, algunos son absolutamẽte necessario para la vida. Por lo qual perder los tales bienes es contrario a la vida, y ansi si se haze temerariamente, siempre es pecado mortal. A estos bienes pertenece la entereza de los miembros, y la substancia dellos. Otros bienes ay que no son tan necessarios, o que son necessarios para el buen ser, y la hermosura del todo, como la hermosura, y buena disposiciõ. Y estos bienes no ay obligacion de guardarlos con tanta solicitud, y cuydado. Por lo qual no se ha de dexar de ayunar los ayunos de precepto, ni los demas ayunos voluntarios, por conseruar estos bienes. De la resolucion desta duda se colige, q si vno temerariamente sin causa, y razõ incurre volunta

voluntariamente alguna enfermedad graue, peca mortalmente: porque no es señor de la salud ni de la vida. Dixe temerariamente, porque si se incurre por charidad, o misericordia no sera pecado mortal, sino obra sancta, y licita. Como si vno por charidad, o misericordia sirue a vn enfermo, o le cōfiessa, o le ministra los Sacramētos, teniēdo mal contagioso, que ay peligro de pegarse, no sera pecado mortal, sino obra meritoria. Verdad es, que si temerariamente se pusiesse a peligro de pegarseles el mal, seria pecado mortal. Como suele acontecer, que auiendo quien acuda a la necessidad del enfermo, suelen entrar otros con zelo indiscreto, y poniendose a manifiesto peligro de perder la salud. En estos tales seria pecado mortal. De lo qual tambiē se sigue, que si el hombre por su culpa perdiesse el juyzio, pecaria mortalmente. Como si se emborrachasse, o viniesse a enloquecer. Porque no tiene dominio pleno de su libertad, y vso de razō, quanto a lo que es poner impedimento al vso de la razon quando el impedimento es violēto. Verdad es, que tiene poder el hōbre para obligarse con vna obligacion perpetua, qual es la del voto solemne, o del matrimonio, y de la esclauonia perpetua.

Sexta cōclusion. Quāto a lo que toca a la libertad, vn hombre justamente puede tener señorio sobre otro por fuerça, y virtud del derecho natural, o del derecho de las gētes. De suerte, que la seruidumbre, o esclauonia ora sea natural, ora sea legal, puede ser justa, y sancta. Declaremos esta conclusion. Dos maneras ay de seruidumbre. Vna natural, otra legal. La natural es, quando vn hombre por falta y defecto de razō no se puede gouernar a si mismo. Este tal naturalmente esta sujeto a otro, que con su consejo, y razon le gouierne. En esto ay diuersos grados de hombres faltos de razon. Porque vnos ay totalmente faltos de juyzio. Verdad es, que destos tales no puede auer vna entera nacion, como algunos falsamente dezian de la naciō de los Indios. Otros ay tan faltos de razō, y de juyzio, que aunque no son totalmente locos: pero tienen algunas costumbres de bestias fieras, que comen, y se sustentan con carne humana, y para este effecto matan los innocentes, sin q̄ aya quiē los castigue. Desta manera ay en las Indias algunos hombres, que se llaman Caribes. Y a estos justamente se les puede dar guerra, como queda dicho arriba. Pero no es licito hazerlos esclauos como lo son los demas esclauos. Otros ay, que tienen aptitud, y sufficiente discrecion para ser gouernados de otros: pero ellos por si mismos no se puedē gouernar a si. Todos estos justa, y sanctamente pueden seruir con vna seruidūbre natural, sin esclauonia. Esta manera de seruidumbre en rigor, y con propriedad, no es seruidumbre, ni esclauonia. Porque estos tales no son sieruos, sino libres. Tambien porque la seruidumbre de su naturaleza fuera mal, y se ordena a bien, y prouecho de aquel que es señor. Y los que siruen con esta seruidumbre, no siruē por el bien, y comodo, y vtilidad de los señores ni se ordena a esso, sino al bien, y vtilidad de aquellos que siruen. Porque los que tienen mas auentajado juyzio, estan obligados a acudir a la necessidad de los tales. De lo qual se sigue, que los hombres sabios, y de buen juyzio, que reciben a su cargo a estos faltos de juyzio, para gouernarlos, no los pueden cargar de cargas pesadas, como a esclauos: y si lo hiziessen pecarian mortalmente. Sino tan solamēte los hā de exercitar en obras cōuenientes para su salud. La razon es, porque el principal fin deste officio es la vtilidad de aquel que ha de ser gouernado, y no del que gouierna. Pero aduiertase, q̄ si deste exercicio moderado le viniesse alguna manera de vtilidad al que gouierna, esta tal vtilidad no se auia de condemnar, ni tener por illicita: porque es como fructo secūdario, y annexo al principal. Lo segundo se sigue, que aunque el derecho natural dicta que los mas sabios sean constituydos para regir los demas: con todo esso no pueden ellos por su authoridad cōstituyrse gouernadores de los demas, porque esto pertenece a los Gouernadores de las Republicas. El exēplo es claro, porque el derecho natural dicta, q̄ los ricos que tienen cosas superfluas, y muchas riquezas, las comuniquen a los pobres. Pero no por esso los pobres por su propria authoridad pueden tomar las cosas superfluas a los ricos. Por lo qual teniendo atencion al derecho natural, por ningun defecto natural, no auiendo culpa ni pecado, pueden a vno hazerle esclauo, o sieruo, hablādo de la esclauonia, y seruidūbre en rigor. Porq̄ esto seria añadir miseria a otra gran miseria, como lo dize muy biē el Padre Maestro Soto. De lo qual se sigue, que no pueden licitamente los Principes Christianos so color de introduzir mejor gouierno, y mas politico, dar guerra a los Indios, y a otras Barbaras naciones. Porque aunque es verdad, que absolutamente fuesse mejor policia: pero no seria mas conueniente para ellos. Por lo qual, ni ellos estan obligados a recebirla, sino que se pueden defender con armas, ni los nuestros les pueden dar guerra. Tambien q̄ aunque nuestra policia, y gouierno fuesse mas conueniente para ellos, con todo esso no les auian de dar guerra, sino combidarlos amigablemente para el tal bien. Porque la charidad es la q̄ obliga a remediar la necessidad de los tales. Y ansi no se les ha de dar guerra. Sot. li. 4. ind. q. 2. ar. 2.

La segunda manera de seruidumbre es legal, que està introduzida, y permitida por la ley. Y esta es verdadera seruidumbre, y esclauonia, q̄ se ordena al bien, y vtilidad del señor, y no del sieruo. Esta esclauonia es mas dura, y que trae consigo, el poder el señor poner cargas graues, y pesadas, como a verdaderos esclauos. Desta

manera

Digitized by Google

manera de feruidūbre en particular fera necesfario tratar algunas cofas que pertenecen grandemente a las coftumbres. Pero es neceffario dezir primero alguna cofa de la conclufion en general, y en comun. La qual affirma que vn hō bre jufta, y fanctamēte, puede fer feñor de otro deftas dos maneras. Efta conclufion anfi declarada es comun entre todos los Doctores particularmente ya citados. Prueuafe lo primero de muchos derechos, y conftituciones, que ay en el derecho comun, y en los derechos particulares, y conftituciones de los Reynos pertenecietes a efte punto. La razon es, porque efto es affi neceffario para el biē, y vtilidad de las mifmas Republicas. Luego efto es licito, y fancto.

Acerca defta fegunda manera de feruidumbre ay algunas difficultades graues, y morales.

La primera difficultad es, fi efta manera de feruidumbre fea licita en confciencia; de fuerte, que de verdadero derecho de jufticia en confciencia. La razon de dudar es, porque los hombres fon de ygual dignidad; y muchas vezes acōtece, que el efclauo tiene tan buen entendimiēto, o mas excelente. Luego en confciencia nō puede fer fieruo de otro.

A efta difficultad fe refpōde fer licita, y que da verdadero derecho de jufticiā en confciēcia. Efto enfeñan comunmente todos los Doctores. Particularmente los citados, y entre ellos Syluestro. Prueuafe, porque las leyes humanas fon juftas, y fanctas. Y ay muchas leyes pertenecientes a la feruidumbre, y efclauonia como cōfta del derecho. Luego las tales leyes obligan en confciencia. *[Syl]. ver. [ser]uus q.3.*

Pero aduiertafe, que efta feruidūbre, y efclauonia puede acontecer de tres maneras. La primera manera por nacimiento. Porque los que nacen de efclaua, fon efclauos, como lo dize el Derecho Ciuil, y anfi lo enfeña Syluestro. Porq el parto, quanto a lo que toca a fer libre, o efclauo, figue el vientre, quanto a la nobleza, figue la condicion del padre. Verdad es, que en algunas tierras ay otras particulares leyes, como lo dize Syluestro. La fegunda manera es, por derecho de la guerra. Porque los captiuos en tiempo de guerra por derecho de las gentes fe hazen efclauos, como fe determina en el Derecho Ciuil en el lugar citado. Pero aduiertafe, que no folamente aquellos que podiā licitamente matar, y los cōferuan en la vida, por la clemēcia del Rey pueden fer hechos fieruos: fino tābien los hijos de los enemigos, que no tuuieron culpa por los pecados de los padres, pueden fer hechos efclauos. Y eftos tales es comū fentēcia de los Theologos, que acabada la guerra no les podran quitar la vida. La tercera manera es por contrato voluntario, qual es compra, y venta, quando vn hombre mayor de veynte y cinco años fe vende por jufto precio, o quando el padre por pobreza, y necefsidad vende los hijos, y anfi dizen *de ftatu hominum, le[g]. 5.* *[..]g. 4.*

que fe vfa en Ethiopia. Fuera deftos modos Syluestro refiere otro quarto, que es por delicto, y pecado, de lo qual fe podra ver efte Author. *Sylu. ver. feruus. §. 5.*

Efto fupuefto ay tres reglas, que hazen mucho al cafo. La primera es, todas las vezes que cōftare que vno injuftamēte le han hecho efclauo, eftà obligado el feñor a ponelle luego en libertad, aunque lo aya comprado por fu dinero: y aunque le aya poffeydo muy largo tiempo cō buena fè. Efto enfeñan todos los Doctores. La razon es clara, porque defde aquel tiempo le haria grauifsima injuria deteniendole contra fu voluntad, y priuandole de fu libertad. Si fuere infiel, y no quifiere quedar entre los Chriftianos libremente le han de dexar yr a fu tierra.

Defta regla fe figue fer verdad lo que dize el Maeftro Soto, que fi los de Ethiopia fe vēden libremente a los Portuguefes, no ay porque poner tacha en la mercaduria, y en la compra, y venta. Porque libremente fe vendē. Pero dize, que la fama dize lo contrario. Porque fe ha dicho, q̄ los engañan cō dixes, y dādiuas de poco precio, y valor, y algunas vezes los compelē, y que fin faber donde los lleuan los traen al puerto, y los vēden. Si es afsi, ni los que los traen, ni los que los tienen, ni los que los compran eftā feguros en confciencia hafta que los pongā en libertad, aunque no puedan cobrar el precio. Y efto fe ha de hazer como queda dicho. Pero aduiertafe, que fi eftos infieles tienen hijos baptizados no fe los hā de dar para lleuarlos a tierra de infieles, por el peligro q̄ ay de apoftatar de la Fè. *Sot. li. 4. de iuft. q. 2. articul. 2.*

La fegunda regla. El que razonablemēte duda de la libertad del fieruo; de fuerte, que tiene razones por ambas partes, efte tal puede con buena confciencia detener el tal efclauo: pero ha de hazer diligencia para inquirir la verdad, y entre tanto que la inquiere, en ninguna manera puede deshazerfe del embiādolo a lexas tierras. Efta regla tiene tres partes. La primera parte fe prueua, porque en femejantes dudas, fiempre es mejor la condicion del que poffee. Y feria durifsimo obligarle en el tal cafo a deshazerfe del fieruo dandole libertad fin tener certidumbre de fu libertad. La fegunda parte fe prueua, porque fino haze diligēcia ninguna para faber efte negocio, auiendo razon de dudar, ya no poffeeria con buena fè. Luego eftà obligado a hazerla en el tal cafo. Por lo qual, fi vno duda de la ley, que dizen que ay en Francia, q̄ ninguno en todo el Reyno pueda fer efclauo, eftà obligado a hazer diligencia, para faber fi efto es afsi. Lo mifmo es, fi vno duda del derecho que tenia el Mercader para vēder los de Ethiopia, eftà obligado a hazer diligencia. Si defpues de hecha fufficiente diligencia, no pudiera falir de la duda, en el tal cafo queda feguro en confciencia: y le puede tener como a efclauo. La tercera parte fe prueua, porque fi le embia a lexas tierras, fiēdo la caufa de fu libertad dudofa, pōdriafe a peli-

Digitized by Google

a peligro de no lo poder auer a las manos para restituyrle quando le constasse no ser esclauo.

Tercera regla: Aquel que con legitimo titulo posseyo vn esclauo, seguramẽte le possee en cõciencia, y le es licito vsar de su trabajo, saluo el derecho de la charidad. De suerte, q̃ la primera parte de la regla quiere dezir, q̃ si con algun titulo de los ya referidos, possee alguno, y tiene vn esclauo, y no ay razon de dudar contra el titulo, seguramente, y cõ buena cõsciencia possee el tal esclauo, y le tiene, como tiene, y possee otras cosas. La segũda parte quiere dezir, que el señor del esclauo, no tiene dominio de la vida, y miẽbros del sieruo. Por lo qual no lo puede poner cõ buena cõsciencia a manifiesto peligro de muerte, por alguna ganancia temporal. Lo qual suele acõtecer enel cauar, y sacar thesoros, y minerales. Lo mismo es, que no pueden cõ buena conscięcia açotarlos, y pringarlos tã grauemente, que pierdan el vso de los miẽbros, o que enfermen grauemente. Lo qual se dize, por algunos Christianos, que sin cõsciencia ninguna tratan los tales esclauos como si no fueran hõbres. Deuen los tratar como proximos, conforme a las leyes de charidad. Porque son de la misma naturaleza, y pueden ser compañeros de la misma bienauẽturança. No los han de tratar como brutos animales. Lo qual acõtece muchas vezes entre los Christianos. Deuenles dar todo lo necessario para sustentar la vida, y mandarles cosas de moderado trabajo, y q̃ no sea excessiuo.

A la razon de dudar se responde, que aũque los hombres sean de igual dignidad en razõ de hombres, y los sieruos puede ser que tengã mas excellente natural, con todo esso la seruidumbre puede ser justa, y sancta, por los titulos dichos: porque assi lo ordenan las leyes.

La segunda difficultad es, si todo lo que adquieren los esclauos es del señor; de suerte, que justamente se lo pueda tomar. La razon de dudar es, porque el sieruo, y esclauo, y todo lo que es, es del señor. Luego lo que adquiere, para el señor lo adquiere.

A esta difficultad digo lo primero, que quanto a lo que toca a este punto, se ha de tener atẽcion a las leyes ciuiles; de suerte, que lo que ellas determinaren, se ha de guardar en consciẽcia. Porque son leyes justas, y sanctas. Por lo qual en este punto han de ser consultados los Iuristas, y lo que ellos dixeren se ha de guardar, porque esto es muy proprio dellos.

Sot. li. 4. de iu. q. 2. arte ult. Institu. per quas personas. §. item vobis, & de acquirendo rerum dominio leg. etiã omnes.

Digo lo segundo, los sieruos que se vendieron ellos mismos, o que se compraron por precio justo, lo que adquieren es para el señor, y el dueño justamente lo puede tomar. Esto tiene Soto, y le siguen algunos Doctores. Prueuase del Derecho Ciuil. En el qual se dize, que los tales sieruos todo lo que son, son del señor. Y la razon parece que dize esto, porque el que cõpra vn esclauo, le compra para que se emplee todo en su seruicio, y en su vtilidad, y prouecho. Luego muy razonable cosa es, q̃ todo lo q̃ adquiere sea del señor. Pero aduiertase, que si el dueño del esclauo no le sustentasse bien, ni le vistiesse conforme a su estado, podria el esclauo con buena consciencia guardar algo de lo que adquiere cõ su trabajo, para sustentarse sufficiẽtemente, y para el vestir necessario.

De los esclauos que se adquieren en la guerra ay mayor difficultad. La razon de dudar es, porque esta manera de esclauonia ordenase al biẽ, y vtilidad del señor. Luego los tales sieruos con buena consciencia no pueden adquirir cosa ninguna para si. En esto ay diuersos pareceres. El primero es del Padre Maestro Soto en el lugar citado. El qual dize, que esta manera de seruidumbre es mas generosa. Por lo qual, aunque es verdad, que todo lo que son estos esclauos, en alguna manera es de los señores: pero no es de los señores de tal suerte, que todo lo que reciben por alguna donacion, o juego licito, o lo que les viene por herencia, esten obligados a darlo a los señores en consciencia. Porque los fauores se hã de ampliar, y no restringir. Y estos tales esclauos no vinieron de su voluntad a esta manera de esclauonia, por lo qual no se han de restringir a tan estrecha obligacion. Otros Doctores, como es el M. Gallo en vna materia de dominio, tienẽ por cierto q̃ no ay differẽcia ninguna entre vna manera de esclauonia, y otra. Y enseña, que estos tales esclauos tambien estã obligados en consciencia a acudir a su señor cõ lo que adquieren con su industria, y trabajo.

A esta difficultad digo lo tercero, que ambas sentencias son bien prouables, como se conuence con las razones, y authoridad destos Doctores. De lo qual se responde a la razõ de dudar, puesta al principio.

La tercera difficultad es de los que se venden en extrema necessidad, si estos tales son verdaderamẽte esclauos; de suerte que el señor adquiera verdadero dominio en consciencia. La razon de dudar es, porque en el tal caso, el que le compra estaua obligado de justicia a fauorecerle, y socorrer su necessidad. Luego el comprador no puede con buena consciencia posseer el tal esclauo. Pongamos vn exemplo desta duda. Vn hombre que muere de hambre, porque lo socorran a su necessidad, se vende, o porque le defiendan del enemigo, que le quiere matar. La duda es, si en el tal caso el comprador adquiere derecho de justicia.

A esta duda se responde, que si el tal libremente se vende, la venta es valida, y el comprador adquiere dominio en cõsciencia. Puede ser, que el cõprador peque mortalmente cõtra charidad, no le socorriẽdo, en la tal necessidad liberalmente, y sin compra, ni venta: pero la venta sera valida en cõsciencia, aunque aya sido compelido de la necessidad. Esto enseña el Maestro

Fray

Fray Iuan Gallo. La razon es, porque la tal necessidad no quita que la venta sea totalmente voluntaria. Luego por la tal venta se transfiere verdadero dominio.

De lo qual se sigue, que aquellos que por miedo de los enemigos se entregarō a los Christianos por sieruos, para que los librassen de la muerte, son verdaderamente sieruos, hablando de los infieles. La razon es, porque aunque auia de por medio miedo de muerte, causando por injuria de aquellos que los querian matar: pero los que los compran, y a quien se entregan, no les hizieron injuria ninguna. Luego adquieren verdadero dominio.

Pero aduiertase, que los que libran los infieles del peligro de la muerte, por auerlos librado del peligro de la muerte, no tienen derecho a hazerlos sieruos suyos. El exemplo es. Librò vn Christiano a vn Moro o infiel, de vna tempestad, o de vn ladron que le queria matar, por auerle librado, no tiene derecho para hazerle esclauo suyo. Porque aunque es verdad, que el està obligado a ser grato; pero por essa razō no queda luego esclauo suyo, porque esto no se halla en ley ninguna.

De lo qual se sigue lo segundo, que si alguna vez acontecio entre Barbaras naciones, que algunos hombres estuuiessen diputados para la carniceria, y para venderlos a quien diesse mayor precio, como si fuerā carneros, y alguno dio algun mayor precio, que lo que el valiera, pesado en la carniceria: por auerle librado desta manera de la muerte, no se haze esclauo del que le librò. Esto se dize, porque deuio de acontecer algunas vezes. Esto tiene Gallo. La razon es, porque el auerle librado de charidad, no da derecho de justicia en consciencia, ni por esso adquiere verdadero dominio. Esto tiene verdad, regularmente. Pero sacanse dos casos. El primero es, quando el tal que estaua diputado para la muerte, no era esclauo. Porque si lo era no corre la razon. El segundo caso es, quādo se hizo pacto, y concierto con el mismo que librarō. Porque si se hizo pacto, y concierto justo, que seria esclauo, si le librassen de la muerte, en el tal caso quedara esclauo.

Lo tercero se sigue, que los que por engaño; o miedo graue fueron forçados, y compelidos a que se vendiessen, o que vendiessen sus hijos, estos tales no passaron verdadero dominio, ni se hizieron esclauos. La razon es, porque no fueron voluntarios enteramente. Por lo qual, quādo los Mercaderes por engaño, o por violencia fueron causa de que se vendiessen, o vendiessen sus hijos, los tales no quedan verdaderamente esclauos: y si los traxeron de sus tierras, estan obligados a su costa a boluerlos a su proprio patria. Porque les hizieron injuria en traerlos, y sacarlos de su propria tierra.

A la razon de dudar se responde, que aunque se vendan en extrema necessidad, no por esso se sigue que no se hazen verdaderos esclauos. Aunque el que los compra puede pecar contra charidad.

La quarta duda es, quando ay duda grande, o razonable acerca de los esclauos que se vendē, si en el tal caso es licito comprarlos auiendo duda si son libres, o no.

A esta duda se responde, que no es licito cōprarlos. Esta es comun sentencia de los Doctores. La razon es, porque se pone a peligro de hazerles grandissimo agrauio. Como no es licito comprar vna cosa, de la qual se duda, si es hurtada. Esto se entiende tambien del que vende estos tales. Porque el que los vende, auiendo la tal duda, peca mortalmente.

La mayor difficultad es de los criados q̄ embian los señores a comprar esclauos, o a venderlos, si los pueden comprar, o vender, auiēdo duda razonable, si son libres, o no. El exemplo es, quādo vn señor embia vn criado a comprar esclauos, o a venderlos. La razō de dudar es, porque estos tales dudan razonablemente, si son libres, o no. Luego no pueden con buena consciēcia venderlos, ni comprarlos.

En esta difficultad el Maestro Gallo enseña, que los tales criados licitamente pueden comprar, y vender los tales esclauos, declarando a sus amos las razones que ay de dudar. La razō es, porque ellos son ministros, que hā de ser gouernados por el parecer de sus amos. Y ansi ellos no tienen q̄ ver en esta duda, ni han de ser Iuezes della. Esto se puede declarar con vn exēplo de los Soldados salariados. Los quales en caso que se dude de la justicia de la guerra, pueden muy bien pelear. Porque no les incumbe a ellos el saber la justicia dela guerra, por ser ministros. De la misma suerte en nuestro proposito.

A esta duda se respōde, q̄ esta sentēcia es biē aparēte, por la razō hecha. La qual se puede tābien confirmar, porque en las demas cosas q̄ se compran, o venden quādo ay duda los criados declarando la duda al señor, las puedē cōprar, y vēder, mādandolo el señor. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Pero aduiertase, q̄ quādo ay certidumbre, que no son esclauos, en el tal caso no es licito a los criados, ni a los amos comprarlos, ni venderlos, porque se les haze injusticia.

A la razon de dudar se responde, que aūque ellos duden razonablemēte, con todo esso, ellos pueden comprar, y vender los tales esclauos, porq̄ no les pertenece a ellos el saber dela libertad de los tales sino tan solamēte a los señores.

La quinta difficultad es de los sieruos, que se captiuaron en la guerra justa, si ellos tales licitamente pueden huyr. La razon de dudar es, porque a los esclauos comprados en ninguna manera les es licito huyr, y boluerse a sus tierras. Luego lo mismo sera de los demas sieruos. Por que es la misma razon.

Digitized by Google

En esta difficultad es certissima cosa, que los esclauos cõprados por el justo precio no puedẽ huyr. Esto enseña el M. Soto en el lugar citado, y con el comunmente los Doctores. Porque como vno no puede boluer a tomar lo q̃ vendio, ansi tampoco puede huyr, auiẽdose vẽdido por justo precio. Esto supuesto es la difficultad de los esclauos, que se adquieren en la guerra.

A esta duda se ha de dezir, ser muy prouable que les es licito huyr, si pueden, y que no estan obligados en consciencia estarse quedos. Esto enseña el Maestro Soto en el lugar citado. La razon es, porque esta manera de esclauonia es mas generosa, y mas noble. Luego parece que no tienen obligacion a perseuerar. Esto mismo enseña el Maestro Fray Iuan Gallo.

Esta resolucion se ha de entender, sino fuesse que ellos huuissen prometido, o jurado de no se yr. Porque en el tal caso tendrian obligacion a no se yr. De suerte, que sino prometieron, ni juraron que no se yrian, ni que pagarian algo, no estan obligados a cosa alguna. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar.

La sexta difficultad es de los Christianos, si pueden ser sieruos.

A esta difficultad se ha de responder que los Christianos no puedẽ ser sieruos delos Iudios, o Paganos, que estã sujetos al Imperio Romano, o a las leyes de la Iglesia, o de los Principes Christianos. En esto conuienen todos los Doctores. Prueuase del Derecho Ciuil, y del derecho del Pontifice, en los quales esta esto determinado. Dixe que se entiẽde de los que estan sujetos al Imperio Romano, o a las leyes Christianas, o Principes Christianos. Porque si ay otros infieles, que tienen entera Republica, si los esclauos de aquella Republica se conuierten a la Fè, obligaciõ tienẽ a quedar en el seruicio de sus amos, como antes. Porque no es razon, por ocasiõ de la Fè, q̃ recibio priuar a vno del derecho de justicia que tenia. Lo mismo es, si los Christianos diessen guerra injusta a los infieles. Entõces como puedẽ los infieles licitamẽte matar los Christianos, que les dan guerra injusta: ansi tambien los pueden hazer esclauos. Porque aquellas Republicas perfectas, no estã sujetas a las leyes de los Christianos, hasta que entren en la Iglesia. Y ansi lo q̃ toca al derecho de la guerra es igual entre ellos, y nosotros, si la guerra es justa de su parte. Pero dentro de la Iglesia, y del Imperio Christiano, no se permite q̃ los Christianos siruan a los infieles. Y esto justamente, porque no seria biẽ que los hijos de la libre siruiessen a los hijos de la esclaua. Por lo qual los que se conuierten a la Fe, dẽtro de los terminos de la Iglesia, si antes eran sieruos de los Iudios, dentro de cierto tiempo se han de rescatar, pagãdales cierto precio, que sea razonable, como consta de los lugares del derecho alegados. Tambien esta prohibido, que los Christianos no solamente no sean sieruos, sino tambien que no puedan seruir como criados a los Iudios dentro de sus casas, aunque les pueden seruir fuera, labrandoles sus heredades. De lo qual se ha de ver Syluestro. Tambien se ha de aduertir, que entre los Principes Christianos esta assi establecido, que ningun Christiano, aunque le captiuen en justa guerra, pueda ser esclauo, sino que le detengan captiuo hasta que los suyos le rescaten por cierto precio. El tal si huyere, y se fuere a los suyos en consciencia no tiene obligacion a cosa alguna, sino fuesse que lo huuiesse prometido, o jurado, o que se huuiesse conuenido, que daria vn tanto. Este pacto, y concierto no se halla escripto: pero los Principes Christianos de comun consentimiento han venido en el.

C. ne Christianũ mancipiũ l. Sanct. 54 dist. cap. mancipia. & sequent. & ti. de Iudaeis & Sarracenis, per multa capita.

Syl. Seru. 5 dans §. 4.

De lo qual se sigue, que aunque por derecho de la guerra puedan matar los Christianos, como enemigos: pero no por esso los puedẽ hazer esclauos, o condemnarlos a galeras. Porque esto no se vsa entre Christianos. Esto se entiende si el enemigo no hizo mas que tomar armas. Porque si cometio otro particular delicto, como si es herege, a este tal le pueden condemnar a galeras, por malhechor, como le podian condemnar por tal muerte.

La septima difficultad es de los esclauos, que passan por Francia, si quedan luego libres. La razon de dudar es, porq̃ ay vna ley en aquel Reyno, que ninguno pueda ser esclauo. Luego los tales en llegando a aquel Reyno, no son esclauos, ni lo pueden ser.

A esta duda se responde, que los tales verdaderamente se quedã esclauos. Esto enseña Gallo y otros Doctores. La razon es, porque la tal ley tiene fuerça de obligar respecto delos subditos como las leyes de los otros Reyes. De suerte, que ningun subdito del Rey de Francia puede ser esclauo. Y estos tales no son sus subditos. Luego esclauos se quedan. De lo qual se sigue, que si quando passan los Portugueses cõ esclauos, por junto a Francia, y los tales esclauos desembarcã en los puertos de Frãcia, no por esso los tales esclauos quedan libres, y pueden los Portugueses cõ buena consciencia boluerlos a embarcar, y traerlos como esclauos. Lo mismo es, si los esclauos de los Españoles se vã a Frãcia, si bueluen a España, con buena consciencia pueden los Españoles boluerlos a la antigua seruidũbre. Pero si se fuessen alla a viuir, y se q̃dassen alla de assiento, seria differente negocio. De lo qual se responde facilmente a la razõ de dudar.

La octaua difficultad es, de los de Granada, si es licito, o fue licito venderlos, o comprarlos como esclauos. La razõ de dudar es, porq̃ estos tales eran verdaderos Christianos baptizados. Luego no podiã ser esclauos. Porq̃ como queda dicho en lo passado por derecho ciuil, y canonico esta prohibido, q̃ los Christianos no se captiuen en la guerra, aunque sea justissima, qual

era la

Digitized by Google

era la de Granada. En esta difficultad ha auido, y huuo en tiẽpo passado varios, y diuersos pareceres, por ser cosa tan graue, como es en realidad de verdad. En este lugar no se puede tratar todo tan a la larga: sera necessario dezir breuemente las cosas mas faciles. Aduiertase, que si con parecer del Consejo Real se vendierõ los de Granada, ay vn argumento grande en fauor delos que los vendieron, y compraron. La razõ es, porque en el tal Consejo ay hombres graues de sciencia, y consciencia. Luego, si los tales huuiessen determinado, que los de Granada se podian vender como esclauos, argumento grande auia para poderlo hazer. Pero si tan solamente permitieron la tal compra, y venta, no es buen argumento. Porque permitir vna cosa el Consejo Real, no es argumento que es licito. Porq̃ la permission puede ser de cosa illicita. Tambien se ha de suponer en esta duda, que es muy differente cosa hablar de los adultos, que tomaron armas contra el Rey, o de los niños, que no tenian vso de razon, ni pudieron hazer mal.

Digo lo primero. Los adultos, que se rebelaron, con muy buen derecho, y con buena consciencia los pudieron hazer esclauos. Esto enseña Gallo, y otros muchos Doctores. La razon es, porque se rebelaron no solamente contra su proprio Rey, pero contra Christo Author de la Fe, la qual recibieron en el baptismo, y fueron hereges. Luego como les podian quitar la vida, y condemnarlos a galeras perpetuas, pudieron muy bien hazerlos esclauos.

Digo lo segundo, que los niños que no pudieron hazer mal, no parece que ay razõ ninguna para hazerlos esclauos. Esto enseña Gallo, y otros Doctores. La razon es, porque la Iglesia por el baptismo los engendro libres. Luego sin culpa suya difficultosissima cosa es condemnarlos a seruidumbre. Por lo qual el Rey Philipo el II. por ley suya particular, digna de su pecho, mandò, que los tales no los hiziessen esclauos. Verdad es, que algunos Doctores, y entre ellos Molina, tienen que el Rey los pudiera hazer esclauos, por el delicto, y pecado de los padres. La principal razon es: porque los hijos de los hereges, por el pecado de los padres quedã priuados de la herencia, y de la nobleza, aunque ellos sean innocentes, y no tengan vso de razõ. Luego en nuestro caso podian quedar priuados de la libertad por el pecado de sus padres. A lo qual se puede dezir, que los hijos viuiendo el padre no tienen derecho alguno a los bienes del padre: y por consiguiente lo que se les quita, no es de los hijos, sino de los padres, que pecaran. En lo que toca a la nobleza: ansi como es merced, y fauor del Principe, ansi tambien el Principe por su voluntad la puede quitar. Pero lo que toca a la libertad es cosa natural: y ansi sin delicto del mismo no es razon quitarla.

Molina de iustitia to. 1. tractatu 2. disput. 3. & 39.

Digo lo tercero, que los adultos que no cometieron pecado alguno contra el Rey, o contra la Fè, no los pueden hazer esclauos. Esto enseñan Gallo, y otros Doctores. La razõ es, porque esta es grauissima pena personal. Luego no es razon darla sin culpa. Y si aconrecio, que alguno destos innocentes se hallasse entre los rebeldes, y no pudiesse prouar su innocencia, ni por algun camino pudiesse constar della publicamente, estos tales en consciencia son libres: pero en el foro exterior se han de auer como el innocente, que le prueuan ser nocente.

Digo lo quarto, que si al tiempo que los de Granada se entregaron a los Reyes Catholicos y los recibieron con esta condicion, que si alguna vez se rebelassen sus descendientes, fuessen esclauos, entonces los niños con buena consciẽcia los podian hazer esclauos. Esto enseña el mismo Doctor, y otros. La razon es, porque entonces los Reyes por su bondad, y clemencia les dieron la libertad. Luego pudieron se la dar con esta condicion.

Digo lo vltimo, que si para los gastos de la guerra no fue cosa bastante los despojos que huuieron en el tal caso quiça fue licito vender los niños. Esto enseña el mismo Doctor. La razon es, porque al padre le es licito por alguna graue necessidad vender los hijos, como despues diremos. Luego tambiẽ le es licito a la Republica, por alguna necessidad comun, particularmente quando no ay de otra parte de donde sacar los gastos. Y tal causa era la de Granada, pues se trataua de la publica paz, y de la religion Christiana. Pero aduiertase, que no es licito hazer esclauos a los niños de Granada, ni a otros ningunos, para enseñarlos lo que toca a la Fè. Pero podiase hazer ley justa, y sancta, que el que de diez años no supiesse las cosas de la Fè, le quitassen del poder de su padre, y lo hagã esclauo: como ay ley que ninguno se pueda casar, si no sabe las cosas de la Fè. Quien quisiere ver todo esto mas a la larga, y lo que toca a los Negros, vea a Molina de iusticia, & iure, tomo primero, tractatu secundo, disput. trigesima secunda por algunas disputaciones, el qual lo trata bien extensamente.

Septima conclusion. El hõbre es señor, y tiene dominio de la fama, y de la honra. Esta conclusion es contra Cayetano. El qual enseña que el hombre no es señor de la fama, ni de la honra, mas que de la vida. Pero nuestra conclusion es comun entre todos los Doctores. Todos ellos enseñan, que assi como el hombre es señor de la haziẽda: assi tambien es señor de la fama, y de la honra. Esta sentencia tiene Sãcto Thomas, y todos sus Discipulos cõ el, particularmẽte Victoria, y Soto. Prueuase, porque el hombre muchas vezes justa, y sanctamente puede infamarse a si mismo. Como si vno cometio vn delicto oculto, por el qual el proximo esta puesto a peligro de muerte: en tal caso el q̃ hizo el delicto, justa y sancta-

Caiet. 2. 2. q. 73. art. 2. & in Sum. ver. detract.

D. Tho. 2. 2. q. 73. ar. 4. ad 1. Vict. & Sot. relect. & 5. de iust. q. 10. artic. 2.

y sanctamente se puede manifestar, y infamarse para librar al innocente. Luego es señor de la fama, y de la honra. Porque por esso el hombre no es señor, de la vida, porque en ningun caso se la puede quitar a si mismo, como se puede quitar la fama y honra. De suerte, que ay grandissima differencia entre la vida, y la fama. La vida puede la poner a peligro en algunos casos, de manera q̃ otro se la quite. Pero nunca es licito que el se la quite a si mismo, porque no es señor della. Pero lo que toca a la fama, y hõra, el mismo hombre se la puede quitar a si mismo con justas y razonables causas.

Desta conclusion se sigue lo primero, que pecado, y qual pecado sea infamarse a si mismo. Porque quando vn hombre particular declara y manifiesta su pecado oculto, y se infama, no peca contra justicia, ni haze injuria a nadie: por lo qual de su naturaleza es pecado venial, y prodigalidad de su propria fama y honra. Verdad es, que puede ser pecado mortal por el escandalo que da, o por complazerse en el tal pecado, o por jactarse del. De lo qual se dira mas extensamente, quando se trate de la detractiõ. Pero aduiertase, que ay algunas personas que tienen su fama y honra obligada a otros, como el Prelado particularmente de la religion, y el religioso, y la persona publica. La fama y honra destos tales es como de muchos. El tal que ansi se infamasse, pecaria contra justicia, quando la infamia fuesse dañosa para los demas, y seria pecado mortal. El exemplo es, si vn Prelado de vna Religion, o vna religiosa se infamasse de heregia, o de otro delicto, de suerte, que la infamia se pegasse a los demas. Porque en el tal caso no solamente el es señor de la fama, y honra, sino tambien los demas.

Siguese lo segundo, que quando vna persona particular que no tiene obligada su fama a otros, se infama leuantandose algun falso testimonio, es pecado venial de su naturaleza: y no es mentira perniciosa, sino officiosa. Verdad es q̃ si se infamasse de vn delicto grauissimo, qual es el de heregia, o de sodomia, o de otro semejante, de ordinario es pecado mortal, porque de ordinario ay escandalo.

Siguese lo tercero, que el que por justa causa se infama, manifestando algun delicto oculto, no peca. Como si vno declara su delicto, y su hurto para escaparse de los tormentos. De todo esto se ha de dezir mas a la larga en la materia de detraction.

Octaua conclusion. El hombre es señor delos bienes espirituales. Declaremos esta conclusiõ: los bienes espirituales son en dos maneras. Vnos, que no hazen bueno, ni ponen perfectiõ en aquel q̃ los tiene, como las jurisdictiones Ecclesiasticas, y los beneficios espirituales, quales son el Deanato, el Obispado. Otros bienes espirituales ay interiores, que hazen bueno el subjecto, y le perficionan, como son las virtudes, y la gracia. De todos estos es señor el hõbre. Esta cõclusion enseñan todos los Doctores citados. Delos primeros bienes se prueua, porq̃ el Obispo, y el Dean, y los demas beneficiados puedẽ echar de si estos beneficios, y jurisdictiones, dandolos, o resignandolos. Luego el hombre es señor dellos. No queremos dezir, q̃ el Obispo es señor delos beneficios q̃ prouee, sino de su Obispado. De los segundos bienes se prueua, porq̃ de otra suerte seguirsehia, que si el hombre perdiesse la gracia, y charidad por algun pecado mortal, qual es el de fornicacion, que pecaria juntamente contra justicia, perdiendo los bienes que no son suyos. Lo qual en ninguna manera se puede dezir, ni nadie lo ha dicho.

Nona conclusion. La diuision de las cosas temporales, despues del pecado, es licita y sancta. De suerte, que cada vno licita y sanctamente puede tener lo que justamente le està aplicado. Esta es comun sentencia de todos los Doctores, particularmente Graciano, Sancto Thomas, y Medina, y Soto. Prueuase, porque muchos hombres justos, y sanctos, han tenido dominio, y le tienen de muchas cosas temporales. Luego licito es el auerse diuidido las cosas temporales, despues del pecado. *Gra. 12. q. 1. 2. 3. & 4. D. Th. q. 66 ar. 2. in 2. 2. Med. cit. de rest. q. 10. dub. 1.*

Decima conclusion. El dominio de las cosas temporales, està introduzido por derecho humano positiuo. Esto enseñan todos los Doctores arriba alegados. Prueuase lo primero del Derecho, en el qual se determina esta verdad. Lo segundo se prueua con razon: porque la diuision, y apropriacion de las cosas temporales a cada vno en particular, no se hizo por fuerça y virtud del derecho natural. Luego tan solamente se hizo por fuerça y virtud del derecho humano positiuo, que se llama derecho de las gentes, o derecho ciuil. *Sot. 4. de iust. q. 3. a. quo in caro dest. 3.*

Vndecima conclusion. Ningun Principe, hablando con propriedad, es señor de los bienes particulares que estan aplicados a los Ciudadanos. Esta conclusion es contra Hostiense, que enseña lo contrario. Pero nuestra sentencia tienen todos los Theologos, y Iuristas, particularmente el Padre Maestro Soto, el qual reprehende a Hostiense. Prueuase lo primero del Derecho Ciuil de España, q̃ lo determina assi. Prueuase lo segundo con razon, porque el Principe ha de gouernar la Republica en orden al bien, y vtilidad de la Republica: y en esto se differencia del tyranno. Y para este effecto no es necessario que sea señor de los bienes de los Ciudadanos. Luego no es señor dellos. *Sot. 4. de iustit. q. 4. art. 1. Leg. 2. [illegible] 1. Partita 1.*

Duodecima conclusion. El Papa no tiene dominio temporal de todo el mundo. Declaremos esta conclusion. El Pontifice en orden al fin temporal no tiene dominio: pero en ordẽ al fin espiritual tiene tanto poder en las cosas tẽporales, quãto fuere necessario para la buena gouerna-

Digitized by Google

uernacion de la Iglesia. De suerte, que puede quitar, y poner Reyes, quando fuere necessario para el biẽ espiritual. Esta conclusion ansi declarada tienen todos los Doctores Theologos, particularmente Discipulos de Sancto Thomas en la materia de dominio, y Aragon, y Molina en la misma materia. Lo mismo enseñan todos los Iuristas, particuarmente se ha de ver Victoria, y Soto. Prueuase, porque la gracia no destruye la naturaleza, sino antes la pone en perfection. Y el dominio temporal fundase en razon natural, y la authoridad del Pontifice en la gracia del Euangelio. Luego el Pontifice no ha de quitar el dominio de las cosas temporales.

[Vitto. relect. de potest. ecclef. & re lect. 2. de Indijs. & ad loc. cita.]

Tercia decima conclusion. Varias, y diuersas causas ay, por las quales se passa el dominio de las cosas temporales. Està enseñan particularmente los Discipulos de Sancto Thomas en la materia de dominio; y entre ellos Soto, Gallo, Orellana, Aragõ, y otros muchos. Prueuase declarando estas causas. La primera causa es la diuina voluntad, quãdo el quiere que se passe dominio de alguna cosa, luego se passa. Porque Dios es señor absoluto de todas las cosas. Luego por su voluntad puede passar el dominio de todas ellas. Pero esto ha de constar manifestãdo Dios su voluntad. La segunda causa es, la volũtad del Principe, y del Legislador, por la qual se passa muchas vezes el dominio de vn Ciudadano a otro. Esta voluntad se declara por las leyes, quando es necessario para el bien, y vtilidad de la Republica. Porque bien assi, como el Principe puede quitar la vida a vn Ciudadano, porque es malhechor: ansi tambien le puede quitar el dominio de los bienes temporales, y passarlo a otro. Esto puede acontecer de dos maneras. La primera es impidiendo al verdadero señor, y haziẽdole incapaz, para que no pueda passar el dominio que tiene, o haziẽdo incapaz al otro para recebirle, como impide al pupilo, para que no pueda passar el dominio de sus bienes. La segunda manera es, passando en realidad de verdad el dominio de vna parte a otra, sin la voluntad del que antes era señor: como lo haze en la ley de la prescripcion. La tercera causa, por la qual se passa el verdadero dominio de los bienes tẽporales, es la voluntad del señor. Porq̃ como es señor por su volũtad, y libre aluedrio puede passar el dominio de los bienes temporales.

La primera difficultad es, si por la interior voluntad puede el hombre passar el dominio de los bienes temporales en otro. Pongo exemplo. Pedro dentro de si mismo promete a Pablo de darle vna pieça de oro, o dasela interiormente. La duda es, si estara obligado en consciẽcia a manifestarle esta promessa, o dadiua, y a darle lo que le prometio, si el otro lo acepta. La razon de dudar es, porque el hombre por el libre aluedrio es señor de los bienes temporales. Luego por sola la obra interior del libre aluedrio, sin señal ninguna exterior, puede passar el dominio de los bienes temporales.

En esta difficultad Soto parece que enseña, que se puede passar el dominio.

[Sot. li. 4. de iust. q. 5. arti. 1. ad 2. & lib. 8. q. 2. art. 1. ad 1.]

A esta difficultad se responde, ser certissimo que por sola la voluntad interior, no se puede passar el dominio. Esta sentencia tienen communmente los Discipulos de Sancto Thomas, sin faltar ninguno, y Aragon, y es comun sentẽcia. Y ansi suelen dezir, que el hombre se obliga por la palabra. Prueuase, porque el hõbre por sola la interior voluntad no se ordena a otro hõbre, sino por las vozes, y señales exteriores. Y quando vn hombre passa el dominio a otro ordenase a el. Luego no se puede passar el dominio, sino es por medio de señales exteriores.

[Arag. p. 154. vbi adducit Doctores de loco.]

A la razon de dudar se responde, que el hombre por su libre aluedrio puede passar el dominio de las cosas temporales. Pero esto ha de ser, ordenandose exteriormente a aquel aquien quiere passar al dominio. De lo qual se colige, que aunque vno interiormente prometa, y quiera dar alguna cosa, no esta obligado en conciencia a darla.

La segunda difficultad es de la promessa, y donaciõ declarada por señales exteriores, pero hecha al ausente, si passa el dominio en consciẽcia; de suerte, que ay obligacion de justicia a dar la tal cosa. La razõ de dudar es, porque si la donacion, o promessa se haze al que està ausente, aunq̃ se haga con palabras, y señales exteriores, no se ordena a el que esta ausente, mas q̃ la promessa, o donacion interior hecha al que esta presente. Porque para el que està ausente, no bastã señales exteriores, sino que es necessario, q̃ sean señales exteriores, que digan orden al ausente: quales son las escripturas. Luego como no se passa el dominio por la promessa, o donacion interior hecha al que esta presente: ansi tampoco se passa el dominio en el que està ausente: aunque la promessa, y donacion se haga con señales exteriores, sino es que se le escriua.

En esta difficultad el Maestro Soto, en el lugar segundo citado, dize lo mismo desta promessa, o donacion hecha al ausente, que de la promessa, o donacion que se haze con acto interior de voluntad.

En esta difficultad se ha de suponer lo primero, que la obligacion que nace de la promessa, es en dos maneras. La primera es de la q̃ pertenece a la virtud de la veracidad, de la qual se ha de tratar abaxo. El q̃ no cumple cõ esta obligacion, es mentiroso, y que quiebra su fe, y palabra. Otra obligacion ay, que pertenece a la virtud de justicia, y el que no cumple con esta obligacion, es injusto. Porque la promessa en algunos casos passa el dominio. Desta principalmẽte se trata en este lugar. Lo segũdo se ha de presuponer, que la promessa declarada cõ palabras, y señales exteriores, es en dos maneras. Vna es

Digitized by Google

confirmada con las solemnidades del derecho, llamado Escriuano, y en presencia de testigos, y firmando el que promete. La segunda es pura promission, y desnuda de todas estas solemnidades. De la primera no ay duda, sino que passa el dominio, aunque se haga al ausente. De la segũda tambiẽ es cierto, q̃ si se haze al que esta presente, y aquel a quien se haze la acepta, se passa el dominio, como se dira mas extensamẽte. Toda la difficultad es de la promessa q̃ se haze cõ palabras, y señales exteriores, pero al ausente.

Digo lo primero. Estando en derecho natural, o en derecho comun de los Cesares, o Emperadores, la promessa hecha a los ausentes, aunq̃ se haga con palabras, y señales exteriores, no passa el dominio en consciencia. Esta conclusiõ enseñan comunmente los Discipulos de Sãcto Thomas. Prueuase con la razon de dudar, y parece que esta determinada enel Derecho Ciuil.

Leg 1. ff. de pollicitationib. l. veris generum ff. de pactis.

Digo lo segundo. Estando en los mismos derechos, y en el Derecho Canonico, y de los Reyes de España, la tal promessa obliga de fidelidad, y veracidad, de tal suerte, que el que no cũple con la tal promessa, es mentiroso, y no guarda su palabra. Esto tienen los mismos Doctores. Prueuase lo primero del Derecho Canonico, y Ciuil, que lo determinan assi. Lo segundo se prueua, porque la razon natural dicta, que se cumplan las promessas, y se cumpla la palabra, y sino sera mentiroso, y infiel. Luego la promessa hecha con señales exteriones al ausente obliga desta manera.

C. 1. e quest. de pactis c. iuramenti 22. q. 5. & l. 1 de pactis.

Digo lo tercero. Que entre los Españoles q̃ estan sujetos a las leyes de Castilla, la promessa que se puede prouar, en el foro exterior, si consta, que se hizo con animo de quererse obligar, obliga en cõsciencia de justicia, y passa verdadero dominio en el foro de la consciencia. Dixe, que los que estan sujetos a las leyes de Castilla, tienen esta obligacion. Porque los Portugueses no tienen esta obligaciõ, por no tener otro Rey, y ser otro Reyno. Tampoco estã sujetos a esto los Aragoneses, Valencianos, y Catalanes: los quales estan sujetos a otras leyes, y no a las de Castilla. Prueuase de las leyes de Castilla, en las quales se determina esto. Particularmẽte Dõ Alonso vndecimo establecio esto por ley. Pero esta ley pide dos cosas, para q̃ obligue la tal promessa. La primera es, q̃ se pueda prouar en juyzio. La segunda, que conste que se hizo cõ animo de obligar su palabra. Lo primero se requiere, porque los testigos en alguna manera tienen las vezes de aquel que está ausente, al qual se hizo la promessa, y en su lugar aceptã la promessa hasta que lo sepa el absente. O puedese dezir, q̃ el Rey por su propria ley acepta la promessa, y que se requieren testigos por dos razones. La primera es, para que se entienda la verdad. Porque cada vno podia dezir con mentira, que le hizieron alguna promessa estando el ausente.

Libro 1. fori c. att. tit. 11. & l. lib. 2 titul. 8. l. 3.

La segunda razon es, porque quiso el Rey que la promessa hecha delante de los Españoles tuuiesse firmeza, y no faltasse. En lo qual deuẽ mucho los Castellanos a este Rey. Lo segũdo que se requiere es, que la haga cõ animo de obligarse. Porq̃ la promessa que no se haze con animo de obligarse, no es verdadera promessa. Aduierse, que esta ley no es penal, sino que obliga en consciencia, antes que aya declaracion, y sentencia del Iuez. De lo que se dixo en el segũdo dicho, se suelta facilmente la razon de dudar. De lo que toca a promessas se ha de dezir mas, y mas extensamẽte abaxo en la materia de voto. En este lugar se ha de dezir de lo que toca a donaciones, por las quales en realidad de verdad se passa el dominio, auiendo aceptacion.

La tercera duda es de la donacion, que se haze exteriormente, sin voluntad interior de dar: si la tal donacion es valida en consciencia, si el otro la acepta. La razon de dudar es, porque por las palabras, y señales exteriores verdaderamente se ordena a otro tercero. Luego la tal donacion valida es.

A esta difficultad se ha de responder, que en realidad de verdad la tal donaciõ no es valida. En esto han de conuenir todos los Doctores. La razõ es, porque en realidad de verdad, no es verdadera donacion, sino tan solamẽte fingida. Luego no obliga en consciencia. Esto se confirma, porque el hombre es señor destas cosas, por el libre aluedrio. Luego por el mismo libre aluedrio, y queriẽdo ha de passar el dominio destas cosas: y por consiguiente sino tiene interior voluntad, en realidad de verdad no passa el verdadero dominio. De suerte, que para passar el dominio destas cosas temporales, es necessario, que aya voluntad interior, y juntamente palabras, o señales exteriores, por las quales en realidad de verdad quiera passar el dominio, y de otra manera no se passa el dominio, de lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Toda via queda difficultad, si este tal, que cõ palabras, o señales exteriores finge, que da vna cosa, no teniendo voluntad de darla, si estara obligado en consciencia a tener la tal voluntad, y a darla despues, ya que no la dio entonces, y a passar verdaderamente el dominio. La razon de dudar es, porque vno que finge casarse con vna persona, no teniẽdo consentimiento interior, aunque en realidad de verdad entonces no sea valido el matrimonio, por defecto de consentimiento, pero está obligado despues a consentir, y hazer verdadero matrimonio, porque de otra manera haria grande injuria al otro cõtrayente. Y lo mismo es en los desposorios fingidos, y en otro qualquier cõtrato fingido. Luego lo mismo sera de la donacion, y estara obligado a deshazer el tal engaño.

En esta difficultad no he visto Doctor ninguno, que trate este punto. Tan solamente dizẽ todos,

Digitized by Google

todos, que donacion que se haze en esta forma, no es valida en cõsciẽcia, ni passa verdadero dominio. Lo qual es certissimo. Y ansi en lo q̃ toca a este punto me ha hecho alguna difficultad.

Digo lo primero, muy mas prouable me parece, que el tal no esta obligado en consciẽcia a hazer buena la tal donacion, y a tener voluntad de passar el dominio deshaziendo el engaño. Esto se entiende hablando de si, y de la naturaleza de la tal donaciõ. La razon es, porque no parece q̃ ay titulo ninguno de justicia, por el qual estẽ obligado a esto. Porque la donacion tan solamẽte es obra de la virtud de la liberalidad. Luego supuesto que al principio no hizo esta donacion ni passo el dominio, no esta obligado despues de justicia. De suerte, q̃ en el tal caso si el otro que recibio la tal dadiua viniesse a saber que no auia tenido volũtad de darsela, estaria obligado en consciẽcia a boluersela. Porq̃ en realidad de verdad, no le passo el dominio de lo que le dio.

Digo lo segundo, que si de no le salir buena la tal donacion, se le siguiesse algun daño de importancia, en el tal caso tendria obligaciõ de hazerle buena la tal donacion, y tendria obligaciõ a tener interior volũtad de passarle el dominio. El exemplo es, si vno huuiesse hecho vna donacion semejante de trigo a vno, y por no salirle verdadera, se le huuiesse seguido daño, que no se proueyo de trigo a su tiẽpo: por lo qual fue necessario gastar mas dinero en trigo, que gastara si lo comprara a su tiempo. En el tal caso por razon del daño que le da, estara obligado a hazer buena la tal donacion: por lo menos quãto a esto, que es que no se le siga el tal daño: y si se le siguiere, pagarselo. La razon es, porque en el tal caso con su fingida donacion fue causa de este daño. Luego obligacion tiene de resarcirlo. El exemplo es en la promissión. La qual segun la mas prouable sentencia no obliga de justicia: y con todo esso quando de no cumplir la promessa se sigue algun daño, ay obligacion de justicia cumplirla, por el daño que se sigue.

A la razon de dudar se ha de responder, que ay grandissima differencia entre el matrimonio y los demas contratos de vna parte, y entre la donacion. Porque los contratos de su naturaleza obligan de justicia. Y ansi si contrato con vno, estoy obligado de justicia a estar al contrato, y hazerle bueno, y firme, y si no tuue voluntad de hazer el tal contrato, estoy obligado a tenerla, y no engañar en los contratos. Pero la donacion libre tan solamente obliga de liberalidad. Por lo qual, si fue fingida, no obliga de justicia a hazerla firme, y a tener voluntad.

La quarta difficultad es de la donacion, que es inuoluntaria respecto de la persona a quien se da: si la tal donacion real, y verdaderamente passa el dominio. El exẽplo es, en vn caso, que me han preguntado vn dia destos. Vna persona por vn engaño que se hizo, en realidad de verdad entendio, que vn niño era suyo, y sustẽtauale, y daua dineros para su sustẽto. Vna hermana del tal entendiendo tambien, que el muchacho era su sobrino, le mandó trezientos, o quatrocientos ducados. La duda es, si las tales donaciones son validas en el foro de la consciẽcia. La razon de dudar es, porque segun doctrina de algunos Doctores, algunas donaciones son validas, y algunos contratos, aunque en realidad de verdad se yerre la persona. El exẽplo es, quãdo vno da lymosna a vna persona, entendiendo que en realidad de verdad es pobre, y a parte rei no lo es. Esta limosna es valida, aũque parece que es inuoluntaria. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque es la misma razon.

A esta duda se ha de responder, diziendo lo primero, que sin duda ninguna, para q̃ la donacion sea valida aceptandola aquel a quien se da, que es necessario, que sea voluntaria, y de otra manera no es donacion, ni passa el dominio de lo que se da. En esto cõuienen todos los Doctores, sin exceptar ninguno. La razon es, porque como queda dicho, el hombre por la voluntad, y por el libre aluedrio, es señor de las cosas tẽporales. Luego por el mismo aluedrio, y voluntad ha de passar el dominio dellas. Por lo qual, si no es voluntaria, no es verdadera donacion.

Digo lo segundo, que en el caso de nuestra duda, no es voluntario. La razon es, porque en el tal caso no pretendio dar aquella cantidad de dineros, sino era a su deuda, y parienta. Y assi no siendo parienta, no tuuo voluntad de dar la tal cantidad: y por consiguiente la tal donacion no fue valida, ni passo el dominio, y ay obligacion de restituyr la tal cantidad de dinero si a dicha la recibio.

A la razon de dudar se ha de responder, que en el tal caso, conforme a la sentencia de hõbres doctos, la limosna fue valida, y volũtaria, y passo el dominio en el pobre aparente, o fingido. Porque como dizen estos Doctores, a la virtud de misericordia pertenece dar limosna, y querer darla, no solamente a aquel que en realidad de verdad es pobre, sino tambien a aquel que conforme a buena prudencia, y discrecion parece pobre. Pero en nuestro caso en ninguna manera quiso dar la tal cãtidad de dinero, porque en hecho de verdad pretẽdio dar aquella cantidad a la persona que fuesse parienta.

La quinta difficultad es de la donacion hecha al ausente, por acto interior, o exterior. De la qual cierta cosa es, como q̃da dicho, q̃ no obliga en consciencia, ni passa el dominio, sino ay solemnidad alguna. Ansi lo determina muy biẽ el Padre Fray Manuel Rodriguez. La razon es, porque en el tal caso, por la tal donacion no se ordena bastantemente en orden al ausente. Y tãbien, que como dizẽ este Author, es necessario, que concurra el consentimiẽto de ambas las partes. Y tambien es cosa cierta, que si la do- *Man. Rod. in Sum. to. 1. cap. 95. conclus. 2.*

nacion se haze delãte de testigos cõ publico instrumento, la donacion es valida; porque queda aceptada, como queda dicho arriba. Esto enseña Soto, y el Doctor citado, y comunmente los Doctores. La difficultad es, si antes que se entregue al primer donatario, si se diere, y entregare a otro, si sera del segũdo, o del primero. Como si en ausencia delante de testigos, y con publico instrumento, se diesse a vno vna pieça de oro, y antes que se la entreguẽ, danla a otro. La duda es, cuya es aquella pieça de oro. La razon de dudar es, porque la pieça se entrego al segundo. Luego sera suya, y no del primero.

Sot. lib. 3. de iust. q. 5. art. 3.

En esta difficultad Fray Manuel Rodriguez enseña, que la tal pieça sera del segundo: pero estara obligado el que la dono a pagar al primer donatario el valor dela pieça. Que estè obligado a pagarle el valor, lo prueua de doctrina de Couarruuias. Porque por la dicha aceptaciõ; adquirio derecho; de suerte, que absolutamente no se puede reuocar la tal donacion.

Couar. lib. 1. Varia. c. 14. n. 11. & rubr. de testa. 3. p. num. 13.

A esta difficultad mi parecer es, q̃ el primer donatario se ha de quedar cõ la tal pieça, y que no se le puede quitar, sin su voluntad. Esto han de tener todos los Doctores. Y se colige claramente de la razon, y cõclusion deste mismo Author. Porque por la donacion hecha al ausente en presencia de testigos, y con publico instrumento es valida, y passa verdaderamente el dominio. Luego el dominio de la tal pieça por aquella donacion esta en el primer donatario, aunque no estè en su poder. Luego aunq̃ se entregue a otro, en ninguna manera se le puede passar el dominio, sin volũtad del primer donatario. De lo qual se respõde facilmẽte a la razõ de dudar. Verdad es, que dize muy biẽ este Author, que el que la dono, estara obligado a dar la cantidad, y precio equiualente, quando no fuesse possible darle, y entregarle la misma pieça.

De lo qual se sigue, que la donacion hecha al ausente desta manera, y aceptada en su nombre, pues vale desde el principio, es del donatario, y la puede recebir con buena consciencia, aũ despues de la muerte del donador. Porque en esto no se haze agrauio a sus herederos: pues ya el donatario tenia derecho adquirido, y los herederos suceden al donador con las mismas obligaciones que tenia. Esto determina Couarruuias en el lugar citado, contra Paulo de Castro, que enseña lo contrario.

La sexta difficultad es de la donacion, quando no esta aceptada, ni repudiada, y se murio el q̃ hizo la tal donaciõ, si despues de muerto puede aceptar; de suerte, q̃ se le passe dominio. Es el caso, q̃ se ha consultado conmigo. Vna persona dio a otra vna pieça põgo exemplo, de oro, o plata, y aquel a quien se daua, no la quiso aceptar por entonces por ser su amigo, y dixo, que se quedasse assi, que si el quisiesse, el la aceptaria despues y andando el tiempo. Entre tãto se murio el donador. La duda es, si despues de muerto podra el donatario aceptar la donacion de suerte que se le passe el dominio, y se quede con la tal pieça. La razõ de dudar es, por la parte affirmatiua, porque el donador, quanto es de su parte, ya passo el dominio, y no faltaua mas de que el otro aceptasse. Luego puede muy biẽ aceptar, y quedar señor de la tal pieça. En contrario es, que quãdo este tal murio, sin duda ninguna el dominio de aquella pieça, estaua en el, porque el otro no auia aceptado. Luego el tal dominio ha de passar a sus legitimos herederos, y no ha lugar de que el tal dominio se passe ya al donatario tan solamente, porque acepta el.

En esta difficultad ay dos diuersas sentẽcias. La primera es, q̃ se le passa el dominio despues de muerto, si acepta, y que puede muy biẽ aceptar, y que aceptando la tal pieça, es suya en consciencia. Esto se entiende, si el donador no huuiesse reuocado la donaciõ. Porque si la huuiesse reuocado, antes que el otro aceptasse, certissima cosa es, que aunque aceptasse despues no se le passaria el dominio. Porque ya no tiene que aceptar. Esta sentencia ansi declarada tienen algunos modernos Theologos. Segun esta sentẽcia se ha de dezir, que en el tal caso, aunque es verdad, que no esta passado el dominio perfectamente en el donatario, por sola la donacion, sin la aceptacion: pero esta començado a passar el dominio, quanto es de parte del donante; de suerte, que ya esta como arrancado, y fuera del donante, aunque no perfectamẽte, hasta que el otro acepte. Por lo qual esta como en camino, para que se passe al donatario si acepta. Segun esta sentencia se ha de dezir, que quando el tal muere, aunque estaua en el dominio, estaua imperfectamente, y como en camino. Por lo qual si el otro acepta, aun despues de muerto suya es la pieça en consciencia.

La segũda sentencia es, que en el tal caso aũque acepte despues de muerto no se le passa el dominio. Esto tienen comunmente los Theologos, por la razon que se hizo en contrario. Y esta es la mas facil manera de dezir.

A esta difficultad digo lo primero, que sin duda ninguna es necessaria aceptaciõ para que en hecho de verdad se passe el dominio de alguna cosa. Esto tienen todos los Theologos en la materia de dominio, y todos los Iuristas. La razon es clara, porque bien ansi como el dominio se passa por la voluntad, y libre aluedrio del hõbre, porque es señor por la tal voluntad, y libre aluedrio: ansi tambien por la misma voluntad, y libre aluedrio ha de adquirir dominio, y ser señor de las cosas. Luego si voluntariamente no acepta, no se le passa el dominio.

Digo lo segundo, que la primera sentencia es bien prouable. Esto se conuence cõ la authoridad de los Doctores que la tienẽ, y con la razon hecha en su fauor: de suerte, que segun esta

sentencia

Digitized by Google

sentencia hemos de considerar, que bien ansi cõmo el donatario en vtilidad del donador pudo acepta la tal donacion, miẽtras no reuoco la donacion, y en el tal caso se le passaria el dominio: ansi tambien la puede aceptar despues de muerto. Porque duro la voluntad del donador hasta la muerte, que ansi lo suponemos.

Digo lo tercero, que la segunda sentencia es mas prouable. Esto se conuence con la authoridad de los Doctores, que tienen la tal sentẽcia, y con la razon hecha en su fauor. Segun esta sentencia se ha de dezir a la razon de dudar, que aunque es verdad, que el donador, quanto es de su parte hizo la donaciõ: pero no tuuo effecto por faltar la aceptacion: y ansi se quedo el dominio en el mismo donador: y aunque mas acepte el donatario, no se le passa el dominio, siendo, ya muerto, la tal pieça viene a los legitimos herederos. La septima difficultad es, de la donacion que se haze por miedo, si es valida, y passa el dominio en consciencia. En esta difficultad Nauarro, al qual sigue Fray Manuel Rodriguez, enseña, que la tal donacion en el foro de la cõsciencia no es valida de qualquier suerte q̃ sea el miedo, oro sea graue, y que caya en varon constante, ora sea pequeño. La razõ es, porque el tal miedo quita las fuerças de la libertad que ha de auer en la donacion.

Nauar. in Man. c. 17. nu. 4. Man. Rod. in sum. tomo 1. c. 95. con. 2.

En esta difficultad se encieran dos puntos. El vno, del miedo pequeño, y ligero, que no cae vn varon constante. El segundo, de miedo graue que cae en varon constante. La sentencia destos Doctores es, que ambos miedos hazen la donacion inualida en el fuero de la consciencia. Desto se ha de ver Cordoua. Para declarar esta difficultad se hã de suponer dos cosas. La primera es, que para la donacion, y para el donar, se requiere libertad, y voluntad libre. Porque como queda dicho, el hombre es señor de las cosas temporales, por la voluntad, y libre aluedrio. Por lo qual por la misma voluntad, y libre aluedrio ha de passar el dominio, y hazer las donaciones. Agora es de ver, si qualquier miedo, por pequeño que sea, quita la libertad, y la libre voluntad de dar. Lo segundo se deue suponer, que el que dona por miedo de dos maneras se puede auer. La primera es, que por causa del miedo dè, no teniendo voluntad ninguna interior de dar. De suerte, que la tal donaciõ en realidad de verdad es fingida, y es donacion tan solamente en lo exterior. La segunda manera es, que de miedo nace, y procede el tener voluntad interior de dar, de suerte que absolutamente quiere dar: pero el querer dar procede de miedo, causado de otro hombre injustamente, y sin razon. Lo qual digo, porque si el miedo se causasse de otra monera, cierta cosa seria, que es valida la donacion, como si el miedo lo causasse la muerte, o la tempestad, ò la justicia justamente. Esto supuesto.

Cord. de. cas. q. 380.

A esta duda se ha de dezir, que si el hombre que haze la donacion se ha de la primera manera, de suerte que no tiene voluntad ninguna de dar, no es valida la donacion, ni obliga en consciencia. La razon es: porque el dominio se ha de passar por la voluntad. Y este tal no tiene voluntad ninguna de dar. Luego la tal dõnaciõ no es valida, ni obliga en consciencia. La sentencia destos Authores assi declarada tiene verdad.

De lo qual infieren bien estos Authores, que si alguno remitiesse a su deudor, a mas no poder, y por miedo, parte de la deuda: puede el acreedor tomar algo secretamente de sus bienes, en recompensa desto que le remitio. Porque la remission ha de ser libre. Fray Manuel Rodriguez cita Syluestro, verbo, donatio, primero, quæst. 12. §. 16. Pero Syluestro no dize tal cosa en este lugar. Pero entendiẽdo conforme a lo dicho, quando no tuuo voluntad interior de hazer la tal remission, tiene verdad lo dicho, y no de otra manera.

Esto supuesto, es la difficultad, quanto se ha de la segunda manera el que dona, que tiene voluntad de dar, pero esta volũtad nace, y procede de miedo injusto, aunque ligero, y pequeño. La difficultad es, si en el tal caso la donaciõ es valida, y passa el dominio en el foro de la cõsciencia. La razon de dudar es: porq̃ el tal miedo, aunque sea pequeño, quita la libertad, y voluntad de dar, como lo enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos. Luego la tal donacion no es valida, ni passa el dominio en consciencia. Esto se confirma: porque al donador se le haze injusticia, poniendole el tal miedo de suerte, q̃ no hiziera la donacion, sino fuera por el miedo. Luego obligacion ay de resarcirle aquella injuria, y por consiguiente no es valida la donaciõ. En esta difficultad los Doctores citados enseñan, al parecer, que tambien en este caso no es valida la donacion, ni obliga en consciencia, ni passa dominio. Y mueuense por la razon de dudar.

D. Tho. 1. 2. q. 6.

A esta difficultad mi parecer es, que la donacion en razon de donacion, es valida, y obliga en consciencia, y passa el dominio. Esto tienen comunmente todos los Doctores. Prueuase lo primero: porque no ay derecho ninguno, que irrite, y annule la tal donacion, como consta de todo el derecho. Y estando en derecho natural, la tal donacion es valida: porque absolutamẽte tiene voluntad de dar y quiere dar. Porque el miedo, particularmẽte pequeño, aunque disminuye la voluntad, pero no la quita totalmente. Luego la tal donacion valida es en consciencia. Esto se confirma: porque el matrimonio, que se celebra por miedo ligero, y pequeño, valido es segun todos los Doctores, y es voluntario, y passa verdadero dominio del cuerpo del que contrae matrimonio. De suerte, que el tal miedo no quita la libertad y voluntad que

Digitized by Google

es necessaria para passar el dominoi. Luego esta bastara en las donaciones. Lo segundo se prueua: porque la contraria sentencia seria muy escrupulosa, porque en auiendo qualquier miedo, por facil, y ligero, q̃ fuesse, no valdria la donacion, ni se passaria el dominio: lo qual acarrearia grãdes incõueniẽtes, y muchos escrupulos.

A la razon de dudar se responde facilmẽte, que el miedo, particularmente pequeño, no quita del todo la libertad, sino que queda sufficiẽte libertad, para passar el dominio.

A la confirmacion se ha de dezir, que por lo menos aquel argumento no tiene fuerça ninguna quando el donatario no causo injustamente el tal miedo, ni se causo por su orden. Porque entonces el no hizo injustamente ninguna, y ansi no tiene q̃ resarcir. De suerte, que no auiendo hecho agrauio ninguno, no le pertenece a el la restitucion. Pero quando el huuisse causado el miedo, o se huuiesse causado de su parte, entonces podria auer difficultad. Y ha se de dezir que por falta de libertad no dexa de ser valida la donacion. Porque, como queda dicho, sufficiente libertad ay para passar el dominio, aunque aya algun miedo. La difficultad es, si por otro camino, y por via de restitucion aura alguna obligacion, de que el donatario buelua lo que le donaron. A lo qual se ha de dezir, que por razon del agrauio que se le hizo, se podra restituyr algo al aluedrio del varon prudente, y conforme a la qualidad del miedo. Pero no se ha de restituyr todo: porque el miedo no fue causa total de la voluntad que tuuo de donar. Esto se entiende, quando el miedo fuesse de alguna importãcia, y de alguna qualidad. Porque si fuesse algũ miedo pequeño, y de poca importãcia, no auria obligaciõ de restituciõ ninguna. Esto mismo que se ha dicho de la donacion, se ha de dezir de todos los demas contratos.

Toda via queda difficultad de la donacion, o contrato hecho por miedo graue, y que cae en varon constante. si la tal donacion, o contrato es valido en consciencia: de lo qual hablamos al presente. Porque lo q̃ toca al foro exterior, no pertenece a este lugar. La razon de dudar es: porque el matrimonio celebrado con semejante miedo, no es valido en consciencia, como se determina en la materia de matrimonio. Luego lo mismo sera de la donacion, y contrato.

En esta difficultad los Doctores citados enseñan, que la tal donacion, y contrato no es valido en consciẽcia. Porque el tal miedo mucho mas quita la libertad, por ser mayor.

A esta difficultad se ha de responder, que es muy prouable, que la tal donacion en consciencia no es valida, pero mas prouable es lo contrario.

La primera parte se prueua con la authoridad de los Doctores que la tienen: Y fuera de los nombrados la han de tener todos aquellos, que enseñan, que el matrimonio, que se haze por miedo graue, que cae en varon constante es irrito, y nullo, y no passa verdadero dominio de los cuerpos, por falta de libertad. Luego lo mismo sera de la donacion y contrato hecho por el mismo miedo.

La segunda parte han de tener todos los Doctores que enseñan, que el tal matrimonio no es inualido, estando en derecho natural, sino tan solamente por fuerça y virtud del derecho positiuo, que irritò y anullò el tal contrato, por ser en materia tan graue. Luego la donacion, y contrato hecho con el tal miedo, valido es estãdo en derecho natural. Y por otra parte no ay derecho ninguno positiuo, que en el foro de la consciencia irrite y annulle la tal donacion, o contrato, como es cosa notoria. Luego vele en consciencia. Aduiertase, que aunque la tal donacion, o contrato sea valido, con todo esso el que causo el tal miedo, tiene obligacion a restituyr la injuria, y agrauio que le hizo, conforme a la qualidad del miedo, como queda ya dicho.

A la rrzon de dudar se hade responder, que el matrimonio esta annullado, y irritado por derecho positiuo en el foro de la consciencia. Pero la donacion no esta irritada, ni annullada en el tal foro.

Pero aduiertase, que en toda sentencia, si la donacion, o contrato, se confirma con juramento, aunque lo haga con miedo, queda obligado a cumplirlo por la sanctidad del juramento, sino fuesse q̃ alcançasse relaxacion del tal juramẽta. Verdad es que el donatario, conforme a la sentencia de los Doctores citados, estaria obligado a remitir esta donacion, y restituyr lo que por virtud della tenia aceptado, porque assi lo dizen algunos Doctores Iuristas. Pero conforme a nuestra sentencia aura obligacion de restituyr la injuria, conforme a la qualidad del miedo. Porque absolutamente al donacion fue voluntaria. De lo que toca a las donaciones, se dira mas largamente abaxo en su proprio lugar. Proque aqui tan solamente se trata de lo que es passar el dominio por la propria voluntad.

Ca. si vero § en v. debitores de iurando.

A cerca de la otra causa, por la qual se passa el dominio, que es la volũtad, y la ley del Principe, se ha de aduertir, y tener por cieto, que se puede muy bien passar el dominio por la tal voluntad. La razõ es, porque el hombre en parte es parte de la Republica, y de si ordenado al bien comun. Luego por la misma voluntad del Principe, y por su propria ley se puede passar el dominio de vn Ciudadano a otro; de suerte, que en consciencia queda transferido el tal dominio. Tambien se ha de aduertir, qua ay algunas reglas, por las quales se echara de ver, quando en realidad de verdad se passa el dominio.

La primera regla es: Aquel al qual segun la ley del Pontifice, o ciuil comun, o de los Reynos

Digitized by Google

nos particulares se passa el derecho, queda señor de la tal cosa en el foro de la consciencia.

La segunda regla es. Toda sentencia, que en el foro exterior da verdadero dominio, lo da tã bien en el foro de la consciencia, sino es que sea sentencia penal, o fundada en falsa presumpciõ. Sacase la sentẽcia penal. Porque antes de la sentencia del juez no esta vno obligado a pagar la pena. Tambien se saca la sentencia, que se funda en falsa presumpcion. Porque esta tal, ni antes, ni despues de pronũciada, obliga en consciẽcia. Dizese fundar en falsa presumpcion, quando se pronuncia conforme a los dichos de los testigos, que testificarõ falso, o si se pronuncia, no conforme a derecho por ignorancia del mismo Iuez.

Estas reglas tienen algunas excepciones. La primera es, quando la ley es permissiua, y no preceptiua. Entonces quando la sentencia se pronuncia conforme al decreto de la tal ley, no obliga en el foro de la consciencia. El exemplo es en la ley de la venta, y cõpra, q̃ niega la actiõ a aquel que fue engañado en menos de la mitad del justo precio. Porque el que engaño no queda señor en consciencia de aquello en que engaño: aunque la ley lo permite, y el Iuez sentencia conforme a la tal ley. La segunda limitacion es en ciertas leyes, que determinan que en cierta manera de contratos ay repeticion, y entera restitucion, aunque se passe dominio por el tal contrato. Porque entonces antes de la sentencia esta el dominio en consciencia en aquel a quien se passo por el cõtrato. Pero despues de la sentencia esta obligado a restituyr, y queda señor el otro. El exemplo es en muchas leyes que tratã del juego, y determinã cosas pertenecientes a el. Manda la ley, que por tal juego no se passe dominio, y jugaron dos aquel juego. El que gano en realidad de verdad se haze señor de lo que gano. Pero despues de la sentencia del Iuez, que se da conforme a la ley, que manda que se lo restituyan todo, no queda señor. La tercera limitacion es quando las leyes determinan, que ciertos contratos no sean validos, por el defecto de alguna solemnidad essencial, que les falta conforme a derecho. Porque en el tal caso, aquel, en cuyo fauor se hizo el cõtrato, es verdadero señor, antes de la sentẽcia del Iuez, y despues de la sentencia dexa de ser señor, y esta obligado a restituyr. Tambien se puede poner exemplo en aquel q̃ hazẽ señor por vn testamẽto, al qual faltã las solemnidades essenciales del derecho. De lo qual diremos luego.

La primera difficultad es de las leyes que annullan los contratos por el defecto de la solẽnidad essencial, y si las tales leyes impiden la translacion del dominio, por los tales contratos. Aduiertase, que de dos maneras se pueden irritir estos contratos. La primera es absolutamente, por el defecto del contrahente, al qual haze inhabil, para passar el dominio de lo que vende. Destas leyes no ay difficultad ninguna, porque es certissima cosa, que no passan el dominio como lo dize Panormit. c. quia pleriq; de immunitate Ecclesiarum, y comunmente los Doctores, Aragon de iust. p. 157. La razon es: porque son inhabiles las personas para passar el dominio. La segunda manera es por el defecto de alguna solemnidad essencial, que mãda el derecho, que se guarde en el tal contrato, y no la teniendo irrita, annulla el tal contrato. Desto es la difficultad, si se passa dominio por ellos. El exemplo es en el testamento, que nó tiene la solemnidad deuida del derecho. Conforme a derecho el testamento que se haze por escriptura, ha de estar firmado con la firma de testigos, y sellado, y con la firma del que testa, y si no, no es valido, como se determina en derecho ciuil. Lo mismo se requiere, estando en el derecho de España. La ley de Toro pone cómo necessario, q̃ aya Escriuano q̃ lo firme de su nombre, y ponga su signo, aunque dexe las firmas de los testigos. Este tal testamẽto se llama cerrado, conforme a la ley de Toro. El testamẽto abierto, conforme a derecho comun, en aquella ley consultissima, requiere siete testigos. Pero conforme a la ley del Reyno se requieren tres testigos, y Escriuano, y sino huuiesse Escriuano se ha de hazer delante de cinco testigos. Y sino huuiere cinco bastan tres, como esta determinado en el derecho: esta es solemnidad, que pone el derecho en los testamentos, y si esta falta los irrita, y da por no hechos.

Leg. hac consultissima cod. de testamẽt. § sed cũ paulatim instituta eodem tit. p. 6. l. 1 & 2. tit. 10. Leg. Taurensis 3. Leg. 1 titulo 2. li. 5 De las ordenanças reales

La duda es, si el heredero instituydo por testamento, al qual le falta esta solemnidad de derecho: pero hizose con libre voluntad del testador delante de dos testigos, si este tal es verdadero señor, y heredero de aquellos bienes, o si se han de dar al heredero abintestato, de suerte, que el sea el verdadero señor. Otro exemplo puede auer. Conforme a derecho comun del Pontifice, para enagenar las cosas Ecclesiasticas, es necessaria solemnidad, que se haga esta alienacion por tres tratados, y capitulos, como esta determinado en derecho. La duda es, si se enagenasse alguna cosa Ecclesiastica, sin esta solemnidad, pero con libre volũtad de la Iglesia, si la tal enagenacion seria valida, y obligatoria en el foro de la consciencia. La razon de dudar es porque la ley justa, ciuil, o Canonica, en el foro de la consciencia impide la translacion del dominio, y estas leyes son justas, y sanctas, como es cosa notoria. Luego por los tales contratos no se passa el dominio. Confirmase, porque el testamento que no tiene la solemnidad deuida del derecho, no da mas derecho al heredero instituydo, que si el testador muriera sin testamento. Porq̃ en realidad de verdad, el tal testamento no es verdadero testamento. Luego por el no se passa verdadero dominio. En contrario

C. terrulas. q. 2. & c. sine exceptione 12. q. 2.

c. cũ cessante de appellationibus c. & si Christus de iureiurãdo.

Digitized by Google

rio es, porque estas leyes se hizieron para obuiar a los engaños que suele auer en semejantes contratos, como es cosa notoria. Luego quando constare no auer engaño ninguno, sino que libremente se quiere passar el dominio, cessara la ley. Porque como se dize en el derecho, cessante causa cessa el effecto. Esto se confirma: porque ay muchos que posseen cosas Ecclesiasticas con vn solo tratado, y muchas riquezas por el testamento, que no tiene la solemnidad deuida del derecho. Luego en cõsciẽcia se passa el dominio por semejãtes contratos. En esta difficultad ay diuersos pareceres de Doctores. La primera sentencia es, que por estos contratos no se passa dominio en consciencia. De suerte, que los tales no pueden tener las cosas que adquieren por semejantes contratos. Esta sentencia tiene Baldo, Alexandro Grimola, Fortunio, y Couarruuias: y dizen que esta es comun sentencia de los Iuristas. Esta sentencia dizen, que tuuo el Maestro Cano, y la siguen muchos Discipulos, y interpretes de Sancto Thomas, y entre ellos Aragon, que tienen esta por mas prouable sentencia. La segunda sentencia contraria a esta es, que el tal contrato, o testamento en consciencia es valido, y que verdaderamente se passa el dominio por el.

Bal. repetit. leg. 1. C. de sacro sanct. n. 55. Alex. le. nemo po test. ff. de le gat. 1. Fortu. in tract. de vlt. fine. illatione 15. Co. c. cum esses de testa. n. 5. & in relect. de reg. pecca. 2. p. 2. § 1. Ara. de iust. p. 3. 0. Iann. c. quod sicut de ele. Pan. c. quia plerique de immunit. eccle siar. n. 18. & c. 1. de. in in tegrũ restit. Mẽcha. li. 1. de successi. creation. & progressu. §. 2. illa. 23 Sil. V. heredi tas 3 q. 7. V. testamẽtũ 2. q. 5. V. aliena tio. § 13. Ad quodlib. 6. a. 1. cõc. 2. co rolar. 2. Mo li. de iust. to. 2. tracta. 2. disputat. 81. Sot. 4. de iust. q. 5. ar tic. 3.

Esta sẽtẽcia tienen grauissimos Authores. Entre ellos Innocencio, Panormitano, Ancarrano, Bartolo, Antonio de Butrio, Felino, y otros que refiere Couarruuias, en el lugar citado, y Menchaca, y Syluestro, y Adriano, y el Padre Molina que trata esta difficultad extensamente. Otras sentencias como medias, suele auer entre los Doctores, que no es necessario referirlas, porque las refieren los Doctores citados. Vease el Padre Maestro Soto.

Digo lo primero: que ambas a dos sentencias son muy prouables. Esto se conuence con la authoridad de los Doctores, que tienen estas sentencias, y con las razones hechas en su fauor, y otras muchas, que traen estos Doctores. Pero yo quiero dezir mi parecer, mas en particular, y lo que siento acerca deste punto.

Digo lo segundo, que el, en cuyo fauor la ley irrito el contrato, por el defecto de la solemnidad, licitamente, y justamente puede pedir delante del Iuez, que irrite el tal contrato, y lo de por ninguno. Y puede licitamente auerse el tal: como si los tales contratos no se huuieran hecho, sacando las pias causas. El exemplo es en el testamento, que no tiene la deuida solemnidad. El que auia de suceder abintestato puede pedir delante del Iuez, que declare que el tal testamento es ninguno, y que le adjudiquen los bienes, y no esta obligado a cumplir lo que mando en el testamento, si no fuere las obras pias. Porque las tales obras tienen este tal priuilegio. Esto es contra Panormitano, y los que le siguen. Los quales dezian, que el tal pecaua mortalmente, y estaua obligado a restitucion, si pedia algo contra el tal testamento. Prueuase: porque el tal contrato, o testamẽto por fuerça, y virtud de la ley, es irrito, y nullo, por lo menos en el foro exterior. Luego licito, y sancto es pedir que el Iuez irrite y annulle el tal contrato. Esto se confirma, porque de otra suerte el tutor del menor, que sucede abintestato, en el tal caso estaria perplexo sin culpa suya, lo qual es absurdo. Que esto se siga, se prueua: porque si el tutor pide al Iuez que de por ninguno el tal testamento, peca mortalmente, y esta obligado a restituyr. Y si no pide despues el Iuez le mandara restituyr toda aquella herencia al menor. Porque por su negligencia el menor no ha conseguido la tal herencia.

Digo lo tercero, el que possee por el contrato menos solemne, justamente possee hasta que el Iuez le condemne, y no esta obligado a declarar la falta del contrato a la otra parte. El exemplo es en el testamento, quo no tiene la deuida solemnidad. El heredero instituydo por el testamento justamente possee la heredad concedida en el testamento, antes que le despoje el Iuez: y no esta obligado a declarar la falta del testamento al heredero abintestato. Esto se prueua: porque las tales leyes que irritan los tales contratos, las declarã los hombres sabios desta manera. Y las leyes tienen fuerça conforme a como son recibidas por los hombres sabios. Esto se confirma: porque esto es muy conforme a razon. Porque auiendo duda, y diuersidad de pareceres, mejor es la condicion del que possee. Luego hemos de inclinar en su fauor. Que no este obligado a declararlo a la parte, se prueua: porque el justamente possee, y de charidad no esta obligado con tanto detrimento proprio a procurar el bien del otro. Ni este es obligado de justicia: porque no es su tutor, o guarda. Luego no esta obligado a declarar el vicio, y defecto del testamento. De lo qual se sigue, que si el instituydo por el testamento, que no tiene la deuida solemnidad de derecho, es tutor de vn menor, que sucede en la herẽcia abintestato, el tal esta obligado a pedir delante del Iuez contra si mismo, que de por nullo el tal testamẽto. Porq̃ el tutor de officio, y de justicia esta obligado a procurar el biẽ del tal menor. Por lo qual el buen consejo en el tal caso seria que el tutor no admitiesse la tutoria, y si la auia admitido, que la dexasse.

Digo lo quarto: Por estos contratos, que conforme a derecho no son validos, se passa el dominio: pero dominio flaco, y que se puede reuocar. Esto se colige claramente de lo que queda dicho en los dichos passados. Porque antes de la sentencia del Iuez justamente possee; y despues de la sentencia no possee justamente. Luego el tal dominio es falso, y no es firme, sino reuocable, por el foro exterior. De manera,

Digitized by Google

ra, que las palabras de la ley se dirigen al Iuez en el foro exterior, el qual conforme a la ley ha de dar por ninguno el tal contrato, o testamẽto, y no lo haziendo peca mortalmente.

De lo qual se sigue lo primero, que es mejor y mas seguro en consciencia el derecho de aq̃l que no possee, porque pretende que el contrato que no tiene la deuida solemnidad, es ninguno, que no el derecho de aquel que possee por el tal contrato. El exemplo es. En el testamento que no tiene la deuida solemnidad, en el qual mas seguro esta el heredero abintestato que no el instituydo por el testamento menos solemne. Siguese lo segundo, que el que possee por virtud del contrato, que no tiene la deuida solemnidad de derecho, no puede hazer ningun engaño con buena consciencia, mientras la otra parte pleytea delante del Iuez. Quiero dezir, que no puede ocultar el contrato del testamento, ni puede traer testigos falsos, ni vsar de otros semejantes engaños. Y si vsa, o haze estas cosas, pierde el dominio destos bienes, y esta obligado a restituyr los tales bienes antes de la sentencia del Iuez. Porque la otra parte tenia derecho en consciencia para pedir los tales bienes delante del Iuez. Y este derecho se lo quita por iniquidad el que possee. Luego hazele injuria, y ay obligacion de restituyr.

Aduiertase, que de la doctrina desta duda se han de sacar dos cosas, en los quales por el contrato, que no tiene la deuida solemnidad de derecho no se passa dominio ninguno, ni firme, ni flaco irreuocable. El primer caso es en matrimonio, en el qual faltando la essencial solemnidad de derecho no passa dominio ninguno en consciencia, como sino se celebrasse el matrimonio delante de Parrocho, y testigos. La razon es: porque el matrimonio es muy differente de todos los demas contratos: porque el matrimonio es irreuocable, y indissoluble de su naturaleza, y los demas conttatos se pueden reuocar por la voluntad de los contrayentes. Luego por el contrato del matrimonio, o se ha de passar dominio firme y irreuocable, o ninguno.

El segundo contrato es la election: la qual si conforme a derecho es irrita, y nulla, es muy mas prouable, que en consciencia no da derecho ninguno, ni dominio, ni el elegido puede aceptar tal election. El exemplo es. Conforme al Concilio Tridentino la election de los curas no se puede hazer sino es con tres examinadores nombrados por el Synodo, y de otra manera la election es irrita, y nulla. Si elegiesse a vno sin que huuiesse los tales examinadores, en consciencia no se le passaria al electo el derecho, y dominio, ni podria con buena consciencia aceptar. La razon es, porque por la election se da al electo jurisdicion espiritual, que es cosa de gran momento. Y siendo cosa de gran momẽto, no es bien que se passe la jurisdiciõ por electiõ que irrita la Iglesia. Luego no se passa el dominio. Verdad es, que Panormitano enseña que lo mismo es de la election, que de los demas contratos, y lo mismo enseñan otros muchos. Pero la sentencia que hemos platicado, es mas conforme a razon. De lo dicho en la resolucion se responde facilmente a la razon en contrario.

Concil. Trid. ses. 24. c. 18.

La segunda duda es de ciertas leyes que impiden la translacion del dominio en los hijos illegitimos, si obligan en consciencia. Aduiertase, que ay muchas maneras de hijos illegitimos. Pero puedense reduzir por agora a dos maneras. La primera es de aquellos, que son engẽdrados de copula illegitima: pero de tal qualidad, que si huuiera consentimiẽto de ambos, pudiera ser copula marital: porque entre ellos no auia impedimento ninguno. El exemplo es en los hijos que nacen de soltero y soltera: que no son parientes, ni affines, ni tienen otro impedimento alguno. En la segunda manera se han de poner todos los demas hijos, que nacen de copula carnal, que no podia ser matrimonial, aunque huuiera consentimiento de los tales: porq̃ auia algun impedimento entre los que tuuieron copula: porque eran parientes, o affines, o tenian otro impedimento. Los hijos de la primera manera se llamã naturales. Los de la segũda manera se llaman por agora espurios, aunq̃ ay otros vocablos differentes. De los hijos naturales no procede la disputa, sino de los espurios. De los quales es la difficultad, si las leyes que impiden el passar el dominio a los tales hijos, obliguen en consciencia, de tal suerte, que aunque los padres hagan la tal donacion no sea valida en consciencia. La razõ de dudar es, porque las tales leyes son penales, y pretẽden castigar la incontinencia de los padres. Luego no obligan en consciencia, antes de la sentẽcia del Iuez. Esto se confirma: porque por los contratos que no tienen la deuida solemnidad del derecho, se passa el dominio en el foro de la consciencia, hasta q̃ lo reuoque el Iuez: como queda determinado en la duda passada. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Porque en ambos casos las leyes irritan los contratos, y las donaciones.

La primera sentencia es, que la donacion de los padres hecha a los tales hijos, por testamento, o fuera de testamento es valida en consciencia, aunque sea contra las leyes. Porque las palabras de las leyes, que irritan, y annullan las tales donaciones, se endereçan al Iuez en el foro exterior, de suerte que significan, que el Iuez en el foro exterior dè por ningunas las tales donaciones, quando se lo pidieren, a la manera que queda dicho del testamento, que tiene la deuida solemnidad del derecho.

La segunda sentencia es contraria a esta, que en ninguna manera se passa el dominio en consciencia por las tales donaciones que se hazen a

estos

Digitized by Google

estos hijos. Porque las leyes los hazen inhabiles para recebir las tales donaciones y quedan incapaces para ellas.

La tercera sentencia es como media, que haze differencia entre los hijos illegitimos espurios de los seglares, y los hijos illegitimos de los Clerigos, y religiosos. Y dize, q̃ a los hijos de los Clerigos, y religiosos la donacion no es valida en consciencia, de qualquiera manera q̃ se haga. Pero en los hijos illegitimos de los seglares, la donació que se haze fuera de testamento, valida es en consciencia, pero no la que se les haze en testamento. Porque no ay ley q̃ impida el passar el dominio a los tales hijos fuera de testamẽto. Porq̃ las mas rigurosas leyes, que son las puestas en la margen, solamente prohiben, que los tales hijos no puedẽ ser herederos, ni suceder en la herẽcia de los padres. Los Discipulos de Sancto Thomas tienen estas diuersas sentencias. El Maestro Soto sigue esta tercera.

Par. 4. l. 3. & l. 3. fori regalis ti. 6. de las heren cias. l. 1.

Sot. 4. de iust. q. 5. a. 1. ad quartũ.

Digo lo primero, que los padres pueden, y estan obligados debaxo de precepto a sustentar los hijos aunq̃ sean muy illegitimos, y espurios. Y estan obligados por precepto diuino natural. En esto conuienen todos los Doctores. Prueuase del derecho Canonico, y de España. Adonde se manda, que los padres den lo necessario a los hijos, conforme a su posibilidad, aun que los hijos sean muy illegitimos. Y en la ley de Toro se permite a los padres, que a estos hijos illegitimos, por titulo de alimentos les puedã dar la quinta parte de sus bienes. Por lo qual ciertas leyes del Derecho ciuil que mandauan, que los tales hijos no los sustẽtassen los padres, son iniquas, y estan reprouadas como tales por el Derecho Canonico. Lo segundo se prueua, porq̃ es de derecho natural, q̃ los padres que comunicaron a los hijos su naturaleza, la conseruen. Y los padres comunican la naturaleza, no solamente a los hijos legitimos, sino tambiẽ a los illegitimos. Luego por fuerça del derecho natural estan obligados a sustentarlos.

c. cum haberet de eo qui duxit in matrimon. quã pol. p. per adulterium & l. 1. inter Taurenses.

Pero aduiertase, que los padres cũplen con esta obligacion si dan a los hijos tales los alimẽtos necessarios para passar la vida. Pero puedẽ les dar mas abundantes alimentos conforme a la qualidad y valor de la hazienda de los padres y conforme a la qualidad de los hijos.

El exemplo es, si vno destos tales sale hombre honrado, y estudioso, de suerte, que dessea graduarse de Licenciado, o Doctor, lo podra hazer. Lo mismo es si quiere ser soldado, y Capitan, le podra ayudar para ponerle honradamente en el tal estado.

Tambien se ha de aduertir, que la ley de Toro en los hijos espurios de los seglares, parece que tassó la quinta parte de la hazienda. Pero si la quinta parte no fuere sufficiente para el alimento del hijo, por fuerça y virtud del derecho natural puede, y deue añadir algo sobre la quinta parte de sus bienes, de suerte que sea sufficiẽte para sustentar el hijo. Pero si la quinta parte fuere excediente al sustento del hijo, con todo esso se la podra dar. Esto se entiẽde en los hijos de los seglares. Porque hablando la ley nona de Toro destos hijos, concede a la madre que pueda por testamẽto dar a los hijos espurios la quinta parte de sus bienes. Pero saca los hijos de los Clerigos, y de los Religiosos, en los quales quiere, que se guarde la ley que hizo el Rey Don Iuã el I. en Soria la qual habla odiosissimamẽte, y muy restrictamente de los hijos de los Clerigos y Religiosos. Por lo qual los tales padres podran a estos hijos dar lo que fuere necessario para su sustento, conforme a su qualidad. Y si la quinta parte de sus bienes es tan ampla, que excede la qualidad de los hijos, no se la podra dar con buena consciencia. Si tiene muchos hijos espurios, puede y deuelos sustentar, aunque exceda el sustento la quinta parte de sus bienes, porque esto es de derecho natural. Pero si la quinta parte es bastante para el sustento de todos ellos, no podra darles mas.

Digo lo segundo: por derecho ciuil, y por el derecho del Reyno de España antiguo, los hijos, de que vamos hablando, son inhabiles, y incapaces para recebir algo de sus padres por testamento, o por donació entreviuos, o por otro qualquier contrato. Esta es la comun sentencia de los Discipulos de Sancto Thomas, y de los Iuristas, y entre ellos Couarruuias. Prueuase de las leyes ciuiles, en las quales se dize esto expressamente. Porque dizen, q̃ son indignos los tales hijos del beneficio de auer la hazienda de los padres. Esto mismo está determinado en las leyes de España. En la ley decima, libro decimo tercio, partita sexta. En la qual se manda, q̃ los padres no hagan donacion ninguna a los tales hijos. Esto mismo se determina en otras leyes. De lo qual se sigue, que es pecado mortal, que los padres den alguna cosa contra la determinacion destas leyes, y que los hijos lo reciban. Esto tiene verdad en todas las sentencias. Porq̃ se haze contra las leyes justas, y sanctas en materia graue. Pero conforme a nuestra sentencia, los hijos que reciben estas dadiuas son incapaces, y estan obligados a restituyrlas. Esto es cõforme al derecho antiguo de España

Couar. sup. quartũ p. 2. c. 8. concl. 1. n. 3. 4. & 5. 6. 7. & 8. in auth. quib. modis naturales effician. sui, &c. §. si naturales cod. de successionibus ab intestato, ex natura. libe ris. in illis verbis. Lat. ti. 6. de las herencias. l. 3. fori & leg. 3. ti. 13. p. 4. & di. 1. fori Regij ti. 3. l. 2. & l. 5. ti. 3. leg. 2.

Digo lo tercero, conforme al derecho nueuo de España, estos tales hijos sin pecado ninguno pueden suceder a la madre, aun por testamẽto, cõ tal que por la copula, por la qual se huuo el hijo, no incurriesse pena de muerte, o sino es auido de Clerigo, o Religioso. El exemplo es, si vna muger soltera tuuo vn hijo de vn hombre casado. Esta tal muger le puede instituyr heredero de todos sus bienes, sin pecar pecado ninguno: y el hijo los puede recibir. Esto tienẽ comunmẽte todos los Doctores. Prueuase: porque assi lo determino la Reyna Doña Iuana en la

Digitized by Google

ẽn la ley nueua de Toro: con la qual modero las leyes antiguas.

Digo lo quarto. El hijo espurio, que recibio algo de sus padres contra el tenor destas leyes antes de la sentencia del Iuez, esta obligado a restituyrlo a quien se lo dio, y si es difunto a sus herederos legitimos. Pero despues de la sentẽcia del Iuez se ha de restituyr al fisco. La primera parte se prueua: porq̃ el tal hijo es inhabil, y incapaz para recebir las tales cosas. Luego halas de restituyr a los dichos, antes de la sentencia del Iuez, porque son suyas. La segũda parte se prueua: porque por las leyes alegadas quedan priuados delos tales bienes, losq̃ los dierõ: como se puede ver en la ley decima, libro decimo tercio, partita sexta. La qual ley quanto a esto es penal, y la ley penal obliga en consciencia despues de la sentencia del Iuez. Luego entonces hanse de restituyr los bienes al fisco, a quien los aplica la ley.

A la razon de dudar se responde, que las tales leyes no son penales, sino es quãto a lo que queda dicho. A la confirmacion se responde, q̃ las leyes, de las quales hablamos en la duda passada, no hazen incapaces a los que reciben los tales bienes, por el contrato que no tiene la deuida solẽnidad de derecho. Pero estas leyes hazen inhabiles, y incapaces a los hijos espurios.

La tercera duda es del heredero instituydo contra el tenor destas leyes, dada la palabra, y su fè, que dara la herencia al hijo espurio. La duda es, si este tal es verdadero señor, y heredero de aquellos bienes, y si esta obligado en consciencia a darlos al tal hijo. El exemplo es quando vn Clerigo, o otro semejante instituye heredero a vn estraño: pero dandole palabra y la fè, y prometiendole, que boluera la herencia a su hijo. La misma difficultad es, quando vn Clerigo, o otro semejante haze donacion a vn tercero para que el tal la de a su hijo, y el donatario le promete, y da la fè y palabra de darle a su hijo. La duda es, si el donatario puede con buena consciencia adquirir dominio de aquellos bienes. En esta difficultad la primera sentencia es, que el tal no es verdadero heredero, y que no puede dar los tales bienes al hijo espurio. Esta sentencia tienen muchos Doctores, y entre ellos algunos Discipulos de Sãcto Thomas. La razon es, porque este tal esta instituydo heredero contra el tenor de las leyes, y en fraude dellas, como es notorio de la duda passado. Luego no es verdadero heredero, que no pueda dar los tales bienes al hijo espurio, ni este obligado a esso por la promessa, cõsta manifiestamente. Porque la promessa fue hecha de cosa contra ley. Luego no es obligatoria. La segunda sentencia es, que este tal es verdadero heredero, y señor. Esta sentẽcia tienen muchos Doctores. Pero ay diuersos pareceres entre ellos, en lo que toca a si esta obligado a dar la herencia al hijo espurio, algunos dizen que no esta obligado a dar la heredad al tal hijo. Ansi lo affirma Couarruuias en el lugar citado. Otros dizen, que esta obligado de fidelidad, pero no de justicia. Finalmente otros enseñan, que esta obligado no solamente de fidelidad, sino tambien de justicia.

La tercera sentẽcia es como media, que affirma, que ay gran differencia entre los hijos spurios de los seglares, y los hijos spurios de los Clerigos, y Religiosos. En lo que toca a los hijos de los seglares dizẽ, que se puede instituyr heredero de aquella manera, sin que aya pecado ninguno, y que el heredero ansi instituydo esta obligado por derecho natural a boluer la tal herencia al hijo spurio. Pero en los hijos de los Clerigos, y Religiosos dizen ser esto pecado mortal, y que el heredero instituydo no es verdadero señor, ni puede dar los bienes al hijo spurio. Esta sentencia tiene Soto.

Digo lo primero, que en el tal caso el testador y el instituydo heredero, y el hijo spurio si lo consiente, y da orden en ello, pecan mortalmente. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque todos hazen contra el tenor de las leyes justas, y sanctas, y en materia graue. Luego pecan mortalmente.

Sot. li. 4. de iust. q. 5 artic. 1 senten. d. 41. q. 1 art. artic. 4.

Digo lo segundo, que el tal heredero ansi instituydo es verdadero señor de aquellos bienes, y verdadero heredero. Esta sentencia tiene el Maestro Orellana en vnos escriptos, de dominio, y esta tienen muchos Discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque no ay ley ninguna de las referidas en la duda passada, que hagan inhabil al tal heredero para recebir el dominio de la tal heredad, sino tan solamente en pena de la promessa que hizo, y palabra que dio de boluer la heredad al hijo spurio le priuã de la heredad, y castigan, lo qual no obliga en consciencia antes de la sentencia del Iuez. Luego antes de la tal sentencia en consciencia es verdadero señor.

Digo lo tercero, que es bien prouable, que no es verdadero señor, ni puede dar la heredad al hijo spurio. Esto se conuence con la authoridad de los Doctores que tienen esta sentencia, y con la razon hecha en su fauor. Pero caminãdo conforme al dicho segundo, se ha de declarar, si el tal heredero està obligado a dar la tal herencia al hijo spurio.

Digo lo quarto, que el tal heredero, aunque es verdadero señor, esta obligado de justicia, y fidelidad a dar la tal herencia al hijo spurio, antes de la sentencia del Iuez. Esto tiene el mismo Orellana, y comunmente los Thomistas. Que estè obligado de fidelidad se prueua, porque dio su fè, y palabra, y prometio de dar la herencia al hijo spurio. Y esta palabra la puede cumplir sin pecar, porque es verdadero señor de los tales bienes, y no ay ley que le impida a

el, el

Digitized by Google

el, el passar el dominio de los tales bienes al hijo spurio del otro. Luego obligado esta de fidelidad. Que esta obligado de justicia se prueua: porque la tal no es simple promessa, sino condicional hecha como en precio de q̃ le instituye heredero. Luego obliga de justicia. Porque la tal promessa obliga de justicia. De lo dicho en esta duda se responde facilmente a las razones de las contrarias sentencias.

Toda via queda difficultad, como se podria hazer licitamente, y sin pecado, de suerte, que los bienes del padre viniessen al hijo spurio. El exẽplo es. Esta vn Clerigo a la hora de la muerte, y tiene vn hijo, y querria, que sus bienes se le quedassen para su remedio. Dudase como se podria hazer, de suerte, q̃ tuuiesse effecto: y no huuiesse pecado ninguno contra las leyes.

A esto se ha de responder, que no tiene remedio ninguno, sino es instituyr absolutamente, y sin condicion ninguna, y sin palabra, ni promessa otro heredero, del qual aya concebido, que es hombre de bien, y que dara sus bienes a su hijo, si el quisiere. De suerte, que absolutamẽte, y sin ninguna condiciõ, ni concierto expresso, ni virtual, ni implicito le ha de dar sus bienes. Esto es licito. Porque en el tal caso no haze contra ley ninguna. Pero ha se de aduertir, q̃ aunque le instituyera heredero, concibiendo certissima esperança de que dara la herencia a su hijo, y que de otra manera no le instituyera, y para esse proposito busca vn fiel amigo, con todo esto no es pecado hazerlo assi, por la razõ ya dicha. Este tal ansi instituydo es verdadero señor, y verdadero heredero de aquellos bienes, y no esta obligado en consciẽcia a darlos al hijo spurio. Porq̃ es absoluto señor dellos sin condicion ninguna y sin dar palabra de darlos al hijo. Pero el tal esta obligado de justicia a sustentar los hijos del que testo. Porq̃ el padre estaua obligado a sustentarlos. Tambiẽ esta obligado sopena de pecado mortal a hazerles otros muchos beneficios. La razon es, porque el que recibe algun gran beneficio, esta obligado a ser agradecido, y recompensarlo de tal suerte, que el no lo hazer muchas vezes es pecado mortal. Y este tal ansi instituydo heredero recibe vn gran beneficio. Luego esta obligado a recompensarlo en los hijos.

La quarta difficultad es, quien puede dispẽsar con los hijos illegitimos, y spurios para effecto de auer los bienes de sus padres por testamento, o fuera de testamento.

A esta duda se responde, que el Principe seglar puede legitimar los hijos illegitimos, aunque sean hijos de Clerigo, quanto a este effecto. Esta sentencia tienen todos los Doctores particularmente Syluestro. La razon es, porque los tales hijos por ley del Principe seglar estan inhabiles para recebir los bienes de sus padres. Luego por la voluntad del Principe podrian habilitarse para recebirlos. Esto se confirma: porque el Principe seglar puede muy bien dispensar en sus proprias leyes. Luego puede dispensar en esta ley.

Sylue. V. illegitimus filius du. 5. & 6. & V. legitimus filius, dub. 2.

En este lugar suelen tratar los Doctores de las leyes, que impiden la translacion del dominio, por ciertas maneras de juegos, si obligan en consciencia, de suerte que aya obligacion de restituyrlo antes de la sentencia del juez. Pero desto se tratara mas comodamente abaxo, quando se tratare de lo que toca al juego,

La quinta difficultad es, de cierta manera de leyes, por las quales se passa el dominio contra la voluntad de los proprios señores: quales son las leyes de la prescripciõ, y de vsucapion, si estas tales leyes passan verdadero dominio en consciencia. Desta materia tratan los Doctores Iuristas en los titulos que ay de præscriptione, y vsucapione, en la regla possessor. de regulis iuris in sexto. En el decreto decima sexta, quæst. tertia. Y tambien los Theologos con el Maestro, y Sancto Thomas, Adriano, y los Sumistas. Prescripcion conforme a la sentencia de los Iuristas significa el derecho, o dominio adquirido de la possession de cierto tiempo, determinado por las leyes. Y en este sentido lo toman los Summos Pontifices en sus decretos. Vsucapion, conforme a los Iuristas differe de la prescripcion. Porque, vsucapcion, es acerca de los bienes muebles, y es trienal. Pero la prescripcion es acerca de los bienes inmobles, y de su naturaleza pide mas largo tiempo. Esto supuesto es la difficultad, si passado el tiempo determinado por las leyes se adquiera verdadero dominio, y verdadero derecho en consciencia. De lo qual ay diuersas sentencias entre los Doctores, las quales se podran ver en ellos, particularmente en Syluestro y Couarruuias, y la suma Rosela, y el Maestro Soto. Declaremos lo que es mas comun, y mas prouable entre los Iuristas y Theologos.

Mag. in 4. dist. 15. D. Tho. post li. 14. ar. 25. Adria. in 4. q. 5. de prescrip. sum. V. prescriptio & V. vsucapio.

Digo lo primero. Iusta y sanctamẽte los Summos Pontifices abrogaron las leyes, que concedian dominio al possessor, que tenia malafè: porque eran iniquas y contra derecho natural. Esta sentencia tienen comunmente los Doctores. La razon es de Innocencio: porque qualquiera constitucion, que no se puede guardar sin pecar mortalmente, deue ser derogada. Y la tal constituciõ no se podia guardar sin pecar mortalmente: porque todos pretenderian hurtar lo ageno para prescriuir. Y seria fomentar los pecados, y ser causa, que el ladron, por detener muy largo tiempo la hazienda agena se hiziesse señor. Luego justa y sanctamente estan abrogadas las tales leyes: y basta auerlas abrogado Innocencio en el lugar citado, y Alexandro III. y Bonifacio VIII.

Sylue. V. prescrip. 1. & 13. Couar. in lectu. regul. possessor. p. 1. §. 2. sum. Ros. V. prescr. Sot. 4. de iust. q. 5. ar. 1. c. fin. cum. c. finali de prascript.

Alex. c. Vigilanti de prescri. Bon. in reg. possessor. de regu. iur. in 6.

Digo lo segundo: la prescripcion, y vsucapion perfecta, y consumada con todas las qualidades,

lidades, y condiciones que pide el Derecho Canonico da verdadero dominio, y derecho en consciencia de la cosa posseyda, aunque sepa el possessor que antes era agena. De suerte, que queda verdadero señor en consciencia de la tal cosa. Esto enseñan todos los Theologos, y Iuristas, excepto la Suma Roscla, que tiene lo contrario. La razon es, porque las leyes justas, y sanctas, como pueden hazer que no se passe el dominio, y impedir la translacion del: ansi tambien le pueden passar contra la voluntad de los particulares señores, quando cumple para el bien comun. Que esto sea necessario, y que conuengan al bien comun, consta de los fines mismos de las leyes. El primero, y principal es, porque el dominio de las cosas, no este tanto tiempo incierto. Deste fin se trata en el Derecho. El segundo fin es disminuyr, y acabar los pleytos entre los Ciudadanos: lo qual es vn gran bien de toda la Republica. Estas leyes no son permissiuas, sino que dan verdadero derecho, y verdadero dominio en consciencia.

l. ff. de aprane. Gsgilan le praf-.16.q.3. vest.

Digo lo tercero. Conforme al Derecho Canonico son necessarias quatro condiciones para prescriuir. Esto se prueua del Derecho Canonico: en el qual se ponen estas condiciones. Pero es necessario declararlas muy en particular. La primera condicion es que aya verdadera, y propria possessiõ de la cosa que se ha de prescriuir. Por esta razon el Religioso no puede prescriuir cosa alguna. Porque no puede tener propriedad ni possession de alguna cosa. Por la misma razon los seglares no pueden prescriuir en cosas espirituales. La segunda condicion es que aya continuacion de la tal possession todo el tiempo determinado por las leyes. De suerte, que si se interrumpe la possession, no puede auer prescripcion. La tercera condicion es, la buena fè, esto es buena consciencia, de que la cosa que possee no es agena. La quarta condicion es, que aya titulo alguno para posseer. Porque sin titulo no se puede posseer. Aduirtase, que ay tres maneras de titulos para posseer. Titulo natural, legitimo, y legitimo presumpto. Titulo legitimo es aquel quo esta fundado, y puesto en la misma naturaleza de las cosas, y en la realidad de la verdad. El legitimo es aquel que es conforme a las leyes de dominio, aunque en realidad de verdad presuponga alguna cosa falsa. Titulo legitimo presumpto es aquel que se presume, conforme a las leyes. Declaremos esto cõ exemplos. Exemplo de lo primero es la sentẽcia del Iuez, que se funda en la realidad de verdad, y en la verdadera testificacion de los testigos, y en la sciencia de los derechos. Esta sentencia es titulo natural para posseer. El exemplo del segũdo titulo es la sentencia del Iuez que se pronuncia segun lo alegado, y prouado, conforme a las leyes, pero fundase en falsa presumpcion, y en el falso testimonio de los testigos. En tal caso ay legitimo titulo para posseer. Exemplo de lo tercero es la sentencia del Iuez. Que no se pronunciò segun lo alegado, y prouado, sino contra las leyes. Esta tal sentencia es titulo que se presume legitimo. La razon es, porque la ley siempre presume, que la sentencia del Iuez, aunque sea iniqua es justa, y la manda executar hasta que se reuoque por el Superior.

De lo qual se sigue lo primero, que no se distinguen titulo natural, y legitimo de vna parte, y buena fè de la otra. Porque puede ser, que vno tẽga legitimo titulo para posseer, y que no possea con buena fè. El exemplo claro es, conforme a lo dicho, quando vno possee vna cosa por la sentencia del Iuez pronunciada, segun lo alegado, y prouado, pero que se funda en el falso testimonio de los testigos possee con legitimo titulo, y no possee con buena fè, y sabe que los testigos testificaron falsamente. Por el contrario, si vno possee alguna cosa, por vna sentencia iniqua, y injusta, y el piensa ser justa, este tal possee con buena fè: pero no possee con titulo legitimo, o natural. Tambien puede acõtecer, que vno tenga buena fè, sin titulo ninguno. Como si vno possee alguna cosa por treynta, o quarenta años, sin acordarse del titulo, por el qual vino aquella cosa a su poder. Y tambien se vee esto en aquel que piensa que la cosa que possee, se la dio, o se la mandò en testamento el verdadero señor: siendo ansi que en realidad de verdad, ni se la diò, ni la mandò por testamento. Tambien el hijo que sucede en los bienes del padre, porque es su legitimo heredero, y cree que aquellos bienes son del padre, tan solamente, porque lo dize ansi vn hombre digno de credito. Este tal possee con buena fè, pero sin titulo. Aduiertase, que la buena fè es mas necessaria para prescriuir, que no el titulo. Esto es en tanto grado verdad, que muchas vezes se puede prescriuir sin titulo, pero no sin buena fè. El exemplo es en la prescripcion de treynta, o quarenta años, la qual no requiere titulo, como se determina en Derecho. Tambien puede ser el exemplo en la prescripcion inmemorial, y en la prescripcion centenaria contra la Iglesia Romana, de la qual tratan los Iuristas citados. De suerte, que el titulo se requiere para prescriuir tan solamente en las prescripciones ordinarias, y de ordinario tiẽpo, qual es el de diez años, o de veynte.

Leg. omnes codice de trigenta. l. qua de agimus un nis, cap placuit. 16. q. 3.

Lo segundo se sigue, que el que es heredero de vn ladron, y sucede en la heredad con buena fe, no tiene titulo alguno para prescriuir. Este corolario es contra el Maestro Soto en el lugar citado. Pero es sentencia comun de todos los Iuristas. Lo qual consta, porque el tal no tiene titulo natural, como es cosa notoria. Que no tenga titulo legitimo presumpto prueuase, porque las leyes de prescripcion expressamẽte dizen, que este tal no es titulo. Verdad es, q̃ el tal heredero del ladrõ por espacio de treynta, o qua-

Leg. cum hæres. ff. de diversis, & temporalib. prascrip. & in l. vlt. codice de vsucapione.

ta, o quarenta años podra legitimamẽte prescriuir ellas cosas. Porque como deziamos para la prescripcion de tan largo tiempo no se requiere titulo, sino basta buena fê, conforme a la más prouable sentencia de los Iuristas.

Lo tercero se sigue, que el que compra del ladrõ vna cosa hurtada, no tiene titulo para prescriuir, ni puede auer prescripcion de tiẽpo ordinario, sino de tiempo largo de treynta, o quarenta años, como se dize en derecho. Este corolario es contra el Maestro Soto: pero es comun entre todos los Iuristas. Pero aduiertase, que ansi el heredero del ladron, como el que le compra alguna cosa, si posseen con buena fê, prescriuẽ los fructos de la cosa posseyda, aun por ordinario tiempo. Esto se determina en derecho. De lo qual se ha de ver Syluestro, y Couarruuias.

§ quid aut. & § furtiuæ inst. de Vsucapionibus l. omnes de præs. 30. vel 40 annorũ. & l si aliena de vsucapio.

A cerca de lo que toca a las prescripciones, ay algunas dudas. La primera duda es, si la buena fe necessaria para prescriuir, deue ser tan cierta que no tenga rastro de duda, ni de miedo. La primera sentẽcia es, que la duda no quita la buena fe. De suerte, que aunque vno dude si vna cosa es suya puede tener buena fê. Esto enseñã graues Doctores Iuristas, y en ellos la Glossa, y Panormitano Esta sentencia tiene fundamento en el capitulo vltimo de las prescripciones, en el qual se determina, que es necessaria buena fê para prescriuir, y que no basta posseer cõ mala fê. Porque el que possee con mala fê, peca mortalmente. Y es assi, que el que possee con duda, y miedo, si es la cosa suya, o agena, no peca mortalmẽte, si tiene animo de boluerla a su dueño, quãdo supiere que es agena. Porque en caso de duda mejor es la condicion del que possee. Luego el tal no tiene mala fê.

L. bona fidei ff de adquirendo rerum dominio. l. si aliena ff de vsucapientibus. Syl. v. prascrip. 1. § 8. & præscr. 2. § 12. Coua relect. citata p. 2. § 8. Glos. in c. fi. & c si diligẽti de præs. Panor. ibid. Adri. in ma ter. de rest. q. de præsc. & contin. 2. Sot li. 4. de iust. q. 5. art. 1 ar. vlt.

La segunda sentencia es, que el que tiene duda si alguna cosa es propria, o agena, no la possee, ni puede posseer como propria, sin pecar mortalmente, y por consiguiẽte no puede prescriuir. Pero en el tal caso deuela guardar para el verdadero señor, y hazer diligencia para inquirir, y saber quien es el verdadero señor. Y si haze la tal diligencia, puede prescriuir con la tal duda. Esta sentencia tiene Adriano. La razon es, porque possee, como cosa propria alguna cosa, quando en realidad de verdad ay duda, es pecado mortal: pero si la guarda para el verdadero señor, no es pecado ninguno.

La tercera sentencia es como media. La qual tiene el M. Soto en el lugar citado. El qual dize, q̃ el que duda puede muy bien posseer la tal cosa como propria. Pero està obligado cõforme a la calidad de la duda dar parte de la tal cosa: y la restitució se ha de hazer a aquel, del qual se duda, si es suya, o sino a los pobres, si despues de hecha sufficiente diligencia, no se hallare el señor. Pero dize que esta manera de dudar interrumpe la prescripcion. Declaremos la vltima sentẽcia, que es la verdadera, y que se ha de seguir.

Digo lo primero. Duda verosimil, y aparente, y prouable es medio entre buena, y mala fê. De suerte, que no es buena fe ni tãpoco es mala fê. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos muy particularmente Orellana en vnos escriptos de mano. Que no sea buena fe se prueua del Derecho, en el qual la buena fê se condistingue contra duda. Esto se confirma, porque en todas las demas materias, la buena fê es cosa differente de la duda. En materia de ayuno, el que duda, si vn dia es de ayuno, no tiene buena fê para comer carne en el tal dia. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Cõfirmase lo segundo, porque la buena fê es sufficiente para prescriuir, y la duda no, como lo dizen todos los Theologos. Luego la duda no es lo mismo que buena fe Que la duda no sea mala fê, se prueua, porque el posseer cõ mala fê es pecado, y el posseer con duda no es pecado ninguno, porque es mejor la condicion del q̃ possee. Luego la duda no es lo mismo que mala fê. De suerte, que es medio entre buena, y mala fê.

Leg. 41 de adquirendo reri dominio.

Digo lo segundo. El que con duda verosimil y prouable, si vna cosa es suya, o agena, la possee, si la duda es igual por ambas partes, justamente possee la tal cosa toda, y entera. En esto conuienen todos los Iuristas, y Theologos. La razon es, porque en caso de dudar mejor es la cõdicion del que possee. Lo qual se ha de entender, quando la duda es igual de ambas partes. Luego en el tal caso licito es posseer enteramente toda aquella cosa.

Digo lo tercero ser mas prouable, que si la duda no es igual, sino que inclina mas en fauor del otro que no possee, no la puede posseer justamente toda entera, sino que ay obligacion de restituyr alguna parte conforme a la calidad de la duda, y teniendo tambien atenció a la possessió. Lo qual se ha de juzgar cõforme al saber, y buena discrecion del varon prudente. Pero sera biẽ declarar aqui algo cõ vn exẽplo. Tiene vno vna pieça de oro, de la qual duda, si es suya, o de Pedro, si fuera igual la duda, y no huuiera possessió auia obligacion de diuidirla, y partirla por medio. Pero auiẽdo possession, pesa tãto la possession, que se puede el que possee quedar cõ toda ella. Pero si la duda no es igual, sino que inclina en fauor del q̃ no possee, ha se le de dar alguna parte de la tal pieça, y no ha de ser la mitad, sino algo menos: porque la possession cõ aquella duda da mucho derecho. Y tãto podria inclinar en fauor del q̃ no possee, que le huuiessen de dar la mitad. Esto enseñã muchos Discipulos de Sãcto Thomas. Prueuase, porque en el tal caso no es igual la causa del que possee, y del q̃ no possee, como cõsta de lo dicho. Luego deuese restituyr parte conforme a la calidad de la duda. Esto se confirma, porq̃ tanto se podria disminuyr la duda de parte del que possee, q̃ no quedasse de su parte ninguna aparencia, que la tal cosa es suya,

Y en

Digitized by Google

Y en el tal caso estaria obligado a restituyrla toda. Luego en nuestro caso, està obligado a restituyr alguna parte conforme a la qualidad de la duda.

Digo lo quarto. Que despues de hecha sufficiente diligencia para inquirir el verdadero señor, si no parece aquel que possee, comiença a prescriuir desde aquel punto que hizo la diligẽcia sufficiente, aunque quede dudoso especulatiuamente. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque este tal ya comiença a tener buena fè, y esta cierto moralmente, que aquella cosa es suya. Luego comiença a prescriuir. En las cosas morales moral certidũbre se ha de pedir, y no mathematica. Esto se confirma, porque el fin destas leyes es, que los dominios no sean inciertos por mucho tiempo, porque esto es gran inconueniente. Luego en el tal caso es necessario prescriuir. Porque de otra suerte el dominio de las tales cosas estaria incierto por muy largo tiempo.

Digo lo quinto. La duda verosimil, y prouable, antes que se ponga sufficiente diligencia para salir della, no es sufficiente para començar la prescripcion. Esta es comun sentencia de todos los Theologos, y Iuristas. La razon es, porque para prescriuir es necessaria buena fè. La qual no puede auer auiendo duda, hasta que se haga la sufficiente diligencia.

Digo lo sexto. Si la duda sobreuiene a la prescripcion, que estaua començada con buena fè, no la interrumpe. El exemplo es, si vno auia començado a prescriuir vna cosa cõ buena fè, y sino duda, y despues sobreuienele la duda. Esta duda no interrumpe la prescripcion. Esta sentencia es comũ de todos los Iuristas, como lo dize Syluestro, y Couarruuias, aunque es contra Adriano, y contra Soto, y otros Theologos, en los lugares citados. La razon es, porq̃ en el derecho tan solamente se pide buena fè, para començar la prescripciõ, como consta de los Derechos citados. Luego para continuar la prescripcion basta que no aya mala fè. Y el q̃ duda, si la cosa es suya, no tiene mala fè: como cõsta de lo ya dicho. Luego no se interrumpe la prescripcion. Esto es contra el Padre Fray Manuel Rodriguez in Sum. tom. 2. cap. 23. conclus. 4. que trae a Cordoua, y a otros.

Sylu. prascrip. 1. §. 3. versic. 3. Couar. loc. citato p. 2. §. 7. reg. possessor.

La difficultad es acerca desto. Porque si vno começò a prescriuir cõ buena fè, y le ponẽ pleyto en el foro exterior, interrumpese la prescripcion, y no se continua, y el poner pleyto no haze mala fè, sino dudosa. Luego la duda interrumpe la prescripcion; de suerte, que no se continue.

A esta duda se responde, que la prescripcion no se interrumpe por la duda tan solamẽte, sino por la duda quando se pone a pleyto, pidiẽdo la tal cosa el verdadero señor. Porque entonces, puesto el pleyto, ya no tiene pacifica possession. Y los derechos solamente quieren fauorecer al que possee pacificamente. Pero quando la duda no esta puesta delante del Iuez, pidiendo la parte, ay pacifica possession. Y por esta razon entõces no se interrumpe la prescripcion. De todas estas condiciones se ha de ver Gregorio Lopez, y Aragon, y Molina que tratan esto a la larga.

Grego. l. 19. tit. 29. p. 3. Arago. 2. 2. q. 62. p. 164. Moli. tom. 1. de iust. tra. 2 disputa. 60. per aliquas disput.

Digo lo septimo. El que comprò la cosa hurtada con buena fe, no puede prescriuilla. Esto enseñan comunmente los Doctores, particularmẽte Manuel Rodriguez. Prueuase del Derecho Ciuil en el qual se determina esto. La razon es, porque donde quiera que va la cosa hurtada, va con esta carga, que no puede ser prescripta. Verdad es, que el Maestro Soto dize lo contrario: pero Angles, tiene lo contrario. Y esto parece lo mas conforme a razon. Porque siendo la cosa hurtada siempre va con aquella carga. La difficultad es, si el heredero de la cosa hurtada con buena fe, acepta la herencia, y con la misma buena fè buelue a vẽder la dicha cosa a otro, si el tal la puede prescriuir. La razon de dudar es, porque la tal cosa es hurtada. Luego no puede prescriuir el que la acepto, y vendio con buena fe.

Manu. Rod. in Sum. to. 2. c. 23. concl. 2. §. furti de vsucapionibus. Sot. lib. 4. de iust. q. 5. artic. 4. Angles in floribus q. de dominio.

A esta duda se responde, que este tal la puede prescriuir, por espacio de treynta, o quarenta años. Esto enseña Syluestro, y otros Doctores. La razõ es, porque aunq̃ la mala fè del diffuncto, daña al heredero para no poder prescriuir: pero no daña al que compra del con buena fè. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Syl. prescrip tio. 1. q. 18.

Digo lo octauo. El heredero que tiene con buena fe la cosa agena hallada por el diffuncto en su casa, muy bien la puede prescriuir. Esto enseña Manuel Rodriguez en el lugar citado, conclusion tercera. La razon es, porque la tal cosa no es hurtada. Y aunque el diffuncto no tenia titulo, empero su heredero le tiene. Luego puede prescriuir. De lo qual se sigue, que si alguno por sentencia le adjudicaron algunos bienes, y creyo con buena fè, ser justa la sentencia, si por legitimo tiempo los prescriuio, aunque despues de prescriptos, entienda auer sido injusta la sentencia, que injustamente le fueron adjudicados, los puede licitamente retener, como lo dize el Maestro Soto. Y aunque es verdad, que en conciencia no està obligado a restituyr los tales bienes: empero el señor podra pedir en el foro exterior restitucion in integrum hasta quarenta años siguientes. El qual tiempo passado, mientras que no se pide la cosa, no està obligado a restituyrla, aunque despues la pida. La difficultad es, quando el contrario, o el Iuez impidiò, que no la pidiesse: en el tal caso es la duda, si aura obligacion en consciencia a restituyrla. La razon de dudar es, porque passado el tiempo, ya prescriuio: Luego no tiene obligacion en consciencia de restituyrla, porque la prescripcion da verdadero derecho en consciencia.

Sot. vbi sup. lib. 3.

En esta difficultad Medina Complutense, en el lugar citado enseña, que no ay obligacion de restituyr. Y mueuese por la razon hecha.

A esta difficultad se responde,que ay obligacion de restituyr. Esta sentẽcia tiene Fray Luys Lopez,y otros Doctores. La razon es, porque le impidieron contra justicia que no pidiesse. Luego obligacion ay de restituyr. Porque por culpa contra justicia comutatiua no huuo los tales bienes.

F. Luys Lopez in instru. conscië. 1. p. c. 134.

Digo lo nono, que para prescriuir los bienes muebles,seculares, si el señor esta pesente se requieren tres años, y si esta ausente, se requieren seys. Pero para prescriuir los inmuebles,estando el señor presente, se requierẽ diez años,y si esta ausente veynte. Esto enseña Syluestro,y otros Doctores. Prueuase, porque ansi esta ordenado en la ley de la partida. Y el derecho comun no va fuera desto. Pero aduiertase, que hablando de las cosas Eclesiasticas, y muebles, no se prescriue contra la Iglesia señora de ellas,estando en la mismaCiudad,sino es por espacio de treynta años:y estando fuera de la Ciudad ausente,sino es por espacio de quarẽta años cumplidos. Y contra las cosas de la Iglesia Romana,no se prescriue, sino por espacio de cien años. Y el mismo espacio se requiere para prescriuir la jurisdiciõ ciuil,o criminal del Rey. Esto determina vna ley del ordenamiento donde lo trata Diego Perez. Las cosas que no se pueden prescriuir,pone Syluestro. Alli se han de ver. Y en lo que toca a la prescripcion se han de consultar los Iuristas, que son los que cabalmente entienden esta materia.

Syl. V. prascrip. 1. n. 6. & V. usucapio. Par 3. ti. 29 l. 18. y 19. c. multis. 16. quaſ. 3.

Leg 6. tit. 3. li. 3. ordina. Syl. V. prascrip. 1. leg. 9. tit. 15. lib. 4. nouæ copilationis.

Vltimadamente se ha de aduertir, que ay vna prematica en Castilla,en la qual se ordena, que lo que se deue a los Boticaños,por razon de medicinas,y las demas cosas que se deuẽ a los Mercaderes de merceria, se prescriuan por espacio de tres años. Pero aduiertase,que se ha de entender,auiendo buena fe. Porque de otra suerte si los deudores no tienen buena fe, no se pueden aprouechar desta prematica contra los Boticarios,o Mercaderes. Porque como queda dicho, no puede auer prescripcion,sino es cõ buena fe. Porque lo contrario seria fauorecer a los latrocinios,y a los hurtos. Por lo qual, si vn hombre no tiene cuydado de pagar sus deudas, sino que se descuyda grandemente en pagarlas:este tal no puede prescriuir,porque no tiene buena fe. Y ansi aunque le pidan la paga despues de los tres años,tiene obligacion de pagar,porque no puede prescriuir por falta de buena fe. Esto resuelue Rebuso contra otros Doctores. Pero, si estos deudores estando enfermos,pensauan con razõ, que los dichos acreedores estauan pagados, entonces ha lugar la dicha prescripciõ. Porque entonces tienen buena fe,fundada en alguna manera de certidumbre moral. Esto tiene el mismo Rebuso en otra parte.

Rebus. to. 2. su. Reg. a. cõs. in tracta. de mercato. mi nu. Venden. Vlt. n. 4. & Rebus. to. 2. in tract. de salarijs famulorũ glossa. 10. n. 8.

De lo qual se infiere, que los salarios de los criados q̃ se prescriuen por espacio de tres años conforme a las leyes destos Reynos, no se pueden prescriuir,sino es auiendo buena fe. Vn Cauallero,o otra qualquier persona que tiene criados,y es descuydado, y negligente en pagarles, este tal no puede prescriuir, porque no tiene buena fe. Esto enseña Gutierrez.

Gutie. in l. nemo potest de l. 2. n. 108.

La difficultad es en caso de duda, si esta pagada la deuda,o no, si puede auer lugar la prescripcion. La razon de dudar es, porque en caso de duda,si estan pagados los criados, o de otra cosa semejante, parece que es mejor la condiciõ del que possee, y que por consiguiente podra prescriuir.

En esta difficultad Gutierrez en el lugar alegado enseña, que en caso dudoso no conuiene q̃ se alegue la prescripciõ desta deuda. Por lo qual ignorando el heredero del diffuncto,si la deuda esta pagada, no pudiendo aueriguar la verdad, se deue arrimar a lo mas seguro, y se deue componer con el acreedor, como si no estuuiesse pagada. Esta sentencia tiene tambien Castro,y Manuel Rodriguez.

Cast. li. de l. penali c. 10. Manu. Rod. loco citato clau. 6.

En esta difficultad digo lo primero, que siendo hombre de consciencia, y que suele pagar sus deudas,si esta dudoso con duda razonable, auiendo hecho sufficiente diligencia, y no pudiendo salir de la duda,desde aquel punto puede comẽçar a prescriuir. Esto queda determinado arriba. La razon es,porque desde aquel punto,y momẽto comiença a tener buena fe, la qual es necessaria para la prescripcion.

Digo lo segundo,que si el tal suele ser mal pagador de las deudas que tiene, y de los salarios q̃ deue,en el tal caso se ha de entender no auer pagado la deuda,y la deue pagar: y arrimarse a esta parte como a mas segura. En este caso se entienden los Doctores citados. Porq̃ en este caso, no puede tener buena fe,sino que se ha de presumir que huuo descuydo. De lo qual se responde a la razon de dudar. Cõ esto se acaba lo de dominio.

Cap. III. De la essencia, y naturaleza de la restitucion,y de su necessidad.

PRrimera conclusion. La restitucion es obra propria de la virtud de la justicia comutatiua. Esta conclusion enseña el Angelico Doctor,y todos sus Discipulos, particularmente Soto,y Aragon, Peña, Orellana, Cayetano, Fray Manuel Rodriguez,y todos los demas Sumistas, y todos los Doctores con el Maestro. La razon es:porque la restitucion, como lo dize el mismo nombre, es vna recompensacion, que se ha de hazer,conforme a igualdad,si a vno le hurtaron vna pieça de oro, o mil ducados,la misma pieça de oro, o mil ducados se le han de restituyr. Luego es obra propria de la justicia comutatiua. Porque esta virtud tiene por officio igualar lo que esta desigual, como queda dicho arriba.

D. Tho. 2. 2. q. 62. art. 1. Sot. lib. 4. de iust. q. 6. Aragon, Peña, Orellana. Caye. in loc. citato. D. Tho. Manuel Rodrig. in Sum. tomo. 2. c. 33. Summistæ. V. restitu. Ma. & DD. in 4. d. 15.

A cerca

A cerca desta conclusion ay vna duda, si la desigualdad que se haze quando no se guarda el orden de la justicia distributiua, se ha de recompensar con la restitucion. La razon de dudar es, porque como queda dicho, la restitució es obra propria de la virtud de la justicia comutatiua. Luego presupone daño hecho, contra la virtud de justicia comutatiua, y por consiguiente el daño hecho en la iniqua distribucion, no se ha de recompensar por la justicia comutatiua. De suerte, que la dificultad es, si el que iniquamente distribuye los bienes comunes, está obligado a restituyr. El exemplo es en el Obispo que distribuyesse iniquamẽte los beneficios, o en el distribuydor, que distribuyesse contra justicia distributiua los bienes comunes.

En esta dificultad ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que el que no guarda el orden de la justicia distributiua, en los beneficios, o officios, o cosas publicas, no esta obligado a restituyr a aquel que dexaron contra el orden de justicia distributiua. Esta sentencia tiene Adriano, y tiene la Nauarro. Y el Padre Maestro Soto tiene esta misma sentencia hablando de aquellos bienes que se ordenan inmediatamente al bien comun. Esto mismo tiene Couarruuias, y Nauarro, y otros modernos Theologos.

La segunda sentencia es, que el que no guarda el orden de la justicia distributiua, está obligado a restituyr enteramente a aquel que dexaron, contra el orden de justicia distributiua. Esta sentencia tiene Sãcto Thomas, y Cayetano, y Ricardo, y Palude, y Syluestro, Victoria, Peña Medina Orellana, y todos los Discipulos de Sancto Thomas, sin exceptar ninguno. Para declaracion desta sentencia se ha de dezir, y suponer, que la primera sentencia en la opinion de los Thomistas, y en la mia, no tiene rastro ninguno de prouabilidad. Esto supuesto.

Digo lo primero, que el quebrantamiento de la justicia distributiua, si se considera puramente, y sin otro adjunto, no obliga a restitucion. Esto parece q̃ se conuence con la razõ de dudar. Confirmase, porque lo que se ha de restituyr ha de ser deuido a alguna persona, como proprio: y lo que se deue puramente de justicia distributiua, no es deuido, como cosa propria, y ya aplicada, sino como comun. Luego no obliga a restitucion. Pero aduiertase, que regular, y comunmente nunca se da quebrantamiento de justicia distributiua puramente, sin que aya alguna mezcla de injusticia comutatiua.

Digo lo segundo, que el quebrantamiento de la justicia distributiua, en el ministro, obliga a restitucion a los que dexaron contra orden de justicia distributiua, y obliga de justicia comutatiua. De suerte, que toda la obligacion de restitucion nace de la lesion de justicia comutatiua.

In 4. in materia de rest. in q. de coll. de offic. Sot. lib. 3. de iust. q. 6. art. 2. & 4. & lib. 4. de iust. q. 6. art. 3. ad 6. Nauar. lib. 1. de rest. c. 2. num. 13. Couar. in regula peccatũ p. 2. § 7. n. 6. Nauar. c. 17. num. 69. & 70. D. Tho. 2. 2. q. 62. art. 2. ad quartum. Caiet. ibid. Ricar. y Palud. in 4. dist. 15. Syl. V. rest. 3. § 12.

El exemplo es en el ministro salariado, para hazer estas distribuciones, o obligado por algun pacto, o concierto, como lo está el Obispo, y los ministros publicos. La razon es, porque el tal distribuydor de justicia comutatiua está obligado a hazer la distribucion, conforme a las leyes de justicia distributiua. Porque esta assalariado, y concertado para esso. Luego sino haze la distribucion, conforme a las leyes de justicia distributiua, tiene obligacion de restituyr. Esto se confirma, porque como dize Cayetano elegantemente, moralmente hablando, son cosas iguales, y equiualentes, quitarle a vno lo que es suyo, y no le dar lo que esta obligado a darle, con obligacion de justicia comutatiua. De suerte, que el no se lo dar y apropriar, estando obligado de justicia comutatiua, es quitarse lo moralmente. Y si se lo quitara auia obligacion de restituyr, como es cosa notoria. Luego lo mismo será en nuestro caso. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, diziendo que la restitucion se ordena a recompensar el daño hecho contra justicia comutatiua. Y en el tal caso en el distribuydor huuo quebrantamiento de justicia comutatiua, como queda declarado. De suerte, que al mas digno ay obligacion de restitucion.

La segunda difficultad es, si el tal ministro, que injustamente contra justicia distributiua distribuye los bienes comunes, tiene obligacion de restituyr algo a la misma Republica Ecclesiastica, o Ciuil. Esta difficultad tiene lugar en la distribucion de los bienes publicos, que se ordenan al bien, y vtilidad de la Republica, quales son los beneficios, y officios publicos. Porque hablando de los bienes que se ordenan inmediatamente al bien particular de los de la Republica, no tiene lugar esta difficultad. Como quando se distribuye el erario publico en los Ciudadanos, conforme a sus meritos, si el distribuydor, y ministro hazen injusta distribucion, satisfazen restituyendo al mas digno que dexò. Pero quando se distribuyen los bienes publicos ordenados al bien de la Republica, es la difficultad, si ha de restituyr no solamente al mas digno que dexò, sino tambiẽ a la Republica, por el daño que le hizo.

En esta difficultad, la primera sentencia es, que satisfaze restituyendo al mas digno, y que no tiene obligacion de restituyr cosa alguna a la Republica. Esta sentencia tiene el Padre Maestro Soto en el lugar citado, y todos parece que la suponen, como cierta, porque no disputan, sino de la restitucion que se ha de hazer al mas digno. La razon es, porque el distribuydor, y ministro satisfaze a la Republica, dandole el ministro digno. Luego en orden a la Republica no peca contra justicia comutatiua: y por consiguiente no ay obligacion de restitucion. Como vn Mayordomo que busca obreros diligen-

diligentes, para los officios, y obras de la casa de su amo, no està obligado a restituyr, aunque no busque los mas diligentes. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

La segunda sentencia es, que en este caso peca contra justicia comutatiua, y tiene obligacion de restituyr a la Republica, o a la Iglesia el detrimẽto que padece, por no le dar el mas digno ministro. Este detrimento se ha de considerar al aluedrio, y buena discrecion de los prudentes varones. Esta sentencia tienen muchos Discipulos de Sancto Thomas. La razõ es, porque el tal distribuydor de justicia comutatiua, està obligado a hazer la distribucion conforme a leyes de justicia distributiua, y esto no solamẽte por el bien del mas digno, sino principalmẽte por el bien de la Republica, y en orden a la Republica. Luego ay obligacion de restitucion en orden a la Republica. Esto se confirma, porque en doctrina de todos los Theologos, el menos digno en presencia del mas digno, es indigno. De lo qual se colige fuerte razon. Porque el tal ministro de justicia comutatiua, està obligado a dar ministro digno. Y en el tal caso consideradas todas las cosas no da ministro digno, porque esta otro presente que es mas digno. Luego tiene obligaciõ de restituyr aquel daño, que se haze a la Republica. El exemplo es del Mayordomo, que cõ el mismo precio pudiesse comprar otra cosa mejor, y mas excellente, para su amo. Este tal pecaria contra justicia comutatiua, y estaria obligado a restituyr. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Particularmente q̃ el mas digno ministro tiene obligaciõ de hazer mas ministerios, y mejores.

Digo lo primero, ser certissimo, que si estos officios, o beneficios el distribuydor los da a indignos, tiene obligacion de restituyr todos los detrimentos que se dan a la Republica Ecclesiastica, o Ciuil. En esto conuienen todos los Theologos, y Juristas. La razon es, porque el tal distribuydor de justicia comutatiua, esta obligado a dar ministros dignos a la Republica. Luego si no los da, peca contra justicia comutatiua, y tiene obligacion de restitucion, como el Mayordomo, que alquilasse para las obras de su señor, ministros negligentes, y indignos, que no lo supiessen hazer.

Digo lo segundo, q̃ a mi parecer, ambas sentencias son prouables, por la authoridad de los Doctores, que tienen estas sentencias, y por las razones q̃ se hazen en fauor de cada vna dellas.

La tercera difficultad es del digno electo a algun beneficio, o officio, que se opuso, sabiendo que auia otro mas digno, si este tal està obligado a restituyr al mas digno, y a la Iglesia. La razon de dudar es, porque el tal digno concurre juntamente con el distribuydor a la iniqua distribucion. Luego està obligado a restituyr como el mismo distribuydor.

A esta difficultad se ha de responder, que si el digno a sabiendas, y entendido que ay otro mas digno, se opone contra el mas digno, y teniendo certidumbre moral, que con su oposicion impedira al mas digno, que no consiga el officio, o beneficio, està obligado a restituyr, como el distribuydor, por la razon hecha. Pero si el digno se opone con buena fè cõtra el mas digno, no entẽdiendo que lo es: y el distribuydor le da el beneficio, o officio, no esta obligado a restitucion ninguna, aunque entienda despues q̃ era mas digno. La razon es, porque no esta obligado por razon de alguna obra injuriosa, porque no la huuo auiendo se opuesto cõ buena fe. Ni tampoco esta obligado por razon de la cosa recebida, porque no es agena, sino propria. Luego no tiene obligaciõ de restituyr. Porque como diremos abaxo, estos son los titulos, y razones de la restitucion. Desto se responde facilmente a la razon de dudar.

La quarta difficultad es, en caso que no aya opositor digno a algun officio, o beneficio, si el Obispo, o distribuydor podra dar el tal officio, o beneficio a aqueste tal, sin pecar mortalmente, y sin obligacion de restitucion. La razon de dudar es, porque el tal absolutamente es indigno. Luego el distribuydor haze contra justicia comutatiua, en orden a la Republica, dandole el tal officio, o beneficio: y por consiguiente aura obligacion de restitucion a la Republica. Digo a la Republica, porque no auiendo otro opositor mas digno, no aura obligacion de restituyr a el. Puede acontecer, y yo mismo he sido testigo de vista, que para vn beneficio no ay hombre opuesto, o que se quiera oponer, que absolutamẽte sea digno, porque no saben ministrar el Sacramento de la penitencia. En el tal caso procede nuestra difficultad.

Digo lo primero, que en lo que toca a los beneficios, quando no ay opositores dignos, por no tener bastante sustento el beneficio, el remedio es facil. Porque en el tal caso no puede el Obispo dar el tal beneficio a aquel que absolutamente es indigno, y si se lo da pecara mortalmente, y estara obligado a restitucion. Porque en el tal caso puede, y deue el Obispo annexar el tal beneficio a otro, como lo dispone el Concilio Tridẽtino, para que el ministro tenga sufficiente sustento.

Digo lo segundo, que el Obispo, o ministro, que distribuye estos officios, o beneficios tiene obligacion de hazer sus diligencias possibles moralmente, para q̃ el tal beneficio, o officio se sirua por persona digna. Pongamos exẽplo en el Obispo, que distribuye los beneficios, este tal tiene obligacion de buscar ministro digno, y sino parece por entonces, hazer q̃ otro Cura, que tiene sufficiente dignidad, sirua el tal beneficio, hasta que parezca persona digna. Si no hiziesse la moral diligencia desta manera, pecaria

Digitized by Google

taria mortalmente, contra justicia comutatiua, dandolo al ministro indigno que esta opuesto, y tendria obligacion de restituyr los daños a la Iglesia, o Republica, porque esta salariado para hazer el officio de distribuydor, con esta diligencia.

Digo lo tercero, que en caso que no huuiesse otro remedio, no auiendo otro ministro: me parece que le podria dar el beneficio, o officio, como lo supiesse ministrar en alguna manera, aunque no cabalmente, y enteramente. La razō es, porque en el tal caso mejor es, que la Iglesia, o Republica tenga ministro, aunque con estas calidades, que no que carezca totalmente de ministro. Si fuesse muy inepto para el officio, o beneficio no seria licito darsele.

Def. restitutionis: restituere nihil aliud est quam aliquem iterato statuere in dominium rei suae.

L. 2. § restituere ff. ne quid in loco publ. Restitutio est in pristinum statum repositio.

Segunda conclusion. La restitucion se diffine muy bien, que el restituyr no es otra cosa, sino boluer a poner alguna persona en el dominio de alguna cosa propria. Esta es diffinició de todos los Iuristas, y Theologos. Declaremos esta diffinicion. Si auian quitado a vna persona del dominio que tenia de alguna cosa, el restituyrle, no es otra cosa, sino boluerle a poner en el dominio que tenia. El Derecho Ciuil tambiē diffine la restitucion bien conformemente a la diffinicion puesta. Porque dize, que la restitucion es boluer a poner a vno en el antiguo estado. De lo qual se sigue, que la restitució es muy differente de la satisfacion, como lo enseñan todos los Doctores citados. Porque aunq̄ es verdad, que entrambas pertenecen a la justicia: pero ay dos differencias, quanto a lo q̄ toca a nuestro proposito. La primera es, que la restitució propriamente es respecto de las cosas exteriores, quando la justicia comutatiua las reduze a igualdad. Pero la satisfacion es respecto de las actiones, y passiones injuriosas: como quando affrentan a vno. Esto enseña Sancto Thomas. La segunda differencia es, que la restitucion se haze solamente a los hombres: pero la satisfacion tambien a Dios. Otras differencias ponę Soto. Alli se podran ver.

D. Tho. in 4 d. 15 q. 1. art. 5.

Sot. lib. 6. de iust. q. 1. art. 1.

Tercera conclusion. Necessario es para la salud eterna, como cosa que cae debaxo de precepto, que el que tiene injustamente alguna cosa de otro la restituya, ora la aya tomado justamente, ora la aya tomado injustamente. De suerte, que la injusta retencion es sufficiēte cosa, para obligar a vno a restitucion. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, y muy particularmente el Maestro Bañes, y todos los arriba citados. La razon es, porque en el tal caso corre el precepto de restituyr, como lo declararemos luego, en poniendo algunas cosas necessarias, para esta materia, las quales se han de poner delante de los ojos para obligar a restitucion.

D. Tho. vbi art. 2.

Adviertase lo primero, que ay dos titulos de restitucion. De suerte, que la obligacion de restituyr nace, y procede de vno de dos titulos. El primer titulo es, el tomar la cosa agena, ora sea justa la acepcion, y el tomar la cosa agena, como en el emprestito, ora sea injusta, como en el hurto. Por el tomar se entiende aqui qualquiera obra, por razon de la qual el proximo tiene menos en sus proprios bienes. Por lo qual el cortar el braço, o quemar la casa, se llama en nuestro proposito tomar. Porque aūque es verdad que el que corta el braço, o quema la casa, no tēga mas que deuria tener, pero el otro tiene menos. El segundo titulo es cosa recebida, ora la aya el mismo tomado, ora la tenga, porque la recibio de otro, que se la dio, o se la vendio. Pueden tambien concurrir estos dos titulos juntamente, como se vee en el que hurta alguna cosa, y la tiene en su poder.

Adviertase lo segundo, que la acepcion justa de la cosa agena, y el tomalla justamente, formalmente, y propriamente, no induze obligacion de restitucion, sino ay culpa, y tardança en pagar. El exemplo es, si vno recibio prestado algun dinero, o alguna cosa, y lo buelue a su tiēpo: este tal propriamente no restituye, si paga lo que deue, y buelue lo que le prestaron. De suerte, que en rigor, y con propriedad, y formalmente hablando, la restitucion nace como de dos titulos. El primero es la acepcion injusta, y el tomar injustamente alguna cosa. El segundo titulo es la cosa misma recebida, que esta en su poder, aunque no la tomo injustamente. Declaremos esto con exemplos. Quando vno quemò vna casa, entendiendo que era agena, esta el tal obligado a restituyr por el primer titulo puramente. Porque tan solamente vno obra injusta, y no quedo cosa alguna de la misma casa quemada en poder de aquel que la quemò. Por el segundo titulo esta vno obligado a restituyr, quando tiene la cosa agena en su poder, aunque no la tomo injustamente, sino que la huuo de otro. Ambos titulos se pueden juntar como quando vno hurto vna cosa, y la tiene en su poder, este tal està obligado a restituyr aquella cosa, por ambos los titulos.

Lo vltimo se ha de aduertir, que quando vno se detiene en pagar lo que deue injustamente, esta tal detencion se reduze a injusta acepcion, y es tomarlo, o como tomarlo injustamēte. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos. Porque alli determina, que la tal detencion injusta, verdaderamente es hurto. Todo esto supuesto.

D. Tho. 2. 2. q. 66. art. 3 ad 2.

La tercera conclusion se prueua facilmente del Derecho, en el qual se pone aquella regla q̄ no se perdona el pecado, si no se restituye lo q̄ injustamente se ha tomado. Y este es el comun consentimiento de toda la Iglesia.

Regul. 4. de re. iur. in 6. non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum.

Quarta conclusion. El precepto de restituyr tiene forma de affirmatiuo: pero incluye en si vn negatiuo, al qual se reduze, que es aquel

Digitized by Google

precepto, no hurtaras. Esta conclusion enseñan todos los Discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y todos los Doctores. Que tenga forma de affirmatiuo, y en realidad de verdad lo sea se prueua, porque manda vna obra de virtud de justicia comutatiua. Luego es affirmatiuo, porq̃ esto es proprio de precepto affirmatiuo. Que incluya aquel negatiuo, en el qual se funda, se cōuence de lo dicho. Porq̃ la injusta detencion de la cosa agena, se reduze a aquel precepto negatiuo, no hurtaras, por lo qual el precepto de restituyr se reduze a aquel precepto del Decalogo, no hurtaras. Pero aduiertase, que este precepto de su naturaleza obliga a pecado mortal. Verdad es, q̃ en algun caso por ser leue la materia obliga tan solamēte a pecado venial, como suele acontecer en los demas preceptos, que obligan a pecado mortal de su naturaleza.

Capit. V. De la restitucion que se ha de hazer, quando se da daño en los bienes espirituales.

Primera cōclusion. La injuria, y daño que se haze en los bienes espirituales contra justicia comutatiua, ay obligacion de restituyr los en la manera, y forma, q̃ fuere possible. Esta conclusion enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas en el artic. 2. citado. La razon es clara, porque el tal daño, y injuria se hizo contra justicia comutatiua. Luego ha se de recompensar, y resarcir con restitucion, que es obra propria de justicia comutatiua.

La primera difficultad es, si el que daño a otro en la gracia, y virtudes este obligado a alguna restitucion. La razon de dudar es, porque nadie puede recebir daño en estos bienes espirituales si no es sabiendo, y queriendolo, como es cosa notoria. Porque el pecado ha de ser voluntario, y querido. Luego en los tales bienes no puede auer injusticia, ni restitucion. Porque ninguno puede padecer injusticia, sabiendolo, y queriendolo.

En esta difficultad es la sentencia de algunos Doctores, que el que haze daño al proximo en estos bienes espirituales, siempre està obligado a restituc ō. Esta sentēcia tiene Scoto, Ricardo, Paludo, y otros que refiere Syluestro, y Soto. La razon desta sentencia es, porque si vno dio a otro veneno, està obligado a hazer todas sus diligencias, y poner todos los remedios para que el veneno no haga su effecto: y està obligado a esto de justicia comutatiua. Luego lo mismo sera del que dio veneno espiritual al proximo induziendolo a pecado mortal.

Scot. Ricar. Palud. in 4. d. 15. Syl. V. resti. 3 & Sot. §. 1. q. 6. artic. 3.

Aduiertase para declaracion desta duda, que de dos maneras puede vno hazer daño a otro, en los bienes espirituales. La primera manera es, persuadiendole, y amonestādole, que peque sin fraude, y sin engaño, y sin forçarle. La segunda manera induziendole a pecar con fraude, y engaño, y con vna manera de violencia. El exēplo es en vn heresiarca que siembra heregias, o en vn Doctor que enseña que vn contrato es justo, y en realidad de verdad no lo es.

Digo lo primero, que quando vno induze a otro a pecar sin fraude, y sin violencia, no esta obligado a restituyr. En esta sentencia conuienen comunmente los Doctores. La razon es, porque en el tal caso no ay pecado contra justicia comutatiua como es cosa notoria. Luego no ay obligacion de restituyr. Esto se confirma cō la razon de dudar puesta en esta duda. Aduiertase, que aqui hablamos del daño espiritual, que se da al mismo que peca, y no del daño que se puede dar a otro, que esso es cosa muy differente. Si vno persuadiesse a otro vn pecado contra justicia comutatiua, como que quemasse vna casa de otro, aunque se lo persuadiesse, sin fraude, y sin violencia, auria obligacion de restitucion. De suerte, que tan solamente se habla aqui del daño que se haze a aquel que peca con su pecado.

Digo lo segundo, que si por fraude, y engaño induze a otro a pecar el que le induze està obligado de justicia comutatiua a restitucion. El exemplo es, si vno enseño a otro vna proposicion heretica, no solamente està obligado de charidad a enseñarle la verdad, sino de justicia comutatiua. En esto conuienen comunmente los Doctores. Prueuase con la razon hecha en fauor de Scoto, y de los demas Doctores. Esto se confirma, y se declaran ambos dichos. Porque si vno diesse a otro veneno, y se lo ministrasse, sabiendo que lo es, y queriendolo el tomar, no estaria obligado a restitucion. Pero si cō fraude, y engaño, o con violencia le hiziesse tomar el veneno, auria obligacion de restituyr. Luego lo mismo sera en nuestra duda. De lo qual se responde facilmente a la razon de la cōtraria sentencia.

La segunda difficultad es, quando vno tiene proposito de ser Religioso, si el que le quita el tal proposito, està obligado a hazer alguna restitucion al mismo, o al Monasterio. El exēplo es, quando vn mancebo tiene firme proposito de ser Religioso, y otro le quita el tal proposito. La misma difficultad es, quando despues de nouicio, y de tomado el habito le induze a que le dexe. Tambien es la misma difficultad del que es ya professo, si le induzen a que se salga, y sea apostata.

En esta difficultad ay varias, y diuersas sentencias. Las quales refiere Syluestro, y Soto Mi parecer es este. Digo lo primero, que el que sin fraude, y sin engaño ninguno, persuadio a otro, que no fuesse Religioso, o que dexasse el habito, ora fuesse nouicio, ora professo cō qualquier animo que lo hiziesse, no tiene obligaciō de restituyr a el, ni al Monasterio.

Syl. V. resti. §. 2. dicto 2. Sot. li. 4. q. 6. ar. tic. 3. ad 2.

Digo

Digo lo segundo, que si con fraude, y engaño, o con violēcia, quita alguno el proposito firme que tenia de ser religioso, ora sea antes de auer tomado el habito, ora despues, ora sea antes de la professsion, ora despues, tiene obligacion de restitucion, ansi al moço que aparto del tal proposito, como al Monasterio, o a la religiō. Declaremos estos dichos con vn mismo exēplo. Es el caso, q̄ vn Cathedratico de vna Vniuersidad, que tenia buen salario, estaua determinado firmemente de ser Religioso de cierta religion, en la qual podria muy bien lleuar el salario de de la tal Cathedra. Si a este tal alguno le persuade con razones, y consejos, q̄ no sea Religioso, sin fraude, y sin violēcia, no tiene obligaciō ninguna de restitucion, aunque fuesse nouicio, o ya professo. Pero si lo hiziesse con engaño, y con fraude, o con violencia, tendria obligacion de restituyr.

El primero dicho: quanto a lo que toca a la restitucion que se auia de hazer al mismo moço Religioso, consta de lo dicho en la duda passada. Quanto a lo que toca a la restitucion del Cōuento se prueua: porque el tal no haze contra justicia comutatiua. Porque el Monasterio tan solamente tiene derecho al Religioso, y a sus trabajos, por fuerça y virtud de la Religion, y de la obediencia, por razon de la professsion. Luego no ay obligacion de restituyr. Porque como queda dicho, solo el quebrantamiento de la justicia comutatiua, obliga a restituciō. Esto se confirma, porq̄ si el Religioso mismo es negligente en trabajar en la Religion, aunque peque contra la obediencia que le tienen puesta: pero no peca contra justicia comutatiua, ni ay obligacion de restitucion. Porq̄ aūque despues fuesse Obispo, no auria obligaciō alguna de restituyr. Luego lo mismo es del que le persuadio con razones. Porque quādo la causa principal del daño no tiene obligaciō de restituyr, mucho menos le tendra la causa menos principal.

El segundo dicho se prueua: porque el que con fraude, o con engaño persuade a otro, que no haga alguna lymosna, o alguna donacion, ay obligacion de restitucion al pobre, o a aquel, a quien se auia de hazer la donacion. Luego lo mismo sera en nuestro caso: porque es la misma razon. Esto se confirma: porque el Religoso, y el Monasterio tienen derecho de justicia, para que no le engañen, ni le hagan violencia. Luego si le engañan, o hazen violencia, es injusticia que se haze a el, y al Monasterio: y por consiguiente ay obligacion de restitucion.

Con. Tri. ses. 25. c. 18. de re gularibus. Pero aduiertase, que el Concilio Tridentino tiene puesta descomunion latæ sententiæ, la qual se incurre luego, contra aquellos que sin justa causa impiden de qualquier manera la voluntad sancta que tienen las donzellas, o otras mugeres de recibir el velo, o a hazer voto de Religion.

La tercera difficultad es, quando el detrimēto espiritual no se puede reparar, y restituyr enteramente en cosas espirituales, si aura obligacion de restituyr el tal daño, en bienes tēporales. El caso es, que puede acontecer, que no se puede reparar enteramente el daño, que con engaño, o con violencia cause en los bienes spirituales del proximo, haziēdo todo lo possible moralmente hablando. La duda es, si aura obligaciō de restiuyr en los bienes temporales. La razon de dudar es: porque quando la honra, y fama no se puede restituyr en su propria especie, se ha de restituyr en la hazienda. Luego el daño espiritual, quando en si mismo no se puede restituyr enteramente, se ha de restituyr en bienes temporales. Esto se cōfirma: porque el daño que se da en la vida, y miembros naturales segun prouable sentencia, se ha de restituyr en bienes temporales de hazienda. Luego lo mismo sera de los bienes espirituales quando en si no se pueden restituyr enteramente.

A esta duda digo lo primero, que los daños espirituales de su naturaleza, y como dizen los Theologos, per se loquendo, no se han de restituyr cō bienes temporales. Esto enseñan comūmente los Theologos Discipulos de Sancto Thomas en el articulo 2. citado, particularmente el Maestro Fray Iuan Gallo en vnos escriptos sobre el. La razon es: porque los bienes espirituales son bienes de otro orden mas alto, y diuino, y no se pueden comutar con los bienes temporales, ni puede auer equiualencia ninguna. Luego los bienes espirituales hablando de su naturaleza, no se han de restituyr con bienes temporales. Esto se confirma: porque la sentēcia mas comun es de los Thomistas, y mas prouable, que el daño que se da en la vida, y miembros naturales, no se ha de restituyr con hazienda: porque la haziēda es bien mucho inferior, y de inferior ordē. Luego lo mismo sera en nuestro proposito, y con mucha mas razon.

Digo lo segundo, que en algun caso, fuera de orden, y como dizen los Thologos per accidens, podra acontecer, que sea necessaria alguna compensacion temporal. Esto enseñan los mismos Doctores. Esto se declara poniendo los casos, en que ay obligacion. Lo primero, quando al daño espiritual se junta algun mal corporal: como si castigo, o hirio a aquel que pretendia induzir a pecar. En el tal caso, fue mayor la injuria, por ser mayor la causa de injuriarle. Por lo qual ay obligacion de restituyr aquel daño que dio. Lo segundo quando vno induze a otro a pecar con fraude, o violencia: de tal suerte, que le puso en tal estado de pecado, que no le puede sacar del sin gastar de los bienes temporales. En el tal caso tiene obligacion de hazerlo assi. El exemplo es, quādo vna muger, o vna donzella la induze vn hombre por violēcia a deshonestidad de suerte, que por

Digitized by Google

su culpaviene a ser muger perdida,y no puede salir de aquel estado,moralmente hablando,sin algun daño temporal:como es casarse con ella, o darle para que entre en religion. En el tal caso ay obligacion de padecer este daño temporal,para restituyr este daño espiritual.

A la razon de dudar con su confirmacion, que proceden contra el primer dicho se ha de responder, que aunque sea assi en los tales casos que no se sigue de ay, que en nuestro caso ha de auer la tal recompensacion. La differencia consiste en esto, que alla todos son bienes temporales que tienen algun orden entre si:y vnos se ordenan a otros de su naturaleza.Pero en nuestro caso los vnos son bienes espirituales,y los otros temporales, que no tienen ordẽ entre si, a lo menos en razon de comutarse vnos por otros.

Toda via queda difficultad, si esta vno obligado con peligro de la vida a sacar del estado del pecado, a aquel, que induxo a pecar, por violencia,o fraude.

A esta duda se responde, que estara obligado alguna vez. Ansi lo enseñan los Doctores citados.La razon es: porque si alguna vez sola la charidad obliga a poner la vida por la salud espiritual del proximo, mucho mas obligara, quando se junta la deuda de justicia, como en nuestro caso.El exemplo es claro, quando vno esta en estrema necessidad,todos tienen obligacion de charidad a proueerle de lo necessario. Pero muy mas en particular,y con mayor obligacion esta obligado el que le hurto los bienes con que se podia remediar en el tal caso.

La quarta difficultad es, quando vno engaña a otro en las cosas espirituales,si ay obligacion de restituyr desengañandole.

Digo lo primero,que si le engaño de proposito, y a sabiendas,esta obligado, no solamente de charidad,sino de justicia a desengañarle. Esto enseña Gallo,y otros Doctores. La razõ es, porque todos los demas estan obligados de charidad a desengañarle,y sacarle del tal error.Lue el que le engaño de proposito, mayor obligacion tiene, y por consiguiente estara obligado de justicia.

Digo lo segundo,que si no le engaña de proposito, sino que en realidad de verdad no se le alcanço mas, esta obligado de charidad a sacarle del tal error,quando entẽdiere lo contrario. Pero si huuiesse de auer algun daño en el tiempo venidero,por razõ de aquel error,auria obligacion de justicia, para poner remedio a aquel daño,que se podia seguir.Como el medico que pone vn remedio al enfermo,entendiendo,que le dara salud, si despues entiende ser nociuo, y prejudicial,tiene obligacion de justicia a dar orden en que se quite el tal remedio.

La quinta difficultad es del sacerdote, que engaño el pueblo acerca de los Sacramentos, a que estaua obligado. De lo qual se ha de ver Syluestro. Syl. v. resti. 3.§.6.

Digo lo primero, como quiera que aya error, acerca de los Sacramentos, si el Sacerdote puede reuocar el tal error sin detrimento suyo, y sin escandalo, esta obligado debaxo de pecado mortal.Exemplo es, si vn Sacerdote baptizo a vn niño, o confesso alguna persona, no poniendo la legitima forma, esta obligado debaxo de pecado mortal a remediar este error,y este daño. La razon es: porque el Sacerdote de su proprio officio,y justicia esta obligado a enseñar,y quitar los errores del pueblo, y los daños espirituales. Luego en el tal caso debaxo de pecado mortal tendra obligacion de deshazer el daño.

Digo lo segundo, que quando el Sacerdote por malicia causo el tal error,de suerte, que los Sacramentos no son validos, en el tal caso con proprio detrimento esta obligado a deshazer el tal error. Esto enseña el Maestro Gallo en el lugar citado.La razon es: porque en el tal caso este tal dio detrimento contra justicia, en los bienes espirituales. Luego obligacion tiene de resarcir este daño con su proprio detrimento: como el que de malicia haze daño a otro en la fama, esta obligado a resarcir este daño con su proprio detrimento.De lo qual se sigue,que el que de pura malicia no dio verdadero Sacramẽto de baptismo a vn niño, o verdadero Sacramento de penitencia,a vno que estaua atrito, y se quiera morir, esta obligado, aunque sea con peligro de la vida,a dar orden,que reciban verdaderos Sacramentos.La razon es: porque los tales por la malicia del tal ministro estan en peligro de condemnarse. Y no tienen otro remedio, sino el dicho. Luego tienen la tal obligacion.Lo que queda dicho,quando lo hazen de malicia, se ha de entender tambien quando lo hazẽ por ignorãcia vincible,crassa,o affectada. Porque en los tales casos es la misma razon. Porque entonces, como dize Cayetano,es como si lo hiziesse de malicia, o por lo menos se reduze a esso.

Digo lo tercero,si el Sacramento fue valido: aunque no pudo absoluer de los pecados reseruados, aunque el error proceda de malicia, no esta obligado a reuocar el tal error, con tanto detrimento suyo.La razon es:porque en el tal caso,aunque los pecados reseruados, no quedẽ absueltos directamente:pero en realidad de verdad, quedan absueltos indirectamente, como se dize en la materia de penitencia.Por lo qual el tal penitente no padece tan graue detrimento. Luego el ministro no estara con tan graue detrimento suyo obligado a reuocar el error. Todo lo demas se ha de dexar al arbitrio del veron prudente y sabio.Solamente se ha de tener atencion, a que quanto la culpa del Sacerdote fuere mas graue,y el daño de parte del pe nitente,

Digitized by Google

nitente, o del que recibe el Sacramento, fuere mayor, tanto con mayor detrimento suyo esta obligado el Sacerdote a reuocar el error.

La sexta difficultad en particular es, del confessor, si esta obligado a restituyr no solamente el daño espiritual, que haze al penitẽte, conforme a lo que queda dicho: sino tambien el daño temporal que se causa en otro tercero: por no hazer el bien el officio de confessor. Declaremos esta duda mas en particular. Vn confessor confiessa a vno, q̃ tiene obligaciõ de restituyr: porque ha tomado lo ageno, tiene deudas, las quales no paga contra la voluntad razonable de sus acreedores. Pero no le apretar el cõfessor, como tenia obligacion no restituye. La difficultad es, si el tal confessor estara obligado de justicia a restituyr a aquel tercero. La razon de dudar es: porque el confessor de su proprio officio, tenia obligacion a hazer que el tal restituyesse. Luego sino lo haze, y es negligente en esso, el estara obligado a restituyr. Esto se confirma: porque en el tal caso el confessor es causa del daño, que se sigue a aquel tercero. Porque, si el le apretare, en realidad de verdad restituyera. Luego el confessor es causa de aquel daño que se dio, y por consiguienre sobre el cargara tambien la obligacion de restituyr a aquel tercero el daño que se le dio.

...er. in ... c. 17. ... Rel. ... §. 5. ... in rest. ... 5. En esta difficultad Nauarro enseña, que el tal confessor esta obligado a restituyr. Mueuese con la confirmacion: y trae algunos Authores en confirmacion de su sentencia, como es la Suma Roscla, y la Suma Angelica. Esta sentencia declarandola, como la declara Nauarro es prouable. Porque lo mismo dize del, que por ignorancia crassa, o affectada no aprieta al penitente, para que restituyã. Tambien se ha de entender quando el que se confiessa esta tambien dispuesto, que esta aparejado para restituyr. Porq̃ sino estuuiesse aparejado para restituyr, en el tal caso el no restituyr no seria por culpa del confessor: y ansi no auria obligacion en el confessor de restituyr. Este punto tiene difficultad, y es muy graue, y necessario para todos los confessores. Por lo qual pretendo declararlo muy en particular.

Digo lo primero: Certissima caso es, que le confessor que no manda restituyr al penitente, o que es negligẽte en mandarlo restituyr, peca mortalmente, ora lo haga a sabiendas, o de malicia, o por ignorancia vincible, o crassa, o affectada. En esto deuen conuenir todos los Theologos. Y este pecado es pecado grauissimo de sacrilegio. La razon es: porque el tal confessor no haze deuidamente el tal officio, ni trata el sacramẽto, que es cosa sagrada con el respecto, y reuerencia que deuia tratarle. Luego peca mortalmente pecado de sacrilegio.

Digo lo segundo, que si el confessor positiuamente le mandasse al penitente, o le aconsejasse que no restituyesse, quando estaua obligado a restituyr: en el tal caso estaria obligado el cõfessor a restituyr, si el otro no restituyesse: particularmẽte haziẽdolo, de proposito, y de malicia, influyẽdo en el effecto. En este pũto han de conuenir todos los Doctores. La razõ es: porq̃ como diremos abaxo, el que aconseja algun daño, es causa del, y tiene obligacion de restituyr. Luego el confessor en el tal caso tiene obligacion de restituyr. Porque en el tal caso, por lo menos es como consulente. Y ansi quanto a esto se deuen seguir las reglas, y doctrina, que abaxo diremos del consulente. Esto digo, porque el tal algunas vezes, y raras, no tiene obligacion de restituyr. Dixe principalmente quando lo haze de malicia, y a sabiendas: porque si lo hiziesse, no sabiendo mas, por ser ignorante, y tener ignorancia inuincible no seria pecado, ni tẽdria obligacion de restitucion. Como podria acontecer que vn confessor tuuiesse ignorancia inuincible de la obligacion de restitucion en algun caso difficultoso y particular. Pero si la ignorancia fuesse vincible, crassa, o affectada, en el tal caso, por lo menos tendria obligacion el confessor quando lo supiesse, y entendiesse a absoluer al penitente, y con su licencia dezirle la verdad, y que tiene obligacion de restituyr. Podria auer difficultad, si siendo la ignorancia vincible, crassa, o affectada, tiene obligacion de restituyr el confessor, que aconsejo al penitente que no restituyesse, o si cumplira con dezirle la verdad, despues de sabella. La razon de dudar es, porque el tal confessor, quando lo hizo a sabiendas, y de malicia, peca contra justicia comutatiua, y tiene obligacion de restitucion. Luego quando haze lo mismo con ignorancia vincible, crassa, o affectada, tẽdra la misma obligacion. Porque peca tambien contra justicia comutatiua: como si lo hiziera a sabiendas y da el mismo daño. Por el contrario parece cosa muy difficil obligar al tal a restituyr. Porque parece que cũple con remediar el daño diziendo al penitente, con su licencia, que esta obligado a restituyr.

Digo lo tercero, que se conuence claramente, que el tal confessor tiene la misma obligaciõ de restituyr, que si lo hiziera a sabiendas. Pero aduiertase, que quando digo en estos dos vltimos dichos, que ay obligacion de restituyr, que es necessario entender bien qual sea esta obligaciõ. Estos tales cumpliran con esta obligacion boluiendo al penitente, y diziendole con su licencia, que el consejo que le auian dado, no era bueno, y que esta obligado a restituyr, y que aquella es la verdad, diziendoselo de suerte, que se certifique y entienda ser assi. Con esta diligencia se cumple con la restitucion a que esta obligado el tal confessor. La razon es: porque estos tales estauan obligados, porque aconsejauan y con su consejo influyan, y causauan esto, que

Digitized by Google

que es detener injustamente la cosa agena. Y cō dezirles la razō dicha, ya no es causa de aquella injusta detencion. La qual puede con tiēpo, y en tiempo remediar el penitente. Luego en el tal caso ya no tiene obligaciō a mas el confessor. Puede ser el exemplo, quando vno aconsejo a otro, que quemasse vna casa de su vezino, y antes que la quemasse huuo lugar de boluer a el, y dezirlo, y persuadirle conforme a su possibilidad, moralmente hablando, que no queme la tal casa. En el tal caso el consulēte no tiene obligacion de restituyr, si el otro quema a la casa agena. Porque ya el tal consulēte no es causa moral de aquel effecto. Solamente se ha de atribuyr al mismo que la quema. De la misma suerte en nuestro proposito el no restituyr, y el detener injustamente la cosa agena no se ha de atribuyr ya al tal confessor, que le acōseja lo contrario, sino al mismo penitente. Verdad es, que si por el tal cōsejo del cōfessor en los casos dichos se huuiesse seguido algū daño a aquel que se auia de auer hecho la restitucion, en el tal caso el confessor tendria obligaciō de restituyr todo aquel daño. Si estaua el penitente en el articulo de la muerte, y se murio de suerte q̄ no huuo lugar de boluerle a hablar, y aconsejarle que restituyesse, tiene obligacion de restituyr enteramente todo el daño que dio al tercero: porque por su culpa no huuo restituciō. Lo mismo es si no pudiesse auer a las manos el penitente para boluerle a aconsejar, que restituya: porque se ausento, o fue a las Indias. Tambien, si por auerle aconsejado, que no restituyesse, aunque despues le bueluą a dezir, y persuadir la obligacion que tiene de restituyr, si en aquel intermedio tiempo que se detuuo la restitucion, por su culpado consejo, se le huuiesse seguido algū daño al tercero, auria obligacion en el confessor de restituyr. Porque fue causa contra justicia del tal daño. Lo mismo es, quando al tiempo, que el confessor le aconsejo, que no restituyesse, el penitente tenia possibilidad de restituyr, y despues no tiene possibilidad. En el tal caso el confessor esta obligado a restituyr. Porque por culpa del confessor el otro no restituyo.

Digo lo vltimo, el confessor negligente, que no aprieta al penitente, a que restituya, este tal segun la mas prouable sentencia no esta obligado a restituyr. Declaremos la cōclusion. Confessor neglıgēte llamo a aquel que no manda restituyr, auiendo obligacion de restituyr, o el que es remisso y tibio en mandar restituyr, de suerte que lo mandā con tibieza, y no con la efficacia que deuia. No llamo confessor negligente al que aconseja lo contrario, que deste ya queda dicho. Esta conclusion ansi declarada la tienen algunos Thomistas: con los quales yo he tratado este punto, por ser difficultoso. La razon es: porque el tal confessor, no esta obligado de justicia comutatiua a mandar la tal restitucion. Luego siendo negligente en mandarlo, no pecara contra justicia comutatiua, y por consiguiente no aura obligacion de restitucion. Porque como queda dicho, la obligacion de restitucion mana y procede del quebrantamiento, o lesion de la justicia comutatiua. Declaremos esto. El confessor esta obligado por razon de su proprio officio, y de la virtud de la Religion a mirar por la consciencia, y bien del penitente. Porque toma a su cargo su justificacion, y sanctificacion. Y tiene obligacion en orden a esto de mandarle restituyr lo ageno. No porque al confessor le pertenezca de justicia comutatiua mirar por la restitucion, que se ha de hazer al tercero, ni mirar por el bien del tercero. Luego en orden al tercero el confessor negligente no peca contra justicia comutatiua, y por consiguiente no tiene obligacion de restitucion.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho, que el confessor de su proprio officio, y de la virtud de religion, y no por fuerça de la justicia comutatiua esta obligado a mandar la restitucion, atendiendo al bien del que restituye. Pero en orden a aquel a quien se ha de hazer la restitucion, no tiene obligacion de justicia comutatiua: y ansi no ay obligacion de restitucion. Quanto a esto ay gran differencia entre el ministro de justicia, qual es el Corregidor, y el Confessor. El ministro de justicia de su proprio officio, y obligado de justicia comutatiua, y salariado para esso, esta obligado en los pleytos a mandar restituyr, teniendo atencion al bien de aquel a quien se ha de hazer la restitucion. Por lo qual, sino manda restituyr, o es negligente en esso, peca contra justicia comutatiua en orden a aquella parte, y por consiguiente carga sobre el la obligacion de restitucion. Pero el confessor no tiene por officio mirar por el biē de aquel, a quien se ha de restituyr, ni esta assalariado para esso, ni obligado de justicia comutatiua. Solamēte tiene que en razon de ser confessor la virtud de religion le obliga a que mire bien por la salud espiritual del penitente. Y porque para esto es necessaria la restitucion, por esso la virtud de religion le obliga a que la mande, y que no sea negligente en mandar restituyr. Por lo qual el confessor no peca contra justicia comutatiua en orden a aquel, a quien se ha de restituyr, y por consiguiente no esta obligado a restituyr.

A la confirmacion se responde de lo dicho, que aquel daño, que es no restituyr, es causa de el confessor negligente, con su propria culpa. Pero no es culpa contra justicia comutatiua, y ansi obliga a restitucion. Porque aquella regla de Derecho, si por tu culpa se dio el daño, tienes obligacion conforme a derechó de restituyr el daño, se entiende quando la culpa fue contra justicia comutatiua, como se dira mas largamente abaxo. *Si tua culp[illegible] damnum da[illegible] tum est.*

Capit. VI. De la restitucion que se ha de hazer, quando se da daño en los bienes naturales, como en la vida, salud y miembros naturales.

DE lo que toca a este capitulo se ha de ver Sancto Thomas en el lugar citado en la solucion del primero, y todos los Doctores citados: particularmente Syluestro y Soto, y todos los expositores de Sancto Thomas en el lugar citado.

Syl. v. resti. 3. § 2. Sot. 4. de resti. q. 6. ar. 3. ad tertium.

Aduiertase, que el que hiere, o daña a otro en los bienes naturales, como en la vida, o en la salud, o en los miembros causa dos males en el. El primero es la lesion corporal, y daño natural, como es la muerte, la herida, o otra cosa semejãte. Y este es el mal principal. El segundo mal, y daño es el que se consigue a este, que es darle daño en los bienes de fortuna, y en la hazienda. Porque se gasta la hazienda en la cura. O tambien la da daño: porque por razon de la herida, o falta de salud cessa la ganancia porque no puede trabajar.

PRIMERA Conclusion. El que daña a otro en los bienes naturales, tiene obligacion a restituyr ambos los daños, quanto es de si. En esto conuienen todos los Doctores Iuristas, y Theologos, particularmente los citados. La razon es, porque el tal peca contra justicia comutatiua causando aquellos dos daños. Luego quanto es de su parte tiene obligacion de restituyr ambos a dos daños. Y aunque es verdad, que como deziamos arriba, el hombre no sea señor de la vida y salud, y miembros naturales: pero es guarda por naturaleza dellos, y ansi quando le dan daño en estos bienes, ay obligacion de restituyr.

La primera difficultad es acerca del primer detrimento que da el que daña a otro en los bienes naturales, si esta obligado a restituyr el tal daño natural en otros bienes inferiores, quales son hazienda, y dineros. Porque el tal daño no se puede restituyr en su propria especie. El exẽplo es en vno, que mato a otro, o le quito algun miembro, o le hirio en la cara. Estos detrimẽtos no los puede restituyr en su propria especie. La duda es, si aura obligacion de restituyr en bienes de fortuna. La razon de dudar es, porq̃ este tal, respecto de aquel daño natural, peco cõtra justicia comutatiua. Luego tiene obligacion de restituyr de la manera que fuere possible: y sino es possible en los mismos bienes, en otros bienes de orden inferior. Esto se confirma del vso. Porq̃ aquel que hirierõ en los bienes naturales, o sus parientes, y herederos siempre piden recompensacion.

La primera sentencia es, que se ha de hazer restitucion en bienes de fortuna al aluedrio del varon prudente, y discreto, mirando bien en lo que se puede estimar, y apreciar el tal daño. Esta sentencia tiene Scoto, Palude, Adriano, Soto, el Maestro Medina, y otros muchos Discipulos de Sancto Thomas. Esta sentencia es muy prouable.

Scotus in 4. d. 18. q. 3. Palud. q. 2. Adr. in 5 in materia de rest. Sot. ar. 3. citado.

Digo lo primero, que el tal satisfaze plenissimamente, quãdo le castiga el Iuez con la pena de la ley, de suerte q̃ en el tal caso, no esta obligado a mas restitucion. El exẽplo es, quando vno corto a otro vn braço, y le castigan con la pena del talion, no esta obligado a mas en conscïẽcia. Lo mismo es si mato a vno, y le ahorcã. Esta es comun sentencia de todos los Doctores, y el vso comun de la Republica. La razon es, porq̃ la sentencia del juez ansi como da derecho a vno en consciencia, quando es legitima sentencia: ansi tambien absuelue el reo. Y es ansi, que en el tal caso el juez tan solamẽte condena a cortar el braço, o a muerte, y no a restitucion alguna. Luego en el tal caso no ay obligacion de restitucion.

Digo lo segundo, que es muy mas prouable, que en el tal caso no ay obligacion de restituciõ en otro genero de bienes, como son dineros, o oraciones, o sacrificios. Esta sentẽcia dizen que tuuo Victoria, y tuuola Orellana, y otros muchos Discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado. La razõ es, porq̃ la vida, o bienes naturales no reciben estimaciõ condigna, como se dize expressamente en el derecho ciuil. Luego no puede auer restitucion. Esto se confirma: porq̃ el ladron, q̃ no puede restituyr en bienes de fortuna, no esta obligado a restituyr en otro genero de bienes: y el adultero q̃ no puede restituyr en su propria especie, como en hecho de verdad no puede, no esta obligado a restituyr en otro genero de bienes. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Confirmase lo segũdo del primer dicho, del qual se sigue claramente el segundo.

Leg. fin. de his quaeae e runt vel esse debuerunt.

Digo lo tercero, que el buen consejo seria tẽplar estas sentencias desta manera. Que si el confessor prudente entiende, que el homicida, o el que hirio puede hazer alguna recõpensa en dineros a la parte, se la haga, y le mande, q̃ la haga. Pero si no puede comodamẽte, no se la ha de mandar: y lo mismo es si el penitente pretẽde, que no esta obligado: porq̃ en el tal caso la ha de absoluer. De suerte que los bienes naturales son tan excelẽtes, que no reciben satisfaciõ. De lo qual se respõde facilmẽte a la razõ de dudar, diziendo, que aunq̃ es pecado contra justicia comutatiua, no ay obligacion de restitucion, porque no es possible la tal restitucion.

A la confirmacion se responde, que el vso de la Republica es justo, y sancto. Porque el herido, o sus proprios deudos tienen derecho a pedir, q̃ el Iuez castigue el tal delicto cõ la pena del derecho, y por salir fuera, y perdonar pueden lleuar dinero al aluedrio del varon prudente.

En lo que se sigue se ha de dezir del detrimento, que se consigue a la lession corporal.

Segun-

Digitized by Google

Segunda conclusion, certissima cosa es, que el que hirio a otro, esta obligado a restituyr todos los daños tẽporales. Lo que gasto en curarse, y el lucro cessante, y daño emergente. La qual restitucion se ha de hazer al aluedrio del varon prudente, y discreto. Esta conclusion es comun de todos los Doctores. Particularmẽte de los citados. La razõ es, porque el tal dio daño al otro contra justicia comutatiua en estos bienes. Luego correle obligacion de restituyr. Esto esta determinado en derecho.

Ca. 1. de iniurijs. & gl. final. de his que vi metusue causa fiunt, vel effuderunt.

La difficultad es, quanto al modo de hazer la restitucion. Si el que hirio a vn official, como a vn sastre, y no trabaja, y por no trabajar pierde de ganar quatro reales que ganara cada dia. La duda es, si el que le hirio le ha de restituyr enteramente quatro reales por cada dia. Mayores dize que no. La razon suya es, porque a vn hombre, que se esta holgando no se le ha de dar tanto como si trabajara.

A esta duda se ha de responder, que le ha de restituyr enteramente todo lo que auia de ganar. Esto tienen todos los Doctores citados. La razon es, porque este tal, si se esta holgando, no es por su culpa, sino por la injuria que le hizieron. Luego merece tanto salario como si trabajara.

Tercera conclusion. Si dos se desafian, y se salen a matar, ninguno dellos tiene obligacion de restituyr al otro los incomodos, los gastos, ni el lucro cessante, ni daño emergente. Esto se entiende, quando libremente consienten en el desafio. La razon es, porque al que entiẽde, y quiere, no se le puede hazer injuria en estos bienes de fortuna. Luego no ay obligaciõ de restitucion. De suerte que en el tal caso cada vno cede a su derecho, quanto a esto, que es pedir restitucion, por lo menos implicitamente. Es esto tan gran verdad, que si alguno salio herido, y pide delante del Iuez satisfaction, peca mortalmente contra justicia comutatiua, y si recibe algo del que le hirio, esta obligado en consciencia a restituyrselo: porque lo lleuo contra justicia.

La duda es, quando vno injuria al otro, y le prouoca a desafio, y el injuriado acepta el desafio, tan solamente, porque de otra suerte no mira bien por su honra. La duda es, si esta obligado a restituyr el que prouoca al otro, si le haze algun daño.

Y la misma difficultad es del prouocado con injuria. Cosa es que suele acontecer a vezes. De lo que toca al que prouoco, y injurio al otro, no ay difficultad ninguna, sino que tiene obligaciõ de restituyr todos los daños, que causo en el otro que injurio, y prouoco con su injuria al desafio. La razon es, porque este tal hizo injuria al otro, y contra justicia le dio todos aquellos daños. Luego esta obligado a restitucion a lo menos por razon de la injusta action.

Toda la difficultad es del prouocado con injuria al desafio, si este tal hiere al otro, y causa en el algun daño, si tendra obligacion de restituyr. La razon de dudar es, porque el tal hiriendo al que le prouoco, y causando en el algun daño, peca contra justicia comutatiua. Luego ay obligacion de restitucion. Esto se confirma: porque si vno por fuerça haze, que otro juegue cõ el, no solamente esta obligado a restituyr el que hizo violencia al otro, si gano alguna cosa, sino tambiẽ el otro. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque es la misma razon.

A esta duda se responde, ser muy aparente cosa, y lo mas cierto, que este tal no esta obligado a restituyr. La razon es, porque el que le prouoco, prouocandole es visto ceder a su derecho. Esto se confirma: porque este tal no esta obligado a restituyr, por razon de cosa que este en su poder. Porque en realidad de verdad en su poder no tiene cosa alguna del otro. Ni esta obligado por razon de la obra injusta: porque antes el fue prouocado con injuria, y agrauio.

A la razon de dudar se responde, que aunque huuiesse auido injuria, en el tal caso, el que le prouoco es visto ceder a su derecho, y ansi no ay obligacion de restitucion.

A la confirmacion se responde, que no es la misma razon en vn caso, que en otro. Porque en el caso de la confirmacion, el que gano esta obligado por razon de los dineros que tiene en si mismo. Pero en nuestro caso el prouocado q̃ hirio al otro no tiene cosa alguna en su poder. Tambien puede auer differencia, que el juego es vn contrato, en el qual ha de auer ygualdad de ambas partes. Por lo qual si vno no pudo ganar, tampoco pudo ganar el otro, y ansi ambos estã obligados a restituyr lo que ganaron.

Quarta conclusion. A los herederos necessarios y legitimos se les ha de hazer la restitucion de todos los daños y incomodos, q̃ se les siguen de la herida. Herederos necessarios y legitimos son aquellos que no se pueden excluyr del testamento, como son hijos, y los padres, y entre ellos se computa la muger respecto del varon. De suerte, que el que hirio al padre, esta obligado a sustentar los hijos: y el q̃ hirio al varõ, esta obligado a sustentar la muger. Esto se entiende, teniendo atencion al padre, y a los hijos, y al varon conforme a quienes son, que no ha de ser lo mismo de vn hombre ordinario, q̃ de vn hombre noble. Esta conclusion es comun entre todos los Doctores. La razon es, porque estos tales herederos reciben daño contra justicia en sus proprios bienes, quando recibe daño aquel cuyos son herederos: y la restitucion se ordena a resarcir el daño que se haze en los bienes proprios. Luego en el tal caso ay obligaciõ de restituciõ. Lo mismo se ha de dezir de la fama, si injustamẽte se la quitarõ al padre, se ha de restituyr a los hijos, y a la muger: porq̃ la fama del padre es como de los hijos, y de la muger. La duda es,

Digitized by Google

es, si este tal estara obligado a restituyr todos estos daños a toda la familia. Si el herido sustentaua vna casa de doze personas, y por la herida no puede despues sustentarla, si aura obligacion de restituyr este daño. Scoto enseña, que si. Scot. in 4. d. 15.

A esta duda se responde, que no tiene obligacion de tal restitucion, de suerte que este obligado a sustentar toda la familia. En esto conuienen comunmente todos los Doctores, particularmente Discipulos de Sancto Thomas. Porque estos no son bienes proprios de la familia. Luego no ay obligacion de restitucion.

Quinta conclusion. Segun la opinion, que enseña que se ha de hazer restitucion del daño natural, como es la deformidad, o herida, la tal restitucion en ninguna manera se ha de hazer a los herederos, aunque sean necessarios y legitimos. Esta sentẽcia enseña Orellana, y otros Discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es: porque la tal deformidad, y herida es daño proprio, y personal del padre segun que es distincto supuesto del hijo, y de los demas. Luego la restitucion a el solo se ha de hazer, y no a los herederos, aunque sean necessarios. De suerte, que aquel daño en ninguna manera es daño de los hijos, y de la muger. Esta sentencia es bien prouable. Aunq̃ a mi me haze difficultad: porq̃ la restitucion era deuida al padre, y auia de ser en dineros, y en bienes tẽporales, y estos bienes temporales han de venir a los herederos necessarios. Luego los herederos necessarios tienẽ derecho a aquellos bienes. Por esta razon, quien dixesse, que se auia de hazer restitucion a los herederos necessarios, no diria improuablemente.

Sexta conclusion. A los herederos no necessarios no se ha de hazer restituciõ ninguna por titulo de alimentos. Herederos no necessarios son aquellos, que son voluntarios, y que el testador libremente instituye. El exemplo es. Mato vno a vn artifice, el qual sustentaua a Pedro y le instituyo heredero, por su libre voluntad. En el tal caso no ay razon ninguna para que se diga, que se ha de hazer restitucion a Pedro, sino gasto nada en curarle, ni viuio tiempo alguno despues de herido. Esta sentencia tiene el Maestro Orellana y otros muchos Discipulos de Sancto Thomas. La razon es: porque el tal heredero no fue damnificado en sus proprios bienes, quãdo hirieron de muerte al testador. Porque el tal heredero no era parte del testador, ni el testador esta obligado a alimentarle. Luego, por este titulo, no ay obligacion de restituyrle cosa alguna. Por otros titulos podria algunas vezes deuersele alguna restitucion. El primer titulo es, si huuiesse hecho algun concierto entre el herido, y el que le hirio, de que le diesse cierto precio por la injuria, y por perdonar. En el tal caso, si al herido no le huuiessen dado el precio antes de la muerte, auria obligacion de darselo a los herederos, aunque no sean necessarios. El segundo titulo es: si el herido era artifice, y despues de herido viuio algun tiempo. Pongo por exẽplo, vn año, en el qual tiempo no pudo exercitar su arte. Si el que le hirio no le dio nada antes de la muerte por razon del lucro cessante; esta obligado a restituyrlo a los herederos, aunq̃ no sean necessarios. La razõ es, porq̃ los tales herederos suceden en bienes proprios del testador.

Septima cõclusion. Los herederos, qualesquiera que sean, del que hirio, o mato, estan obligados a restituyr a la parte lesa, o muerta, todos los daños que se consiguen de la lesion, y herida en los bienes de fortuna, si el que hirio tiene bienes con que pagar. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas y los que escriuen sobre el en aquel articulo segundo, muy particularmẽte Orellana. La razon es: porq̃ los herederos sucedẽn en vnos bienes, que estan obligados de justicia a reparar los daños que se siguieron de la herida. Diximos en la conclusiõ, que se han de restituyr los daños que se siguen de la herida: porque aunque sea assi, que por la herida, o deformidad se aya de restituyr algo, como dizen algunos Doctores, esta restitucion ha la de hazer el que hirio, y no sus herederos. Y lo mismo es, si el padre infamò, no esta obligados a restituyr los hijos.

La razon es, porque el padre tiene obligacion de restituyr por razon del delicto, que cometio: y el delicto del padre, no es delicto de los hijos.

La difficultad es: si el que mata al deudor esta obligado a restituyr a los acreedores: si no quedaron bienes de que poder restituyr, y se entiende que el si viuiera restituyera.

La razon de dudar es, porque el que mato al tal deudor, dio este daño a los acreedores. Luego tiene obligacion de restituyrles el tal daño.

Digo lo primero, que el que mata al deudor, sin otra circunstancia, no esta obligado a restituyr las deudas que deuia à los acreedores, aunq̃ no queden bienes de que poderles pagar.

La razon es, porque este tal no peco contra justicia comutatiua, contra los acreedores, ni pretendio darles daño, ni era su tutor, ni de proprio officio estaua obligado a mirar por su pro prio biẽ. Esto se confirma: porque en el foro de la consciencia los confessores doctos nunca jamas preguntan al homicida, si el muerto tenia deudas, para mandarse las pagar. Y en el foro exterior, no se da lugar a los acreedores, para que pidan lo que se les deue al homicida. Luego señal es, que no ay obligacion a restituyr este daño. Esto no tiene difficultad. Por lo qual a la razon de dudar se responde facilmente, que el tal homicida no dio este daño a los acreedores contra justicia comutatiua: y ansi no esta obligado a restituyr. La mayor difficultad es, quando el homicida quito la vida al deudor, para defraudar los acreedores: si en el tal caso tendra obliga

cion

Digitized by Google

cion de restituyr el daño que se le siguio a los acreedores, sino quedauan bienes de donde restituyr. La razõ de dudar es, porque este tal homicida, sobre el primero no añade mas, que la intencion, y voluntad de fraudar a los acreedores. Luego si en el caso passado no auia obligacion de restituyr, tampoco la ay en este segũdo. Porque la intencion interior no obliga a restitucion. Particularmente considerando, que el daño que se da a los acreedores siempre es el mismo.

Digo lo segundo, que el homicida en este caso esta obligado a restituyr. Esto tienen comunmente los Discipulos de Sancto Thomas, particularmente Orellana. Pruevase lo primero del Derecho: en el qual se dize, que si por culpa de alguno se da daño, o se haze alguna injuria, tiene obligacion de restituyr. Y entienden esta regla todos los Iuristas, y Theologos de daño cõtra justicia comutatiua. Y es assi, que en el tal caso por culpa del homicida contra justicia comutatiua, se da daño a los acreedores: porque en orden a ellos, peca contra justicia comutatiua. Luego ay obligacion de restituyr.

ca. finali de iniurijs.

Lo segundo: porque si esto se prouara, en el foro exterior condemnarã al homicida a la restitucion destas deudas. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, que en el tal caso da daño a los acreedores contra justicia comutatiua, en orden a ellos, por hazerlo en fraude de los acreedores. De suerte, que aunque es el mismo daño en vn caso, que en otro, por razon de la intencion sola se varia, de tal suerte, que en vn caso el daño es contra justicia comutatiua, y no en el otro.

Es necessario dezir algo de los que tienen copula carnal con los donzellas, y les quitan la virginidad, si tienen obligacion de restituyr el daño natural, y los daños, que se consiguen. De lo qual ay differentes sentencias entre los Doctores. Vnos dizen indifferentemente, que si, y que ay obligacion de dotarla, como lo dize Palude, y ottos que cita Syluestro. Otros dizen, que solamente aquel que arrebata la donzella, esta obligado a dotarla: como lo dizen algunos Doctores referidos por Syluestro en el lugar citado. Y esta sentencia parece que tiene el Maestro Soto.

Palud. in 4. dist 15. q. 2. Syl. ver. luxuria. q. 6. Sot 4. de iust q. 7. ar. 2.

Declaremos la verdad, y lo mas cierto, y porvable con las siguientes conclusiones.

Octaua conclusion. Si la donzella voluntariamente consiente en la culpa, de suerte que no huuo ningun genero de violencia, ni engaño, el que le quito la virginidad no tiene obligacion ninguna de restituyr. El exemplo es, si ella le huuiesse rogado a el, o si el le huuiesse rogado a ella, sin violencia ninguna, sino con palabras amorosas ordinarias. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sãcto Thomas. Y entre ellos muy particularmente el Maestro Orellana, y otros grauissimos Doctores. La razon es, porq̃ a la misma donzella no ay obligacion de restituyrle nada: porque libremente consintio, y assi no se le hizo injuria, que obligue a restitucion. Porque por el mismo caso que consintio, libremente es vista ceder al derecho que tenia. Como quando vno consiente en que le corten vn braço. Que no aya obligacion de restituyr al padre, se prueua: porque la misma donzella, que es como causa principal, no esta obligada a restituyr, ni ay Doctor que la obligue a esso. Luego tampoco estara obligado el que le quito la virginidad. Esto se entiende, quanto al daño que causo: porque quanto ala honra que quito al padre estara obligado el, quanto fuere possible a restituyrsela honrandole.

Nona conclusion. El que por violẽcia, o por engaño, quito la virginidad a vna donzella, esta obligado a restituyrle a ella, y al padre todos los daños que se siguieron desto en la honra, y en la hazienda. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque por su culpa contra justicia comutatiua fue causa de todos estos daños. Luego tiene obligacion de restituyrlos.

Decima conclusion. El que es demasiado de molesto, y importuno en solicitar vna donzella, de suerte, que con su importunidad, y molestia la viene a alcançar, tiene obligacion a restituyr a la donzella, y al padre todos los daños, que se le siguen, de auerla auido, aunque no aya otra mayor violencia, y engaño. El exemplo es. Si vn hombre fuesse muy importuno con ruegos, y con palabras amorosas, y la siguiesse, y persiguiesse. Esto enseñan los Doctores citados. La razon clara es, porque esta es vna manera de violencia respecto de la muger flaca, y miserable. De suerte, que es como si la huuiera auido por violencia. Luego tiene obligacion de restituyr todos estos daños. Quãdo los ruegos, y palabras blãdas sean importunidad, y manera de violẽcia, lo ha de juzgar el varon discreto, y prudente.

Vndecima conclusion: Quando el que huuo la donzella es muy rico, y al contrario ella muy pobre, esta obligado a alguna restitucion, y a alguna parte de dote, aunque no aya auido violencia, ni fraude, ni molestia, ni importunidad. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es, porque en el tal caso huuo como pacto implicito, y virtual. Pero hanse de aduertir algunas cosas acerca de todo esto.

La primera es, que el Concilio Tridentino determina, que el que arrebata la dõzella, fuera de las penas de descomunion, y infamia, las quales incurre, esta obligado a dotarla a aluedrio del Iuez, ora se case con ella, ora no se case. Aduiertase lo segundo, q̃ quando el que huuo la donzella, esta obligado a restituyr, nunca esta obligado antes de la sentencia del Iuez, a dar toda la dote entera: sino tan solamente esta obligado a restituyr todos los daños, que se siguieron de aquel principio. Declaremoslo con vn exemplo. Era vna donzella, que tenia mil ducados, con los qua-

Conc. Trid. sess. 24. c. 6. de reformatione.

quales se podia casar muy honradamente, conforme a su estado, y qualidad. Despues no halla marido igual, sino es que le den doblado dinero. El que la huuo donzella, està obligado tan solamente a restituyr otros mil ducados, antes de la sentencia del Iuez. La razon es, porque a ella, y al padre tan solamente se les dio daño en aquellos mil ducados. Pero despues de la sentencia del Iuez tendra obligacion conforme a la sentencia. Lo tercero se ha de aduertir, que el Confessor, quando ella libremente cōsiente (en el qual caso diximos no auer obligacion de justicia a restituyr) haria muy bien, y muy discretamente, mandalle en penitencia al penitente, si tiene con que, que de alguna quantidad de hazienda a la tal donzella, teniendo atencion a su estado, y qualidad, y considerando la hazienda de aquel que le quito la virginidad. La razon es, porque este punto entre los Theologos es dudoso; y ansi es bien segurarlo desta manera.

De lo qual se sigue, que si la donzella que huuo vno por violencia, o fraude, o con molestia, o importunidad se caso, y se le và el marido, sin dexarle que comer, en el tal caso el que le quito la virginidad, està obligado a restituyrle este daño, y sustentarla, porque fue causa de este daño.

Cap. VII. De la restitucion de la fama, y de la honra.

D. Tho. 2. 2. q. 62. art. 2. ad 2. & 3. & q. 72. & quest. 78. Sot. li. 4. de iust. q. 6. ar tic. 4. ad 4. & 5. & li. 5. q. 8. & 9. sum. v. contumelia, & detractio.

DE ESTA materia disputan los Doctores con Sancto Thomas, particularmente los Thomistas, y que escriuen sobre el, como Bañes, Aragon, Gallo, Orellana en sus escriptos, y todos los Sumistas.

PRIMERA conclusion. El que infama a otro contra justicia, està obligado a restituyrle la fama, en el mismo genero de bienes, como mejor pudiere. En esto conuienen todos los Doctores, particularmēte los citados. La razon es, porque el tal peca contra justicia comutatiua, infamādole. Luego tiene obligacion a restitucion.

Aduiertase, que no esta solamente obligado a restituyrle la fama, sino tambien todo el daño que se le ha seguido de la tal infamia. Como si no le huuiessen promouido a alguna dignidad, por razon de la infamia, auria obligaciō de restituyrle el tal daño. La duda es, quando vno infamo a otro, entendiendo con ignorancia ser publico el tal delicto, si en el tal caso ay obligaciō de restitucion. El caso es, que yo entendi ser vn delicto infame de vna persona, publico, y verdadero, y contelo pensando ser assi. La razon de dudar es, si ay obligacion de restitucion.

En esta difficultad es certissima cosa, que si la ignorancia fue vincible, crassa, y affectada; ay obligacion de restitucion. La razon es, porque en el tal caso fue pecado contra justicia comutatiua. Luego ay obligacion de restitucion, por razon de aquella obra injusta. Toda la difficultad es, quando lo hizo con ignorancia inuincible. La razon de dudar es, porque en el tal caso no esta obligado por razon de la obra injusta que hizo. Porque auiendo tenido ignorācia inuincible, no hizo obra injusta, ni esta obligado por razon de la cosa recebida. Porque de la fama agena no quedo cosa alguna en su poder. Luego no tiene obligaciō ninguna de restituyr. Porque estos son los titulos, por los quales vno tiene obligacion de restitucion.

A esta duda se responde, que este tal està obligado a reparar este daño sopena de pecado mortal. No digo a restituyr, porque quiça propriamente no es restitucion, sino reparacion del daño dado, y hazer que no vaya adelante, diziendo como se engaño, y que no es verdad, conforme a lo q̄ se dira en las conclusiones siguientes. La razon es, porque aquel daño perseuera agora como en virtud, y esta como haziendo aquel daño. Luego tiene obligacion de atajarlo. El exēplo es claro en vno, que entendiendo con buena fe, y con ignorancia inuincible, que vna casa es suya, le puso fuego. Este tal en entendiendo no ser suya, tiene obligacion de atajar el fuego, y esto sopena de pecado mortal contra justicia. De la misma suerte en nuestro proposito. De lo qual se responde facilmente a la razō de dudar, que en el tal caso no es propriamente restitucion, sino reparacion del daño, que yua haziendo, y continuando.

Segunda conclusion. El que infamo a otro injustamente diziendo falso, y mentira, està obligado a restituyr la fama, diziendo, que no es assi lo que dixo, y que es mentira, y falso: y si fuere necessario el jurarlo, para que den credito a la verdad lo ha de jurar. En esto conuienen todos los Doctores. La razō es, porque el tal està obligado a restituyr la fama en el mismo genero. Y no ay otro modo ninguno, como se restituya, sino es este. Luego està obligado a restituyr de este modo. La difficultad es, como se ha de restituyr la fama, quando vno infamo a otro injustamente, pero diziendo verdad. Porque reuelo vn delicto oculto infame, contra justicia, y no pudiendo reuelarse, sino pecar mortalmēte, porque aunque sea verdadero el delicto, es injusticia reuelarlo.

Tercera conclusion. Tres modos ay de restituyr la fama en el tal caso. Esta conclusion cōsta de la doctrina de todos los Doctores, particularmēte Thomistas, en los lugares citados. Prueuase la cōclusion declarando los modos de restituyr en este caso. El primero es, que diga delante de aquellos que infamo el proximo, que lo hizo, y dixo, como hōbre poco Christiano, y mal hablado.

hablado. Pero este modo no es bueno, ni satisfactorio, ni recompensatiuo de la fama: sino fuesse entre hombres rusticos, y idiotas, porque los demas luego entenderan que dixo verdad, si no dize que mintio. El segundo modo es, que el que infamo injustamente, reuelando el delicto oculto, diga delante de los mismos, que dixo falso, y que mintio. Este modo ponen agora comunmente los Thomistas en el lugar citado, y lo declaran muy a la larga. Aqui se ha de dezir breuemente. La razon es, porque el que infama, està obligado, y puede muy bien vsar de palabras dudosas, para la restitucion de la fama del proximo. Y esta palabra, falso, y mentira, es dudosa en las diuinas letras, y en los Authores profanos. Porque vnas vezes significa falsedad, y mentira especulatiua, y otras vezes practica, como verdad especulatiua, y practica. Luego siendo ansi, que aunque dixo la verdad, especulariuamente, pero practicamente dixo mentira, y falsedad. Porque dixo lo que no podia dezir con buena consciencia. Y ansi podra, y estara obligado a dezir, que dixo falsedad, y mentira. Este modo de restituyr la fama parece que tiene inconueniente, porque se siguiria, que el infamador de la misma suerte estaria obligado a restituyr, quando infamo contra justicia diziendo verdad: y quando infamo contra justicia, diziendo mentira. Lo qual parece que tiene inconueniente. A esta duda se responde facilmente, que el infamador en ambos casos peca de la misma suerte contra justicia. Por lo qual no es marauilla, que los obliguen a la misma restitucion, y de la misma suerte. Aduiertase, que restituyendo desta suerte en el caso de la conclusion, si no dize mentira, que esso no es licito por el Cielo, ni por la tierra. Porque tiene vn sentido verdadero, y no mentiroso, como queda declarado.

Este es el segundo modo, en que se puede, y deue restituyr. El tercer modo de restituyr en el caso de la conclusion es, que el que infamo injustamente, no buelua a hablar palabra en aquella materia, y todas las vezes que se offreciere ocasion, y oportunidad de hablar de aquel que infamo, lo alabe, y hable del honorificamente, y le trate muy familiarmente. Pero ha se de tener atencion a hazerlo prudentemente; de suerte, que no parezca cosa affectada, y manera de restitucion.

Quarta conclusion. Todas las vezes, que el infamado por si mismo, o por otro camino recupera la fama que perdio, el q̃ le infamò, no esta obligado a restitucion ninguna. El exemplo es, si el infamado con testigos hizo demonstracion, que mentia el que le infamò: entõces el tal queda escusado de dezir que mintio. Lo mismo es si la infamia ha cessado, por auer passado mucho tiẽpo. En el tal caso el que se infamò, queda escusado de hazer alguna restitucion. Verdad es, q̃ si huuiesse duda, si ha cessado la infamia, o no, estaria obligado a restituyr el infamador. Porq̃ en el tal caso se ha de inclinar en fauor del infamado. Esta conclusiõ tienẽ todos los Doctores. La razon es, porque en el tal caso ya esta recuperada la fama. Luego no tiene obligacion de restituyrsela. Como si vno huuiesse recuperado vna pieça de oro, que le hurtaron, no estaria obligado el que la hurto a restituyrla. Aduiertase que si en el tiempo que estuuo infame, se le siguio algun detrimento, y daño con la infamia, el que le infamo injustamente, tiene obligacion de restituyr el tal daño, aunque este recuperada la fama, porque queda este daño por recuperar.

Quinta conclusion. El que infamo injustamẽte, està obligado a restituyr la fama con detrimento de su propria fama. Como el que infamo diziendo alguna cosa infame de otro, està obligado a restituyr, diziendo que mintio, y aunque se le sigua infamia, qual es tenerle por mentiroso en cosas semejantes. Esta conclusion es de todos los Theologos, y Doctores citados. Prueuase, porque en todos los modos de restituyr la fama, se incluye alguna infamia de parte del que restituye. Confirmase, porque la restitucion de la hazienda se ha de hazer con detrimento en la misma haziẽda: como se vee claramẽte en aquel que quema la casa agena. Luego la restitucion de la fama se deue hazer con detrimento de la misma fama.

De lo qual se sigue, que la restitucion de la fama se deue hazer con detrimento de la haziẽda. Declaremos esto. El que infamò, si no puede restituyr de otra manera, està obligado a traer tẽstigos de fuera, y hazea otras diligencias, aũque sea con detrimento de la hazienda. La razon es, porque la hazienda es inferior a la fama, y ha de seruir, porque se ordena a ella. Luego con detrimento de la haziẽda ha de restituyr la fama. Todo esto enseñan Cordoua, Couarruuias, Soto, y Nauarro, y Manuel Rodriguez en la Suma en el segundo tomo capitulo quadragesimo quinto conclusione prima.

Cord. lib. 1. quest. q. 12. Couarr. in reg. pec. 2. p. §. 6. Sot. lib. 4. de iust. q. 6. Nauarr. in Man. c. 17. num. 51.

La difficultad es, quando el que infamò, incurre grande detrimento en la fama, si la restituye: y por el contrario el infamado no incurre grande detrimento. El exemplo es, quando el que infamo es vn hombre muy illustre, como vn Conde, o vn Duque, o vn señor principal, o vn Obispo. El qual si dixesse, que mintio, incurriria grande detrimento en la fama, y en el resplandor. Por el contrario el infamado es vn hombre ordinario, y comun. La duda es, si en el tal caso ay obligacion de restituyr. La razon de dudar es, porque la restitucion de la fama siempre se ha de hazer con detrimento en la misma fama. En lo qual se differencia de la restitucion de la haziẽda: la qual no siempre se haze con detrimento en la misma hazienda. Luego en el tal caso, aunque aya graue detri-

Digitized by Google

ue detrimento de la fama ; se deuē hazer la restitucion. Confirmase, porque de otra suerte, el que infamò perpetuamente quedaria desobligado de la restitucion. Lo qual parece falso, porque el que està obligado a restituyr alguna hazienda, aunque no corra la obligacion de restituyr, y mientras incurre muy graue detrimento de la restitucion : pero no queda perpetuamente desobligado. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

Nauarro. in Manu. c. 28. n. nu. 4.

En esta difficultad Nauarro enseña, que en el tal caso ay obligacion de restitucion. Conuēcese con estas razones.

A esta duda se responde, que en el tal caso, no ay obligacion de restituyr la fama en su propio genero. Esta sentencia tiene Soto, y Manuel Rodriguez, en el lugar citado. La razon es, porque seria contra razon, que el tal infamado quisiesse que se le hiziesse la restitucion con tan graue detrimento de la fama del que restituye. Como seria contra razon, que vno quisiesse que le restituyessen la hazienda, con graue detrimento de la hazienda del que restituye. Confirmase, porque si vna semejante persona huuiesse hecho vna contumelia a vn hombre plebeyo, no tendria obligacion de hazerle restitucion, pidiēdole perdon. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

Sot. li. 4. de iust. q. 6. ar tic. 3. ad 4.

A la razon de dudar se responde, que aunque la restitució de la fama siempre se ha de hazer cō algun detrimento de la fama : pero no con tan graue detrimento.

A la confirmacion se responde, que lo mismo es de la restitucion de la hazienda. Porque si no huuiesse comodidad para restituyrla, sin graue detrimento, siempre quedaria desobligado de la restitucion de la hazienda.

Sexta conclusion. Regular, y comunmente ninguno està obligado a restituyr la fama, que injustamente quito, con detrimento de su vida. Esto enseñan comunmēte los Discipulos de Sācto Thomas en el lugar alegado, y todos los Doctores, particularmente Cordoua, y Manuel Rodriguez en el lugar citado. La razon es, porque la vida es mas excellente biē, y de mas excellente orden que la fama. Luego regularmente la fama no se ha de restituyr con peligro, y cō detrimento de la vida. Cōfirmase, porque como queda dicho, con detrimento de la fama de vn hombre illustre, y principal, no se ha de hazer restitucion de la fama. Luego regular, y comunmente, menos se ha de hazer restitucion con detrimento de la vida, porque es mas excellente bien, y de mas excellente orden.

La difficultad es, quando vno injustamente quito la fama a otro, y quitando la infamò a vna illustre familia. La duda es, si en el tal caso estara obligado el infamado a restituyr este tan graue daño con detrimento de su propria vida. La razon de dudar es, porque la vida siempre es mas excellente biē, y de mas excellente orden, que la fama. Luego en el tal caso con detrimento de la vida, no estara obligado a restituyr. En esta difficultad, Nauarro en el lugar citado tiene por caso muy dura, y aspera el obligar a restituyr, aunque sea en este caso con detrimento de la vida.

A esta difficultad se ha de responder, que ay obligacion de restituyr en el tal caso, aunque sea con detrimēto de la vida. Como si vno infamasse a otro de herege, o de traydor contra el Rey; que son delictos que infaman toda la familia. Esto tiene Soto en el lugar citado, y Adriano, y Manuel Rodriguez conclusione secunda. La razon es, porque entonces la infamia es vn gran mal, y como vniuersal de toda la familia. Luego puede equiualer a la perdida de la vida de vn particular. En esta difficultad precissamente hablamos, quando solamente se siguio infamia del tal, y de la familia, y no se siguio peligro de la vida, porque estaua ausente el infamado. Porque quando huuiesse peligro de vida diremos despues. Esto mismo tiene Fray Luys Lopez.

F. Luys Lopez in instructorio cōscientia 1. p. c. 116.

A la razon de dudar se responde, que en el tal caso la fama, como equiuale a la vida, por ser bien vniuersal, y ansi con detrimento de la vida deue restituyr la fama. Esto se entiende no auiēdo otro remedio. Porque en el tal caso podria auer otros remedios, como son ausentarse, y puesto en parte segura, restituyr la fama ; de suerte que haga fè desdiziendose delante de testigos, y en presencia de Escriuano publico.

Septima conclusion. Quando vno infamò a otro injustamente, y le leuantò algun testimonio, de suerte, que le puso a peligro de la vida; tiene obligacion de restituyr con detrimēto de la propria vida. El exemplo es llano, quādo vno leuātò a otro que era herege, o que era traydor a la Magestad Real; de suerte, que està a peligro de que le quiten la vida por ello, ay obligacion de restituyr con detrimento de la propria vida, no auiendo otro remedio. Lo qual digo, porque puede acontecer, que ay otro remedio, qual es el que puse en la conclusion passada. En esto conuienen todos los Doctores ya alegados. La razō es, porque en el tal caso no es solamente restitucion de fama, sino quitar del peligro de la vida al que puso en ella. Esto se ha de entender, quando ha de ser de prouecho el desdezirse, porque si no huuiesse de ser de prouecho, sino que infalliblemente huuiesse de morir el infamado, no auria para que hazer la tal restitucion. Aduiertase, que aunque no le pudiesse librar de la muerte desdiziendose, con todo esso estaria obligado a desdezirse con peligro de la vida, si la infamia fuesse muy grande, y de vna familia, conforme a lo que queda arriba dicho. Como si huuiesse leuantado a vno que es herege, o traydor.

La difficultad es, quando vno no maliciosamente leuantò vn falso testimonio, sino con inaduer-

aduertencia, del qual resulta ser causa de la muerte. Como sino entēdio que de su dicho resultara tanto mal. En esta difficultad Cordoua enseña en el lugar citado, q̃ no estara obligado a restituyr la fama con detrimento de la vida en el tal caso. Esta sentēcia no le parece mal al Padre F. Manuel Rodriguez, antes le parece muy cōforme a piedad. El que maliciosamente leuanto el tal testimonio es razon que restituya poniendo a peligro la vida. Pero el que lo hizo por inaduertencia, no parece ser razon ponerle en tanto peligro. Esta sentencia no es muy improuable. Pero yo soy del parecer siguiente.

Manu. Rod. tom. 2. Sũ. c. 45. concl. 3.

Digo lo primero, que si la inaduertencia fue vincible, crassa, o affectada, que tiene la misma obligacion, que si lo hiziera de malicia. La razō es, porque en el tal caso cometio el mismo pecado de injusticia, q̃ si lo hiziera de malicia, como lo dizen todos los Theologos. Porque deuiera muy bien aduertir el daño que se podia seguir del tal testimonio. Luego obligado esta de justicia a restituyr, como si lo hiziera a sabiēdas. Y lo mismo es a sacar de peligro de muerte al que puso en el por su culpa, aunque sea con peligro de su vida.

Digo lo segundo, que si la inaduertencia fue inuincible, y inculpable, como puede ser en hecho de verdad. En el tal caso no tendra obligacion de resarcir este daño con tanto peligro. En esto conuengo con estos Doctores. Entonces corre muy bien la razon de la piedad, porque no huuo pecado mortal.

La difficultad es, quando la fama no se puede restituyr en su propria especie, porque ya no tiene remedio, si aura obligacion de restituyr en otro genero de bienes, como son dineros.

La primera sentencia es affirmatiua. Esta tiene la Glossa, Scoto, Soto, Couarruuias, y otros muchos Doctores. Y entre ellos Gallo, y Medina. La razon es, porque quando es necessario gastar dineros, para restituyr la fama, trayendo testigos, se deue hazer, como queda determinado. Luego obligacion aura de restituyr en dineros, quādo no se puede restituyr en su propria especie. Cōfirmase, porq̃ la hazieda es bien de ordē a la fama, y cō los dineros se adquiere, y grāgea fama, y honra entre los hōbres. Luego quādo fuere necessario restituyr, y no se pudiere hazer en su propria especie, se deue restituyr en dinero.

Glos c. Ecclesia, vt lite pendente nihil innouetur. Scotus in 4. de iust. q. 6. art. 3. ad 4. Couar. lib. 1. var. resolu. c. 2. n. 8. & in repet. regula peccatum n. 6. Syl. Ver. de tractio q. 4.

La segunda sentencia es negatiua, que no ay tal obligacion. Esta sentencia tiene Syluestro, Orellana, y muchos modernos Discipulos de Sancto Thomas, que han seguido su parecer. La razon desta sentencia es, porque el que no puede pagar lo que deue en dinero, no esta obligado a restituyrlo en fama, y honra. Luego tampoco al contrario. Esto se confirma, porque como queda dicho, el daño natural en la vida, y miembros, no ay obligaciō de restituyrlo en dineros por ser bienes mas excellentes, y de orden superior. Luego lo mismo sera de la fama. Porque la fama es bien de orden superior.

Digo lo primero. Si el Iuez por sentencia determino que el infamador diesse alguna cantidad de dinero al infamado, ay obligacion en cōciencia de restituyr, y dar aquella cantidad de dinero. En esto conuienen todos los Theologos. Porque la sentencia justa del Iuez, obliga en el foro de la consciencia. Lo mismo se ha de dezir, si el infamador, y el infamado se conciertan por cierta suma de dinero. Porque en el tal caso el concierto es justo, pues el infamado tenia derecho a pedir delante de la justicia.

Digo lo segundo. Que ambas sentencias son prouables por las razones que hazē en fauor de cada vna de las sentencias, y por los Authores que las tienen. Aduiertase, que buen consejo seria, que el Confessor, si el infamador comodamēte puede hazer la restitucion de la fama en dineros, que se la mande hazer. Pero si comodamente no puede hazer, no le apriete para que restituya en dinero.

Podria auer difficultad, si los herederos del que infamò esten obligados a restituyr, y a que herederos de infamado se ha de hazer la restitucion, quando murieron. Pero destas dudas se ha de dezir, como diximos en el capitulo passado de los herederos del que dio daño en los bienes naturales.

La segunda difficultad es, si el infamado puede perdonar la restitucion de la fama; de suerte, que el que le infamò, y el queden seguros en la consciencia no auiendo restitucion.

La primera sentēcia es affirmatiua. Tienela S. Antonio, Adriano, Soto, y otros muchos, aun Discipulos de S. Thomas. La razō desta sentencia es, porque el hombre es señor de su fama. Luego puede remitir la restitucion de su fama.

La segunda sentencia es negatiua. Tienela Cayetano, y Mayores. La razon desta sentencia es, porque el hombre no es señor de la fama propria. Luego no puede perdonar la restitucion de su propria fama.

S. Ant. 2. p. tit. 2. c. 2. § 3. Adri. in 4. in materia de resti. & quodl. 11. art. 2. Sot. li. 4. de iust. q. 6. art. 3. ad 4. & in rel. [illegible] Caie. Sum. [illegible] & 2. 2. q. 73 art. 2. Mayor. in 4 d. 16.

Aduiertase lo primero, que aunque es verdad, que los hombres son señores de la propria fama, como queda determinado en lo de dominio: pero ay vnos hōbres q̃ tienē de officio, y de justicia obligada la propria fama a otros, como los Prelados que tienen obligada la fama a los subditos. La tal fama de tal manera es suya, que es tambien de los otros. Otros ay que no tienē obligada la fama a otros, a lo menos de justicia, como los hombres particulares. De suerte, que estos tales, ellos solos son señores de la tal fama. Lo segundo se ha de aduertir, que los delictos, y pecados que infaman los hombres, son en dos maneras. Vnos son, que no solamente infaman la persona del Prelado, sino juntamente las personas de los subditos, como son aquellos, en que los subditos suelen imitar a los Prelados. Tal es

Digitized by Google

Tal es el pecado de heregia. Otros pecados ay que infaman tan solamente la persona del Prelado, y no se le sigue otra infamia a los subditos, sino es tener tal Prelado infame. Tales son los delictos, y pecados, en los quales los subditos no suelen seguir a los Prelados, como son la embidia, y soberuia.

Digo lo primero. El Prelado, de cuya infamia se sigue infamia personal de los subditos, està obligado de justicia a no remitir la restitucion de la fama, y si la remite, no es valida la remission, ni estan seguros en consciencia, el que la remite, ni el que la ha de hazer. Esto enseñan todos los Doctores alegados, particularmente los Discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos el Maestro Peña, Gallo, Medina, y Orellana. La razon es, porque el Prelado no puede ceder al derecho de los subditos, antes està obligado de justicia, y officio a defenderlo. Y en el tal caso los subditos tienen derecho de justicia a la fama del Prelado que es suya propria. Luego no puede hazer la tal remission. Porque es remitir lo que es ageno.

Digo lo segundo. El Prelado de cuya infamia no se sigue infamia personal de los subditos, sino es la q̃ se sigue a la parte, y al subdito, por tener tal Prelado, està obligado de charidad, y justicia a no remitir la restituciõ de la fama, si quiere perseuerar en el officio de Prelado. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque el Prelado por razõ del officio, està obligado con mas estrecho vinculo de charidad que los demas, y està obligado de justicia a enseñar los subditos, y corregirlos fraternalmente, y administrarles los demas officios espirituales. Y si el Prelado es infame, no puede exercitarse en estos officios, como se vee claramente. Luego no puede remitir la fama, y su restituciõ. De lo qual se sigue, que el que infamò, no esta seguro en consciencia, si no restituye en estos casos, aun que el Prelado aya remitido la restituciõ. Dixe en el segundo dicho, si el Prelado quiere perseuerar en el officio. Porque si lo dexa, podra en el caso del segundo dicho remitir su fama, como persona particular.

Digo lo tercero. Que la persona particular nunca peca contra justicia, remitiendo la restitucion de la fama propria. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque en el tal caso la persona particular tiene dominio de la propria fama. Luego no pecara contra justicia remitiendo la restitucion de la fama. De lo qual se sigue, que si la remitio el que infamò, no esta obligado de justicia a restituyr la fama.

Digo lo quarto. Que es pecado mortal de su naturaleza, por lo menos contra la charidad, si la persona particular sin causa razonable remite la restitucion de la fama que le quitaron. Esto es contra algunos Doctores, que tienen la primera sentencia. Los quales de que el hombre es señor de la fama, colligen que nũca es pecado mortal remitir la restitucion de la fama: sino que tã solamente es pecado venial de prodigalidad, como el que echasse la hazienda en el poço. Pero nuestro dicho tienen muchos grauissimos Maestros de los citados, particularmente Orellana, y Bañes, y Aragon. Pruevase este dicho. Porque regular, y comunmente la fama, y buen nombre en la persona particular es necessaria para viuir virtuosamente. Y ansi los hombres infames tienen perdida la verguença a Dios, y al mundo, y no viuen conforme a virtud, y escandalizan los otros con su mala fama: y los parientes, amigos, y familiares reciben daño en la fama con la tal compañia, y se les pega algo. Luego es pecado mortal contra la charidad. Esto se entiende en delictos graues, y de alguna importancia, de que los hombres suelen padecer detrimento graue. De lo qual se sigue, que el que infamò, en el tal caso està obligado de charidad a restituyrse la fama, aunque se la aya remitido el que infamò. Dixe sin causa razonable, porque algunas vezes sera licito remitir la restitucion de la fama con causa razonable.

Ara. p 194. in materia de rest.

Digo lo quinto. Algunas vezes no es peccado ninguno remitir la restitucion de la fama. Y esto acontece quando ay causa razonable para remitirla. Lo qual se ha de considerar, conforme a las leyes de charidad, y prudencia. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque muchas vezes los Sanctos no tuuieron cuydado de su fama, y remitieron la restitucion della. En el tal caso el que infamò, no tiene obligacion de restituyr la fama.

La segunda difficultad es, si el que se infamò a si mismo, està obligado a restituyrse la fama, o por lo menos a boluersela.

Digo lo primero, si es Prelado, està obligado de justicia a restituyrse la fama. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es, porque como queda dicho, la fama del Prelado es tambien de los subditos: de suerte, que los subditos tienen derecho de justicia a ella. Luego obligacion tienen de justicia a restituyrse la fama, por lo menos por la parte que es de los subditos.

Digo lo segundo, que si es persona particular, si ay causa razonable, sera licito no se boluer la fama: pero si no ay causa razonable, sera peccado contra charidad, conforme a lo que queda determinado en la duda passada.

La tercera difficultad es. Si los que se infamaron se puedan remitir la restitucion de la fama el vno al otro, de suerte, que vaya lo vno por lo otro. Como quando dos se infamaron, aunque sea en diuersas cosas.

Digo lo primero, que si son Prelados, o personas publicas, q̃ no puede componerse sobre la restitucion de la fama: y si se componen no tiene fuerça ninguna. La razon es la misma, que del

del dicho primero de la duda passada. De suerte que en tal caso sera contra justicia.

Digo lo segundo, que si son personas particulares se ha de dezir conforme a lo que queda dicho en el dicho segundo de la duda passada. Otras muchas cosas tocantes a la infamia, o lesion dela fama se diran abaxo tratando de detraction. Agora sera necessario dezir algo de la restitucion de la honra, de la qual trata Sancto Thomas, y todos sus Discipulos.

D. Tho. 2. 2. q. 62. art. 2. ad tertium.

Octaua conclusion. El que quita a otro la hõra por pecado de contumelia, esta obligado a restituyrle la honra reuerenciandole, y respectãdole. En esto conuienen todos los Thomistas, en el lugar citado, y todos los que escriuen sobre Sancto Thomas, particularmente los nombrados. La razon es, porque el tal peco contra justicia comutatiua, quitandole la honra. Luego tiene obligacion de restituyrsela en el mismo genero de bienes.

La difficultad es. Qual sera el modo conuenientissimo para restituyr la honra. Y en particular, si sera conueniente modo pedirle perdon. Cayetano en cierto lugar enseña, que el pedir perdon, no es modo necessario para restituyr la honra.

Cayet. 2. 2. q. 72. a. 3.

A esta duda se responde, que pedir perdon es acomodatissimo modo, y comunmente necessario para restituyr la honra. Esta sentencia es comun entre todos los Doctores, particularmente Thomistas, y el mismo Cayetano tiene lo mismo en otro lugar. La razon es: porque para restituyr la honra es necessario boluer a vno al lugar proprio que tenia, en lo que toca a la hõra que tenia: y pidiendole perdon se haze esto muy comodamente. Luego este modo es conuenientissimo, y regularmente necessario. Ansi lo enseña Sancto Thomas en el lugar citado. Dixe regularmente, porque algunas vezes esto no es necessario. La primera excepcion es, quãdo el Prelado deshonro al subdito, diziendole alguna contumelia, no tiene obligacion de pedir perdon: como lo dize San Augustin en la regla: porque perderia mucho de su authoridad. Lo mismo es del Maestro respecto del Discipulo, y de vn hombre muy illustre respecto de vn hombre ordinario. La segunda excepcion es, quando el vso del Reyno, o prouincia no tiene por satisfaction el pedir perdon de la honra que le quito: y en el tal caso se ha de hazer la restitucion conforme al vso de la tierra. En España entre los hombres illustres, no parece que es satisfaction de la honra quitada el pedirse perdon, ni ay tal vso entre ellos. De todo esto se dira mas en particular abaxo tratando de la contumelia.

Cayet. opus. 27. resp. 17.

En lo que toca a si el hombre puede remitir la restituciõ de la honra se ha de dezir en todo y por todo, cõforme a lo q̃ queda dicho de la fama. Y lo mismo se ha de dezir en lo q̃ toca a si se ha de hazer restituciõ de la hõra en dineros, y en hazienda, quando se puede restituyr en su proprio genero. Cierta cosa es, que si fuere necessario para restituyr la honra gastar hazienda, que se ha de hazer en su proporcion lo que se dixo de la fama, quanto a su restitucion se ha de dezir de la restitucion de la honra.

Capitul. VIII. De la restitucion que se ha de hazer de los bienes publicos, como son beneficios, y officios publicos.

DE lo que toca al distribuydor ya queda dicho arriba. Aqui tan solamente se ha de dezir del que impide, que no se consigan estos beneficios, o officios publicos. De lo qual trata Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, y los que escriuen sobre el, particularmente Bañez, Orellana, Peña, Gallo, Aragon y Victoria.

D. Tho. 2. 2. q. 62. a. 2. ad quartum.

PRimera conclusion. El que justamente impide a otro que no consiga algun beneficio, pretendiendo la honra de Dios, y la vtilidad, y prouecho de la Iglesia, no tiene obligacion ninguna de restituyr. En esta conclusion conuienen todos los Doctores citados, y es expressa de Sancto Thomas y de Cayetano, y tienela Adriano y Soto. La razon es, porque este tal no peca pecado ninguno: porque el tal no era digno del beneficio. Luego no esta obligado a restituyr.

Adr. in 4. in mat. de re stit. q. 4. Soto lib. 4. de iust. & iure q. 6. a. 3. ad sextum.

La difficultad es, si en el tal caso lo hiziesse con mal animo, y con aborrecimiento: pero sin fraude y sin violencia, si tendria obligacion de restituyr.

A esta duda se responde, que no ay obligacion de restituyr. En esto conuienen todos los Doctores citados. La razon es, porque en el tal caso no peca contra justicia comutatiua: porque no es digno del beneficio. Luego no esta obligado a restituyr. Porque la obligacion de restituyr, mana y procede de la lesion de la justicia comutatiua. En esto conuienen todos los Doctores. En las demas cosas ay variedad de opiniones.

La primera sentencia es de Scoto, y Ricardo, que dizen que el que impidio a otro, que consiguiesse algun beneficio, si lo hizo pretendiendo su propria comodidad, o de su amigo, no ay obligacion de restitucion: pero si lo hizo por odio, esta obligado a restituyr.

Sco. & Ric. in 4. d. 15.

La segunda sentencia es general, que el que impidio a otro, que no alcançasse aquello, que aun no era suyo, no ay obligacion de restitucion. Esta sentencia tiene Geraldo y San Bernardino: como lo refiere Adriano, y Soto en el lugar citado.

La tercera sentencia es de Soto, que el que cõ ruegos, o cõsejo impidio al digno, o mas digno,

Digitized by Google

gno, q̃ no consiguiesse el officio, o beneficio publico, no tiene obligacion de restituyr. Pero si lo hizo por fuerça, o violencia, està obligado a restituyr conforme a la moderacion que pone S. Thomas en el lugar citado. Esta misma sentẽcia tiene Nauarro. Declaremos la verdad, y lo mas cierto con las siguientes conclusiones.

Nauar. in Man. c. 17. n. 63. & seq.

Segunda conclusion. El que contra justicia comutatiua impide injustamente a otro, que consiga el bien que no le es deuido de justicia, sino de liberalidad y misericordia: esta obligado a restituyr a aquel a quien impidio. El exemplo es. Si vno cõ violencia, o con fraude y engaño, y mintiendo, impidio q̃ no hiziessen vna dadiua graciosa, o vna lymosna, o vna manda en testamento. Esta conclusion parece q̃ es contra Cayetano en este articulo, y contra Syluestro. Pero nuestra sentencia es comun entre los Doctores citados. La razon es, porque el tal peca contra justicia comutatiua, quando impide el otro, como es cosa notoria. Luego tiene obligacion de restituciõ. Esto se confirma, porque el que por fuerça detuuiesse a otro para que no cõsiguiesse algun bien temporal, tendria obligacion de restituyr: y lo mismo diximos en el capitulo passado, del que infamando a otro injustamente, fue causa de que no alcançasse algun bien temporal. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque es la misma razon. De suerte, que aunque es assi, que la lymosna, o la dadiua, no era deuida de justicia, que no lo impidiessen con violẽcia ni fraude. De lo qual se colige claramente, que si vno detiene por violẽcia a vn pobre, para que no vaya a pedir lymosna, tiene obligacion de restituyr. Lo mismo es, si con engaño le impide, diziendo con mentira al que le suele dar la lymosna, que no se la dè, que es rico, no lo siendo. Lo mismo es en las dadiuas graciosas, y en los legados del testamento, quando se impiden con violencia, y fraude, mintiendo.

Sylu. v. restit. 3. §. 5.

Tercera conclusion. Si impide que no consiga lo que no es deuido de justicia, sino de liberalidad y misericordia, sin violencia, y sin engaño, y fraude: no esta obligado a restituyr, aunque lo haga con mal animo, y con odio. En esto conuienen todos los Doctores citados, particularmente Thomistas. Y assi se puede entender, y se deue entender Cayetano. La razon es, porque este tal no peca contra justicia, como es cosa notoria. Luego no tiene obligacion de restituyr.

Quarta conclusion. Qualquiera que de qualquiera manera impide vn Ciudadano, que consiga los bienes q̃ se le deuen de justicia distributiua, y que son instituydos para la comodidad y vtilidad del tal, està obligado a restitucion al tal. De suerte, que si haze esto con ruegos, sin violẽcia y fraude, tiene obligacion de restituyr. En esto conuienen comunmente los Doctores. La razon es, si el distribuydor no da al tal Ciudadano estos bienes, esta obligado a restituyr. Luego tambien estara obligado el que fue con causa, que fue impediente con ruegos y persuasiones. Confirmase, porque si vn señor manda al Mayordomo, que de lymosna graue a vn pobre, el que impidiesse al Mayordomo que diesse la tal lymosna, aunque lo hiziesse con solos ruegos y persuasiones, tendria obligacion de restituyr. Luego lo mismo ser en nuestro caso, porque es la misma razon.

Quinta conclusion. El que impide injustamẽte con violencia, o fraude, pretendiendo que se guarde la justicia distributiua, tiene obligacion de restituyr la injuria que hizo al que impidio: pero no ay obligacion de restituyrle el officio, o beneficio. El exemplo es, quando vno por engaño, o por fuerça pretendio que se diesse el beneficio al mas digno, y de hecho se le dio. En el tal caso, este que impidio tiene obligacion de restituyr la injuria que hizo haziendo violencia, o engaño. De suerte, que si la violencia, o engaño se apreciasse en ciento, ciento tiene obligacion de restituyr: porque le hizo injuria contra justicia comutatiua en estos ciento. Pero no tiene obligacion de restituyrle el beneficio, o officio. La razon es, porque el digno en presencia del mas digno tiene derecho. Particularmente que es mismo distribuydor no tiene obligacion de restituyr. Luego tampoco tiene obligacion el que impidio.

Sexta conclusion. El que impide injustamente contra justicia comutatiua, pero no procurando que se guarde la distributiua, tiene obligacion de restituyr, aun el beneficio. El exemplo es en el que impide el digno por fuerça, y violencia, para que consiga el beneficio otro ygualmente digno. Y en estas conclusiones conuienen todos los Doctores alegados. La razon se toma del Derecho. En el qual se dize, que si por culpa de alguno contra justicia comutatiua se da daño, tiene obligacion de restituyr. Y en el tal caso se da daño por culpa del tal contra justicia comutatiua, y dase daño en el beneficio. Luego tiene obligacion de restituyr el tal beneficio.

Cap. fin. de iniurijs.

Septima conclusion. El que impide injustamente contra justicia distributiua tan solamente, aconsejando que se dè el beneficio al menos digno, està obligado a restituyr el beneficio al mas digno q̃ impidio. En esto conuienen todos los Thomistas citados. La razon es, porq̃ el mismo distribuydor tiene obligacion de restituyr al mas digno, si dio el beneficio al menos digno. Porque como deziamos arriba, con la lesion de la justicia distributiua, se mezcla la lesion de la comutatiua. Luego lo mismo sera del consulente, porque es causa de todo esto. De lo qual se colige, q̃ el que impide injustamente contra ambas dos justicias comutatiua, y distributiua, està mas obligado a restitucion. Adiertase, que en todos

Digitized by Google

todos los casos que hemos dicho, que ay obligacion de hazer restitucion por el beneficio, se ha de tener atencion al animo, y proposito que tenia de dar el beneficio, el que le auia de dar. De suerte, que si no auia esperança ninguna, q̃ el distribuydor auia de dar el beneficio al que impidio, no está obligado el que impide a restitucion ninguna del beneficio, aunque aya impedido contra justicia comutatiua y distributiua. Pero si auia alguna esperança, porque el distribuydor no auia determinado de darlo a ninguno en particular, esta obligado a restituyr el beneficio conforme a la qualidad de la esperança q̃ auia al juyzio del buen varon. Finalmente si el distribuydor estaua determinado de dar el beneficio al impedido injustamente, tiene obligacion el que impidio de restituyr enteramente el beneficio.

La difficultad es del que es digno, y se opone a vn beneficio, o officio, entendiendo que ay otros opositores mas dignos: si este tal lleua el beneficio, o officio, si estara obligado a restituyr. La razon de dudar es, porque el tal impide los mas dignos, que no consigan el officio, o beneficio que se les deue, conforme a las leyes de justicia distributiua. Luego tiene obligacion de restituyr. Particularmente, porque el tal parece que engaña a los electores, para que le den el beneficio.

Esta difficultad es necessario saberla, porque es cosa que acontece muchas vezes. Muchos se oponen a vn beneficio, que no son tan dignos como otros: y esto parece ser cosa sabida, y que la entienden todos. Lo mismo es en las Cathedras. Muchas vezes acontece, que se oponen muchos a vna Cathedra, que no son tan dignos, y esto se sabe comunmente. Destos es la difficultad, si lleuan la Cathedra, o el beneficio, si tienen obligacion de restituyr.

En esta difficultad algunos Doctores, aun Thomistas enseñan, que este caso es metaphysico. Porque les parece que no ay ninguno que se conozca, y que todos estan ciegos en lo que toca a apreciar y estimar sus meritos. Porque siempre les parece, que aunque el otro exceda en algo, pero el excede por otra parte. Pero a mi no me parece caso metaphysico, sino muy moral, y que puede acontecer. Porque los hombres no deuen ser tan ciegos acerca de las cosas que les tocan, que lo que vee todo el mundo no lo vean ellos. Esto supuesto.

Digo lo primero, que el tal entendiendo ser otros mas dignos, o deuiendolo entender, pecara mortalmente pidiendo el beneficio, o la Cathedra. Esto enseña el Maestro Orellana, y muchos Discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque el no tiene derecho ninguno en presencia de los mas dignos al officio, o beneficio.

Digo lo segundo, que si el tal con buena fe propone sus meritos con verdad delante de los electores, el tal no engaña los electores. La razo es, porque el no esta obligado a enseñar a los electores, qual es el mas digno, ni esta obligado a aconsejarlos, ni a mirar que los electores prouean bien el beneficio. Porque este es el officio proprio de los electores, buscar quien los alumbre de qual es el mas digno.

Digo lo tercero, que en el tal caso, si a este tal le dan el beneficio, o la Cathedra, el no tiene obligacion de restituyrla a los mas dignos. La razon es, porque el tal no hizo injusticia ninguna, particularmente respecto de los mas dignos, porque se opuso con buena fe. Luego no tiene obligacion de restituyr a los mas dignos.

Digo lo quarto, que si se opone con mala fe, pretendiendo tan solamente impedir al mas digno, para que no cõsiga la Cathedra, o beneficio: en el tal caso no ay obligacion de restituyr al mas digno que impidio. Esto acontece muchas vezes en las Cathedras, que se opone vno para que con su oposiciõ se diuidan los votos, y por este camino no consigue la Cathedra el que era dignissimo. La razon es, porque en el tal caso este tal que se opone con mala fe, peca contra la justicia del mas digno, y impidele que no consiga lo que le deue de justicia. Luego tiene obligacion de restituyr.

Digo lo vltimo, que muchas vezes se oponẽ algunos para hazer ostentacion, y declarar lo q̃ saben, y no pretenden lleuar la Cathedra, y impedir al mas digno. Y en el tal caso no me parece que ay obligacion de restitucion, ni ay pecado. Porque entonces se oponen con buena fe, y sin malicia, no pretendiendo hazer mal a nadie. De lo qual de todo lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar.

Tambien se sigue, que quando alguno con dineros, o con otros medios semejantes, pretende impedir al mas digno, que no consiga la Cathedra, o officio publico, peca mortalmente contra justicia, y tiene obligacion de restituyr al mas digno que impidio. En este lugar es necessario dezir algo de lo que toca a los votos que votan enlas Cathedras en la Vniuersidades. De lo qual tratan los Theologos en algunos lugares, y particularmẽte enel lugar citado, y el Maestro Soto. Soto li. 3. de iust. q. 6. ar. 6. & lib. 4. de iust. q. 6. art. 3.

Octaua conclusion. El que no esta escripto en la matricula de los estudiantes, si vota en alguna Cathedra es perjuro, y tiene obligacion de restituyr la Cathedra, si se lleua por su voto. En esta conclusion conuienen todos los Theologos y muy particularmente los Discipulos de Sancto Thomas. Que sea perjuro se prueua, porque jura de votar conforme a los estatutos de la Vniuersidad, y en realidad deverdad no lo haze assi. Porque juran que no votaran si no estan matriculados. Que tenga obligacion de restituyr, se prueua, porque no es elector, ni parte de la Vniuersidad, ni es voto. Luego si la Cathedra se lleua por su voto, tiene obligacion de restituyrla,

Digitized by Google

la. De lo qual se colige facilmente, que el mismo que lleuò la Cathedra, estando cierto que la lleuò por el tal voto, tiene obligacion de restituyrla: porque no es suya, y se la dio el que no tenia derecho para darsela. Digo estando cierto que la lleuo por el tal voto. Lo qual puede acontecer, por auerle el persuadido que votasse no siẽdo voto: o por auerlo persuadido sus agentes: los quales pueden tener certidumbre moral de ello. No teniendo certidumbre moral, sino duda, en el tal caso parece ser mejor la condiciõ del que possee. Tambien se deue aduertir q̃ dixe, auiendose lleuado por su voto. Porque si se lleuasse por otros votos fuera del suyo, no tendria obligacion a restituyr. Porque en el tal caso no fue causa de que se lleuasse la Cathedra.

La difficultad es de algunos estudiantes, que en realidad de verdad lo son, y son de la facultad que es la Cathedra: pero descuydaronse en matricularse en el tiempo deuido, conforme a los estatutos de la Vniuersidad: por lo qual mãdan los estatutos, que no pueda votar. La difficultad es, si este tal vota, si es perjuro, y esta obligado a restituyr la Cathedra, si se lleua por su voto. La razon de dudar es, porque el tal en realidad de verdad es parte de la Vniuersidad, y de la tal facultad. Luego tiene derecho de votar, y por consiguiente no estara obligado a restituyr la Cathedra, si se lleua por su voto. Confirmase esta razõ, porque esto parece pena de no se auer matriculado en el tiempo deuido, conforme a los estatutos. Luego no se incurre esta pena hasta que le condenen por no votar.

A esta difficultad mi parecer es, que si este tal vota, es perjuro: y si se lleua la Cathedra por su voto, tiene obligacion de restituyr. La razon es, porque la tal ley en ninguna manera es penal, sino condicion requisita de parte del voto para poder votar. Luegò si no tiene esta condicion, votando es perjuro: porque jura que la tiene: y si se lleua la Cathedra por su voto, tendra obligacion de restituyrla.

A la razon de dudar se responde, que no es parte de la Vniuersidad, de manera que tenga derecho para votar, mientras no estuuiere matriculado a su tiempo, conforme a los estatutos. Porque a solos los que estan matriculados al tiẽpo deuido, conforme a los estatutos, les da derecho la Vniuersidad para votar.

A la confirmacion se responde, no ser ley penal, sino cõdicion requisita de parte de aquel que ha de tener derecho para votar. Que no sea pena, ni ley penal se colige facilmente: porque no se pone para castigar delicto alguno: porque el no se matricular no es pecado: porque por su voluntad puede vno dexar de matricularse, y de ser estudiante.

Nona conclusion. Si vn estudiante esta matriculado en Theologia, y vota en Canones, o al contrario, es perjuro, y tiene obligacion de restituyr la Cathedra, si se lleua por su voto. Lo mismo es si es Gramatico, y vota en alguna otra facultad.

Esta conclusion tienen todos los Doctores, particularmente Discipulos de Sancto Thomas. Que sea perjuro es manifiesto: porque jura de votar conforme a los estatutos: y en realidad de verdad vota contra ellos. Porque vno es, que no vote en ninguna facultad, si no esta matriculado en ella. Que este obligado a restituyr, se prueua: porque el tal no era elector, ni tenia derecho para votar en la tal facultad. Lo mismo se ha de dezir, quando vno auia estudiado en vna facultad, y auia estado matriculado en ella, y despues se passo a otra. Como si era Theologo, y tenia cursos en Theologia, y estaua graduado en ella, y despues se matriculo en Canones, o en Medicina. El tal no puede votar en Theologia, y si vota, es perjuro, y tiene obligacion de restituyr, si se lleua la Cathedra por el: porque esta no es pena, sino condicion necessaria para tener derecho a votar.

La difficultad es, si vno se huuiesse matriculado vn mismo año en dos facultades, como en Theologia, o en Canones, si este tal podria votar en ambas a dos, o en qual dellas puede votar.

A esta duda digo lo primero, que lo que deue hazer el tal es borrarse de la vna matricula, para poder votar conforme a la otra en q̃ quiere cursar, y desta manera seguramente puede votar en la facultad que queda matriculado. Porque en el tal caso, no pertenece mas que aquella facultad.

Digo lo segundo, que este tal puede votar en aquella facultad que cursa. De suerte, que si al principio se matriculò en Theologia, y despues en Canones, y sigue la facultad de Canones, cursando en ella tiene derecho para votar en Canones. La razon es, porque este tal es del cuerpo de aquella facultad. Luego tiene derecho para votar en Canones. Y el auer estado al principio matriculado en Theologia, es cosa impertinente.

Digo lo tercero, que si vn estudiante cursasse ygualmente en dos facultades, como es Theologia, y Canones, que no tiene derecho para votar en ambas las facultades: y si votasse, pecaria mortalmente: y llauandose la Cathedra por su voto estaria obligado a restituyr. Porque la Vniuersidad no quiere que vno pueda tener derecho juntamente para votar en dos facultades. Por lo qual el tal aunque oya dos facultades, tã solamente ha de cursar en vna, y matricularse en ella, y ser del cuerpo de la tal facultad para poder votar en ella.

Decima conclusion. El que es voto en alguna facultad, y tiene derecho para votar: pero echa mas cursos, o calidades de las q̃ tenia, es perjuro: y si se lleua la Cathedra por los cursos y calidades que echo, y que no tenia, esta obligado a resti-

Digitized by Google

restitucion. Este caso al pie dela letra he visto yo succeder. Porque vn estudiante votò con vn curso, o dos mas de los que tenia, y en realidad de verdad se lleuò la Cathedra cõ solo aquel excesso. Este tal que ansi votò, fue perjuro, y tenia obligacion de restituyr. En esto conuienẽ todos los Theologos. Que sea perjuro consta, porque jura de votar conforme a los estatutos dela Vniuersidad, y en realidad de verdad vota contra ellos. Que estè obligado a restituyr consta, porque el tal no tenia derecho para votar con aquellos cursos y calidades: de suerte, que quanto a quellos cursos y calidades, en realidad de verdad no era voto. Luego obligaciõ tiene de restituyr en el tal caso. Lo mismo se ha de dezir, si vno votasse dos vezes. La segunda vez es perjuro, y si se lleua la Cathedra por el segundo voto, tiene obligacion de restituyrla. Porque en realidad de verdad no tiene derecho para votar mas, que vna vez. Lo que se dize destos se ha de dezir de los que se lo aconsejan, o son causa que se hagan semejantes injusticias. En estas cosas ya dichas, conuienen todos los Theologos, y Iuristas.

La difficultad es del estudiante que sobornò, o recibio algo de los opositores, contra los estatutos de la Escuela, si el tal queda luego priuado de poder votar: de suerte, que antes dela sentencia del Iuez no tẽga derecho para votar: y si vota, es perjuro, y queda obligado a restituyr la Cathedra, si se lleua por su voto. La misma difficultad es de otras cosas, por los quales los estatutos priuan a los estudiantes de tener voto: como es el entrar en casa del opositor. La razõ de dudar es, porque parece que el priuarle del voto, es pena. Luego no se incurre antes de la sentencia del Iuez, que le condemna por tal.

En esta difficultad el Maestro Soto enseña, que los tales no quedan priuados del derecho q̃ tienen de votar hasta que los condemnen. Si no fuesse que preguntandole juridicamente la verdad, la negasse. Porque en el tal caso se deue de auer como si le huuieran cõdemnado. Lo mismo dize en otro lugar. Esta sentencia tienen otros Doctores modernos. Estando en los estatutos antiguos de la Vniuersidad de Salamanca. Esta sentencia no era muy improuable.

Sot. lib. 1. de iust. q. 6. ar. 6. & lib. 4. q. 6. art. 3.

A esta difficultad se ha de responder, q̃ los tales en consciencia son inhabiles para votar, y si votan son perjuros, y tienen obligacion de restituyr, si se lleua la Cathedra por su voto. Lo qual particularmente tiene verdad, despues de los nueuos estatutos de la dicha Vniuersidad. Esta sentencia tuuo el Maestro Medina en vnos escritos de restitucion, y lo mismo tienen otros muchos Theologos, particularmente Discipulos de Sancto Thomas. De suerte, que antes dela sentencia del Iuez no tienen derecho para votar. La razon es: porque como dizen todos los Theologos en la materia de excommunicacion, la Republica puede muy bien priuar los Ciudadanos, y a los que son de la Republica, de algunas cosas comunes: de suerte, que luego queden priuados en consciencia antes dela sentencia del Iuez. Como se vee en la descomunion, y de la irregularidad, que se incurre luego en cometiendo el pecado, antes de la sentencia del Iuez. Y la Vniuersidad por estos delictos priua en consciencia del derecho que tienen para votar. Luego los tales antes dela sentencia del Iuez no tienen derecho para votar. Este es mi parecer. De lo qual se sigue claramente, que si los tales votã, son perjuros, y tienen obligacion de restituyr.

A la razon de dudar se responde, que aunque sea pena se puede incurrir muchas vezes antes de la sentencia del Iuez, y para esto tiene poder la Republica. Y auiendose declarado en este puncto la misma Vniuersidad, obligara en consciencia antes de la sentencia del Iuez.

Esto mismo digo de otras penas semejantes, que suelen poner los estatutos, que se incurren antes de la sentencia del Iuez, quando declaran, que obligan en consciencia. El exemplo es, quãdo dize, que los que votaren desta suerte q̃ pierdan los cursos, y no les valgan en consciencia. Esta pena incurren antes dela sentẽcia del Iuez. De manera, que si se graduan con los tales cursos en consciencia no les vale el grado. Lo qual se deuia de aduertir grandemente: porque algunas leyes que prohiben el abogar, o otras cosas semejantes, a los que no estan graduados. Y si estan graduados desta manera, es como si no lo estuuiessen: y asi no pueden abogar, ni hazer las cosas semejantes.

Lo que digo de los votos, en su manera se ha de entender tambien de los Cathedraticos.

Vndecima conclusion. El estudiante que es legitimo voto, y no vota por el mas digno conforme al estatuto, que dize, que votara por el q̃ mejor ha de regir la Cathedra, es perjuro, y tiene obligacion de restituyr. En esta conclusion conuienen todos los Discipulos de Sancto Thomas, y otros muchos Doctores que trayamos arriba. Que sea perjuro se prueua, porque jura de votar por el mas digno, y no lo cumple. Que estè obligado a restituyr consta de lo dicho arriba, que el que no elige al mas digno tiene obligacion de restituyr. Esto se entiende, quando se lleuò la Cathedra por su voto, o quando el con otros fue causa de aquel daño. Y en el tal caso si el Cathedratico entendiesse esto, tambiẽ estaria obligado a restituyr la Cathedra. Porque en el tal caso la tiene contra justicia.

En este lugar tambien es necessario dezir algo de lo que toca a la prouision de los Colegios que tambien tienen razon de bienes comunes.

Duodecima conclusion. Si el Colegio se da al indigno, es pecado mortal contra justicia, y ay obligacion de restituyr el daño. Esto enseña el Maestro Medina muy particularmente, y todos los Discipulos de Sancto Thomas, y otros muchos

chos

Digitized by Google

chos Doctores. La razon es, porque hazen contra los estatutos del Colegio, y contra la voluntad del testador, y es en gran detrimẽto del mismo Colegio. La difficultad es, a quien, y como se ha de hazer la restitucion, si se ha de restituyr a los dignos, o mas dignos que dexaron: o si se ha de restituyr tambien al Colegio. La razõ de dudar es, porque hizieron daño no solamente a los opositores dignos, y mas dignos, sino tambien al Colegio.

A esta difficultad se ha de responder, que tienen obligacion de restituyr los que fuerõ causa deste daño, no solamente al mas digno que dexaron de proueer, sino tambien el daño que hizieron el Colegio.

Todo esto se ha de mirar conforme al aluedrio de varon sabio y prudente, mirando todas las circunstancias. Esto se conuence con las razones hechas por la conclusion, y con la razon de dudar.

Tercia decima conclusion. Los que eligen al digno dexando al mas digno, pecan mortalmente, y tienen obligacion de restituyr al mas digno, y el daño que se le siguiesse al Colegio, si huuiesse alguno. En esto conuienen todos los Doctores, que enseñan lo mismo en los beneficios, y officios publicos. Pero eneste caso es mas fuerte la razon. Porque los Colegios no estan instituydos como estipendios, por el trabajo, como lo estan los beneficios, y los officios publicos, y las Cathedras, sino tan solamente sin premios por la virtud. Luego si no los distribuyen conforme a los meritos, es cosa notoria que tienen obligacion de restituyr.

Quarta decima conclusion. Pecado mortal es contra justicia, quando se dan los Colegios a los que no tienen las condiciones señaladas por el fundador del Colegio, y ay obligacion de restituyr. El exemplo es, quando el fundador mãda que se den a pobres, y danse a ricos. En el tal caso es pecado mortal contra justicia, y ay obligacion de restituyr todo lo que gastan enel Colegio. Lo mismo es, si manda que se den a los de tal tierra, y no se dan. Y lo mismo es de otras cõdiciones semejantes. La razon es, porq̃ el tal electo por Colegial recibe todos aquellos bienes contra la voluntad del verdadero señor. Porque el que instituyo el Colegio, dio sus bienes con aquella condicion.

La duda es, quando el que instituyo el Colegio establecio, que el casado no se pudiesse admitir al Colegio, y el Colegial en realidad de verdad es casado. La duda es, si el tal estara obligado a restituyr todo lo que se gastò enel Colegio de los bienes del Colegio. Lo mismo es, si el que instituyò el Colegio establecio, que no pudiessen admitir al Colegio Iudios, o descendientes de Iudios, o Moros, o otros que tienen semejantes qualidades.

La razon de dudar es, porque parece ser cosa muy dura, que vno manifieste y descubra su defecto, particularmente siendo oculto. La misma difficultad es de los que reciben y admiten al Colegio, sabiendo, y entendiendo que no tiene las qualidades deuidas conforme a los estatutos.

En esta difficultad Soto tiene, que los tales pecan contra justicia, y tienen obligacion de restituyr al Colegio, lo que recibierõ del Colegio. Esto mismo tienen otros Doctores. La razon de estos Doctores es, porque gastã aquellos bienes del Colegio contra la voluntad del verdadero señor. El Maestro Medina procede por otro camino. Y enseña, que si aquel q̃ admitieron en el Colegio, prouo que no tenia tal defecto, o fue causa que la prouança saliesse buena con engaños, y fraudes, en el tal caso està obligado a restituyr; porque con fraude, è injusticia consume los bienes agenos. Pero si los electores del Colegio hizieron sufficiente prouança, sin que el hiziesse engaño ninguno, y no hallaron tener el tal defecto, no està obligado a restituyr. La razon desto se toma de la interpretacion de lo justo y bueno. Porque dezir lo cõtrario, pareçe cosa durissima. *Sot. lib. 4. de iustit. q. 6. art. 6.*

Digo lo primero, que si el estatuto manda, y ordena, que los Colegiales no puedã ser casados, si en realidad de verdad lo son, pecan mortalmente entrando en el Colegio, y perseuerando en el desde el tiempo q̃ se casan, y tienen obligacion de restituyr al Colegio los bienes que consumieron al mismo Colegio. Lo mismo se ha de dezir de los que reciben sabiendolo. La razon es del Maestro Soto: porque consumen los tales bienes contra justicia, y contra la voluntad del verdadero señor. No dize contra esto Medina: porque ningun casado puede entrar en el Colegio, sino es con fraude y engaño. Los que reciben, y votan por el, tambien estan obligados a la misma restitucion. Porque son causa contra justicia deste daño. Lo mismo se ha de dezir de otras qualidades que suelen pedir los estatutos, como es ser de la tierra, o ser pariente. Porque enesto no puede dexar de auer fraude. Y aunque no la aya, tiene obligacion de restituyr, desde el punto que entendieren no tener las tales qualidades. Y si huuieren estado en el Colegio por algun tiempo con buena fe, pensando ser pariẽtes, o deudos, han de restituyr conforme a las leyes del que gasta los bienes agenos con buena fè: de los quales diremos abaxo.

Aduiertase, que el que estando en el Colegio se caso, no pudiendo estar dẽtro del Colegio casado, conforme a los estatutos, no cumple con tẽner proposito de restituyr lo que gastare estando dentro del Colegio: sino que se ha de salir, o dar orden en salir muy breuemẽte, y quãdo fuere possible, moralmente hablando, teniendo atẽcion a que no le venga algun graue detrimento. Suele acontecer, que estando en el Colegio se le offrece algun casamiento, y en realidad de verdad lo effectua, el tal Colegial se suele estar enel Co-

Digitized by Google

Colegio todo su tiempo, con proposito de que despues restituyra lo que huuiere consumido, en el Colegio. Este tal no cumple con esto. La razon es, porq̃ va siempre gastando la hazienda del Colegio, contra la voluntad del verdadero señor. Tambien, porq̃ en su lugar auia de entrar otro Colegial, que se sustentasse con la haziẽda del Colegio. Esto mismo se ha de dezir de aquellos, que en realidad de verdad no son pariẽtes del fundador, o no son de tal tierra, como lo pide el estatuto. De lo que toca a limpieza, que pide el fundador en los q̃ se han de sustentar en el Colegio, ay alguna particular difficultad.

Digo lo segundo, que el que con fraude, y engaño hizo que la prouança saliesse buena, siendo en realidad de verdad descendiẽte de Moros, o Iudios, este tal peca mortalmente, y tiene obligacion de restituyr en todo, a la manera que hemos dicho de los passados. La razon de Medina es conueniente. No cumplen los tales con estar se en el Colegio, con proposito de restituyr el daño, como queda ya dicho.

Digo lo tercero, que no me parece muy improuable, que quando con buena fe se opusierõ, y lleuaron el Colegio, no tienen obligacion de restituyr, ni salir del Colegio, quando lo supieren, aunque tambien me parece prouable lo contrario. La primera parte se prueua con la authoridad del Maestro Medina, y con la razon hecha en su fauor, que es muy aparente. Durissima cosa seria, que si vno se opuso con buena fe a vn Colegio, y le hizieron la informacion, sin engaño ninguno, y salio buena, y le recibieron, que el tal si entẽdiesse algo de su linage, estuuiesse obligado a salirse del Colegio, y a restituyr. En este caso no es contra la voluntad razonable del que instituyo el Colegio. La segunda parte se prueua con la authoridad del Maestro Soto, y con su razon que es aparente.

Digo lo quarto, que los Colegiales, o Colegial, que con fraude, y engaño recibieron el tal, y los que fueron causa que le recibiessen, tienen obligacion de restituyr por la razon ya dicha. Lo mismo se ha de dezir, del que fue a hazer la informacion, si con malicia la saco buena, no siendo en realidad de verdad limpio. Lo qual suele acontecer algunas vezes, q̃ por ser de su tierra, o de su bando, suelen hazer semejantes diligencias, y suelen recebir indignos, auiendo otros dignos, o mas dignos de otro bando. Los testigos, que con malicia dixessen biẽ en la tal informacion, sabiẽdo que no es limpio, tambien estarian obligados a restituyr. Porque serian causa contra justicia del tal daño.

A la razon de dudar puesta al principio, se responde facilmente de lo dicho.

Tambien ay duda, quando el estatuto manda que el Colegio se de a pobres, como lo mandan todos los Colegiales, y esta es la volũtad del testador. Es la duda si los ricos se pueden admitir al Colegio con este artificio que el tal renuncia todos sus bienes en vn amigo suyo, o en vn pariente del qual sabe muy bien, que los ha de recibir, quãdo el quisiere, y como el quisiere, y que està como en mano propria. Suele acontecer, que vn opositor es mayorazgo de mil, o dos mil ducados, o tiene vn beneficio muy gruesso, que renta otro tanto. Este tal para que le reciban en el Colegio renuncia los fructos en vn amigo, o pariente, que infaliblemente se los dara, como sino huuiera renunciacion. La duda es, si el, y los que le reciben estaran seguros en consciencia; y no tendran obligacion de restitucion. La razon de dudar es, porq̃ estos tales en realidad de verdad son verdaderamente pobres: porq̃ no son señores de los tales rediros: y si los tienẽ, es por gracia, y liberalidad de aquellos, en quien renũciaron. Luego con buena consciencia pueden ser admitidos al Colegio.

En esta difficultad deue de auer auido diuersidad de pareceres. Porque por experiencia consta, que muchos Colegios han recebido hombres semejantes. Y parece que los Colegios no se mouieran a hazer esto, sin pareceres de algunos Letrados.

Digo lo primero, que si el engaño es de tal suerte, y qualidad que aquel, en quien renuncia los fructos tiene hecha escriptura en contrario, de q̃ se los dara, o semejante seguridad, y obligaciõ de justicia, en el tal caso no ay duda, sino que el que entra en el Colegio peca mortalmẽte, y tiene obligacion de restituyr lo que gasto en el Colegio, y los Colegiales que le elegierõ sabiendo esto, tienen la misma obligacion, y pecarõ de la misma manera. En esto deuen conuenir todos los Theologos, y Iuristas. La razon es, porq̃ en el tal caso este tal no es verdaderamẽte pobre, como es cosa notoria. Luego esta en el Colegio contra la voluntad del verdadero señor, y por consiguiente es pecado mortal, y tiene obligacion de restituyr. Toda la difficultad esta quando en realidad de verdad, y con llaneza renunciaron los fructos, de suerte, que no son suyos, y que el tercero se podria quedar con ellos en consciencia. Porq̃ entonces parece que en realidad de verdad es pobre. En este caso, que es el comun, el Maestro Medina tiene, que los tales no estan seguros en consciencia, y que pecan mortalmente, y tienen obligacion de restituyr. La razon es, porque estos tales en realidad de verdad hazen esto en fraude de la ley, y del estatuto, que es la voluntad del verdadero señor, y guardando solas las palabras del estatuto hazẽ en realidad de verdad contra el, como se dize en derecho. De suerte, que estos tales son pobres fingidos, y assi tienen obligacion de restituyr lo que gastan en el Colegio, y el daño que hazen a los otros opositores. *Leg. contra ff. de legib. & cod. eod. tit.*

Digo lo segundo, que esta sentencia me parece muy segura, y acertada. Porque sin duda ningu-

Digitized by Google

ninguna la voluntad del que instituyo el Colegio, fue que los Colegiales fuessen verdaderamẽte pobres, y que se sustentassen de sus bienes, y que no fuessen pobres con estas inuenciones.

Digo lo tercero: que yo no me atreuo del todo a condemnar estos tales, con el rigor que los cõdemna Medina. La razon es, porque si vn Clerigo tuuiesse vn hijo, y en realidad de verdad y con sinceridad su hazienda la mandasse a vn amigo suyo haziendole verdadero señor, pero confiando del que la daria a su hijo: a este tal no le condemnaria yo, que haze cõtra las leyes que determinan que los hijos delos Clerigos no ayan ni puedan auer los bienes de los padres, aũque el legislador pretendio, que no viniessen los bienes delos padres a los hijos. La razõ porque yo no condemnaria esto es: porq̃ en el tal caso en realidad de verdad hizo verdadero señor a aquel tercero, y ansi el hijo no hereda los bienes y haziẽda de su padre. De la misma suerte, en nuestro caso, el tal es verdaderamente pobre. Porq̃ en realidad de verdad passo el dominio de lo que tenia al tercero, y ansi quedo pobre, aunq̃ tenga confiança de la liberalidad del otro: pero es cosa que puede faltar. De suerte, q̃ es verdad q̃ yo no condẽno esto tan rigurosamẽte: pero tãpoco lo aprueuo por ser cosa difficil.

Digo lo vltimo, que si diesse la hazienda con esta ley, y condicion expressamente, o implicitamente: que le auian de dar los reditos de suerte, que huuiesse obligacion de justicia a darselos, en el tal caso sin duda ninguna es pecado mortal, y ay obligacion de restituyr. La razon es: porque entonces verdaderamente no seria pobre. De todo lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar.

Vltima conclusion. Los Colegiales pecan mortalmente contra justicia dilatando las prouisiones de los Colegiales cõtra razon, y mas tiẽpo de lo que es bueno, y justo. Porque los opositores del Colegio los ayudẽ en las cathedras, que vacan en la Vniuersidad suelen dilatar por mucho tiempo la prouision de las Colegiaturas. Esto no es licito, ni lo pueden hazer con buena consciencia. Esto enseña Medina, y muchos Discipulos de Sancto Thomas, y otros Doctores. La razon es, porque hazen contra la voluntad del fundador del Colegio, y son causa que los opositores del Colegio gasten su hazienda, y salud, y no miren por sus consciencias. Fuera desto son causa q̃ los hombres muy habiles, que son pobres no se pueden oponer a los Colegios, y ansi vienen los Colegios a destruyrse, no recibiendo los mas habiles y virtuosos. Finalmente lo q̃ auian de gastar, y comer veynte, o veynte y quatro, conforme a la intẽcion del fundador, lo comẽ diez, o doze, y lo gastan contra la volũtad del verdadero señor. Por lo qual los q̃ son causa deste daño, tienen obligacion de restituyr al aluedrio del varon sabio, y prudẽte de daño que hazen al Colegio, y a los opositores. Dixe en la conclusion, quando dilatan la prouision mas de lo que es justo, y bueno. Porque lo que es justo, y bueno no es pecado. Algunas razones puede auer, para que sea licita la tal dilacion. Como si estuuiesse el Colegio muy gastado, y empeñado, seria bien remediar este daño, ahorrando lo que auian de gastar los Colegiales, que auian de recebir, como no lo gastassen los demas. Otras cosas mas particulares era cosa facil colegir la resolucion dellas.

Capitul. IX. De lo que se ha de restituyr, y si basta restituyr simplemente, lo que injustamente se tomo.

DEsto disputa Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, particularmẽte Caytano, Victoria, Medina, Peña, Bañes, Orellana, y los que alli escriuen sobre Sancto Thomas. Como son Aragon, y otros Doctores modernos. *D. Tho. 2. 2. q. 62. a. 1. & [illegible]*

PRimera conclusion. En consciencia basta restituyr tanto, como vno tomo injustamente: de suerte, q̃ si valia ciento, ciẽto ha de restituyr. Esto enseña Sãcto Thomas, y todos los Doctores citados. La razon es, porque la restitucion se ordena a resarcir la desigualdad que ay. Luego restituyẽdose tanto como se tomo, se cũple con la consciencia: porq̃ entonces se haze igualdad.

Segunda conclusion. Toda offensa, que se haze contra el proximo, se ha de reparar, restituyendo simplemẽte la injusticia q̃ se le hizo. Si le hurtaron ciento, ciento la han de restituyr. Si le agrauiaron è injuriaron no solamente en la hazienda, sino en la honra, y fama, todo se lo han de restituyr. Esto enseñan los mismos Doctores en el mismo lugar. La razon es, porque ay desigualdad, no solamente en la hazienda, pero tambien en la honra. Luego obligacion ay simplemente de restituyr lo vno, y lo otro.

Tercera conclusion. Reparar con pena la culpa cometida cõtra la ley, que es cõtra la ley castigandola, es officio proprio del Iuez, que es la justicia animada. Como quando la ley pone pena, por algun delicto, o injusticia: la tal pena la ha de poner el Iuez, en quien principalmente esta la justicia vindicatiua. Esto enseña Sancto Thomas y todos los Doctores citados. La razõ es, porq̃ el Iuez de su proprio officio, y de justicia esta obligado a cõseruar la Republica en paz, y limpiarla de hõbres perniciosos. Aduiertase q̃ algunas leyes encierrã en si dos partes. La primera es, algũ mãdato, o precepto, o tassa de precio. La otra, la pena q̃ pone al que passare la tal ley. Esto se vee en la prematica del trigo, q̃ mãda, q̃ ninguno vẽda el trigo mas q̃ a catorze reales, y al que lo vendiere mas, pone pena de tãtos mil marauedis. La primera parte obliga en conscien-

cia,

Digitized by Google

cia, antes de la sentencia del Iuez, como lo diremos abaxo. La segunda parte que es la pena la ha de poner el Iuez. Y esto es lo q̃ determinamos en la conclusion, y desto tratamos al presente.

Quarta conclusion. La ley penal, que no contiene pena ipso facto, y que se incurre luego, no obliga en consciencia antes de la sentencia del Iuez. En esto conuienen todos los Iuristas, y Theologos, particularmente los citados. La razon es clara, porque la misma ley lo dize. Confirmase: porque la sentencia de descomunion, o pena de descomunió, que ha de poner el Iuez, no se incurre luego. Luego lo mismo sera destas penas. De lo qual se ha de ver en particular Soto, y los Discipulos de Sancto Thomas. En consequencia desto sera necessario dezir aqui breuemẽte algunas cosas pertenecietes a la ley, q̃ pone luego la pena ipso facto. Dire las que tienen mas aparencia: porq̃ tratar muy en particular desto no pertenece a este lugar; y tratar se ha en el suyo proprio.

Sot. li. 1. de iust. q. 6. art. 6. Disc. D. Tho. 1. 2. q. 96. a. 4.

Quinta conclusion. La ley penal Ecclesiastica, que contiene la pena luego, è ipso facto, incurre se, en consciencia, antes de la sentencia del Iuez. Como se vee en la descomunió, y irregularidad. De lo qual queda dicho en la primera parte de la Suma. En esto conuienen todos los Theologos, y Iuristas. Verdad es, que varian grandemente en dar la razon desto. Alli se podra ver en lo de excommunicatione.

Sexta conclusion. Ninguna ley penal, aunque diga q̃ se incurra luego, obliga al reo en cõsciencia a que el mismo se despoje de sus bienes. Esta conclusion es la sentẽcia mas cierta, y mas comũ entre todos los Thologos y Iuristas.

Septima conclusion. Prouable sentencia es, que el reo que cometio el delicto contra la ley penal q̃ le priua luego de sus bienes, no tiene dominio desde aquel punto; pero tiene la possession. De suerte, q̃ le quita luego el dominio, pero no la possessió. Pero muy mas prouable es, q̃ no le quita luego el dominio, ni la possession hasta la sentencia del Iuez. El exemplo es en el que cometio el delicto de heregia: al qual la ley en pena le priua luego de sus bienes, y los aplica al fisco. Este tal herege no queda luego priua del dominio, segun la mas prouable sentencia; aunque es prouable, que luego queda priuado del dominio; pero no de la possession. La primera parte es del Maestro Soto. La segunda tiene Cayetano, y comunmente los Doctores.

Acerca destas conclusiones ay algunas dudas pertenecientes a la materia de restitucion. Y por esta razon las hemos puesto aqui. La primera duda es tocãte al reo, quãdo le pregunta el Iuez juridicamente, de suerte que esta obligado a responder la verdad, niega el delicto contra razó, y justicia, y por esta razon no le castigaron con la pena de la ley, aplicãdo sus bienes al fisco. La duda es, si el tal reo esta obligado a restituyr la tal pena, como si el Iuez le huuiera condẽnado. El exemplo es en vn herege, que le preguntan los Iuezes juridicamente, si el confessara la verdad, como tenia obligacion, aplicaran sus bienes al fisco: por no la confessar no le cõdenan. La duda es, si aura obligacion de justicia a restituyr estos bienes al fisco. La razon de dudar es, porque este tal por injusticia impide, que sus bienes no se apliquen al fisco. Luego en consciencia esta obligado a restituyrlos.

En esta difficultad Soto enseña expressamente, que este tal se ha de auer, como si estuuiera condenado, y por consiguiente esta obligado a restituyr el daño que hizo al fisco. Esto mismo tienen otros muchos Doctores. Y esta sentencia es prouable. A esta difficultad se ha de respõder, ser lo mas prouable que el tal reo no tiene tal obligacion en consciencia. Esto tiene Medina, y Orellana, y comunmente los Discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y Aragon alli. La razon es, porque el fisco no tiene derecho a aquellos bienes, si no es mediante la sentẽcia del Iuez, por ser ley penal. Luego, sino huuo sentencia de Iuez, como en hecho de verdad no la huuo, no tiene derecho de justicia el fisco. De lo qual mas en particular se dira abaxo.

Sot. li. 1. de iust. q. 6. art. 6.

Arag. 2. p. 22.

A la razon de dudar se responde, que aunque este tal no tenia derecho para negar la verdad: pero despues de negada, tiene derecho para tener sus bienes: porq̃ no ha de ser el mismo actor cõtra si mismo. Particularmente, q̃ como queda dicho, el fisco no tiene dominio de aquellos bienes, sino es mediante la sentencia del Iuez. Pero aduiertase con los Doctores citados, q̃ despues de cõdenado, y aplicados los bienes al fisco, o a otro qualquiera, no los puede el reo ocultar, ni tener, ni quedarse con ellos, con buena consciencia. Porq̃ en hecho de verdad, ya no son suyos.

La segunda difficultad podia ser del mismo reo, despues de condenado por el Iuez. Pero desta queda ya dicho inmediatamente.

La tercera difficultad podia ser de los testigos, que niegan la verdad en el mismo caso, si estan obligados a restituyr. Desto dirase abaxo, tratando de los testigos.

Octaua conclusion. El cortar leña muy frequentemente en los mõtes agenos, aunque sean proprios del lugar, es pecado cõtra justicia legal. En esta conclusion conuienen todos los Doctores en el lugar citado. La razon es clara, porque la justicia legal mira al biẽ comun. Y estos tales destruyen el bien comun, cortando frequentemente leña. Porq̃ los montes son necessarios, para el bien comun. De suerte, que si se da grande daño en los montes comunes, es pecado mortal. Ansi se ha de entender F. Manuel Rodriguez, el qual trae a Soto, Nauarro, Castro, y Couarruuias quando dize que peca mortalmente, aquel que corta, y saca leña del monte comun. Ha se de entender quãdo haze graue daño. Porque de otro manera no tiene verdad la tal sentencia.

Man. Rodr. in Sum. tom. 1. c. 38. conc. Sot li. 4. de iust. q. 6. a. 4. Nauar. c. 17. n. 120. Castr. de lo pen. li. 1. ca. 20 §. 1 Cou. sup. reg. peccat. p. 2. §. 8.

Nona

Nona conclusion. El que corta leña en montes agenos, aunque sean de particulares señores. Como no conste, que lo planto el dueño, o sus antepassados, no ay obligacion de restituyr, sino es, que lo destruyessen haziẽdo tala. En esta conclusion conuienen los mas Discipulos de Sancto Thomas, y los q̃ escriuen sobre el particularmẽte Medina, Bañes, y Orellana. Peña limita esta cõclusion, quando corta leña para su propria vtilidad. Pero si la cortasse para vẽder, dize que seria differente cosa. Pero Orellana absolutamẽte pone esta cõclusion. La razõ de la primera parte es, porq̃ si al principio se apropriaran los montes a los señores, o a los lugares, con esta cõdicion, q̃ pudiessen cortar de los tales mõtes con su pena, no tendriã obligacion de restituyr. Y es assi, q̃ los mõtes se apropriarõ a los dueños cõ essa ley, y cõdicion, por lo menos virtual, è interpretatiua como consta por el vso. La razõ desto es, porq̃ estos arboles syluestres, que tan facilmente los lleua la tierra, sin casi industria humana son grãdemẽte necessarios para los vsos humanos, y assi fue cosa conueniẽte, q̃ se apropriassen con aquella condicion. Luego no ay obligacion de restituyr. Esto se confirma del vso, ansi de los q̃ cortan la leña, como de los Iuezes, q̃ nunca restituyen, ni obligan a restituyr, sino a pagar la pena.

La segunda parte se prueua: porque el que destruye el monte, aunque sea de su proprio lugar, peca contra justicia comutatiua: porque le quita el derecho, que tenia para cortar leña para el bien publico, y comun. Luego peca contra justicia comutatiua, y por consiguiente estan obligados a restituyr el daño. Conforme a esta conclusion se ha de entender Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion segunda, y tercera, y los Doctores que trae alli.

Decima conclusion. El que corta leña en el monte ageno, del qual consta, que lo sembro el señor, y lo plãto, esta obligado a restituyr el daño q̃ dio antes de la sentencia del Iuez. Esto enseñan los Maestros citados, particularmente Orellana. La razon es, porq̃ el auer plantado el tal monte es titulo sufficientissimo, por el qual el mõte queda prefectamente apropriado al señor: desuerte que a el solo es licito contra leña, y no a los demas, aunque sea con su pena. Luego el q̃ corta leña en los tales montes, tiene obligecion de restituyr. Pero aduierte Peña, que nunca se ha de presumir que ay semejante titulo, sino es que cõste del. Porq̃ quando lo ay, suele ser muy notorio. Pero aduiertase para declaracion desta conclusion, que para q̃ obligue este daño a restitucion, antes de la sentencia del Iuez, debaxo de pecado mortal, ha de ser grãde, y notable daño: aunque el mõte lo aya plantado el señor. Declaremos esto. En los montes agenos solamẽte obliga a restituciõ quando se destruye, y tala el monte. Pero quãdo los montes son proprios, como en el caso desta conclusion, ay obligacion de restituyr debaxo de pecado mortal, quando se da graue daño en el monte. La grauedad del daño se ha de considerar conforme a la qualidad de la materia. Menor quãtidad de oro es mas graue cosa, q̃ mayor cantidad de plata, o estaño. De la misma suerte en estos ardoles, q̃ con poca diligencia humana, è industria lleua la tierra, para hazer materia graue, se requiere mayor quantidad. Por lo qual en los arboles syluestres, como son las enzinas, para q̃ la restituciõ obligue debaxo de pecado mortal, sea graue, la materia ha de ser graue quantidad, y mucha quantidad.

Vndecima conclusion. Lo que se dize delos arboles syluestres, se ha de dezir consiguientemente del fructo de los mismos arboles. De suerte que si es licito cortar los arboles, y de la manera que es licito, y en los que es licito sera licito coger el fructo, y en los que no es licito cortar los arboles, no seria licito coger los fructos. Esto enseñan los Doctores citados. Las razones son las mismas.

Duodecima conclusion. Los que apacientan sus ganados en prados agenos, que estan cercados con su vallado, estan obligados a restituciõ del daño que causan, antes de la sentencia del Iuez. Esta enseñan todos los Maestros citados. La razon es, porque los tales prados estan perfectamente apropriados a estos señores: pues estan cercados. Luego ay obligaciõ de restituyr antes de la sentencia del Iuez. Destas conclusiones se sigue, que si alguna vez los Obispos pronunciassen sentencia descomunion latæ sententiæ contra aquellos que dezimos, que no estan obligados a restituyr, mandandoles restituyr, no tienen fuerça las tales descomuniones. La razon es, porque las tales descomuniones no obligan, sino es a aquellos, que estan obligados a restituyr. Luego no estando los tales obligados a restituyr, no obligara la descomunion.

Tercia decima conclusion. Los que cortan leña de los montes de otros pueblos vezinos, teniendo tambien en sus lugares otos montes, de los quales tambien cortan leña los dichos vezinos, ni pecan, ni estan obligados a restitucion. Esto enseña Aragon, Cordoua, y Manuel Rodriguez. Y esto tienen comunmente los Doctores. La razon es, porque en el tal caso se recompensa lo vno con lo otro, y ay virtual y tacito consentimiento de ambas partes. Esto se confirma: porque la costumbre ha intraduzido en algunas partes, que los tales vezinos se contentan con la pena, cogiendo los en el hurto, como lo dize Soto, y Fray Luys Lopez.

Ara. de iust. pag. 115. Cor. de. de. ca sib. q. 117. Man. Rodr. loc cit. cit. 5. Sot. li. 4. de iust. q. 6. art. 4. Luys Lopez in instru. con scien. p. 1. c. 149.

La difficultad es de los Religiosos, que son vezinos de alguno destos lugares: si los tales Religiosos pueden cortar leña de los montes del otro pueblo vezino.

Esta difficultad Manuel Rodriguez, y Fray Luys Lopez en los lugares citados enseñan, q̃ no pueden cortar leña, y que estan obligados a restitu-

Cord. q.118. restitució. Y lo mismo parece que significa Cordoua en el lugar citado. La razon destos Doctores es: porque los Regiosos no son vezinos del otro pueblo. Este parecer es bien prouable, por la authoridad destos Doctores.

A esta difficultad mi parecer es, que no es tã improuable dezir, que en el tal caso, si los Religiosos cortan leña de los montes agenos vezinos a su lugar, y la cortan con la moderació, que la cortan los demas vezinos del pueblo, donde estan los dichos Religiosos, q̃ no pecan, ni estan obligados a restitucion, como no le estan los vezinos de su proprio lugar. La razon es, porque el mismo Fray Manuel Rodriguez enseña en la conclusiõ antes, que los Religiosos de algũ lugar se cõputan por vezinos del mismo lugar. Y tambien enseña como hemos dicho, que se da recompensacion en lo que toca al cortar leña, quando dos montes de dos lugares estan vezinos, y que el que corta leña del otro lugar vezino no tiene obligacion de restitució. Luego lo mismo sera en el tal caso de los Religiosos, que tambien son vezinos. De todo lo dicho se sigue, que los que compran leña hurtada de aquellos, q̃ estan obligados a restituyrla; tienen obligacion de restituyrla en su propria specie, y valor, sino restituye el que la hurto. La razon es, porque el tal comprãdo la leña la hurta, pues sabe que cõpra lo ageno, y hurtado. Todo lo demas que dize Manuel Rodriguez, y Aragon tocante al cortar de la leña, se ha de entẽder conforme a lo dicho en todas estas conclusiones passadas.

Quarta decima conclusion. Iustamente se veda por el Principe la caça, o pesca, o coger aues por muchas causas. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y los Doctores con el Maestro Medina, Cayetano, Soto, Nauarro, Couarruuias, y los Summistas. Todos estos Doctores tratan en estos lugares desta materia. Prueuase la conclusion, trayendo las causas, que justifican esta prohibicion. La primera causa es, que aya causa razonable, o prouecho publico: conuiene a saber, que no perezcan las aues, o fieras, o peces del todo, antes aya mucha copia dellas; porq̃ esto es assi necessario para el bien comun. Por esta razon justamente se prohibe caçar, o pescar en los tiẽpos, q̃ las hẽbras estan preñadas, o crian. Por la misma razon esta vedada la caça justamente en tiempo de nieue: porq̃ entõces es facil el caçar, y se figuiria, que se destruyesse del todo la caça. Por la misma razon esta vedada la caça, o pesca, o el coger las aues con ciertos instrumẽtos, y modos: porq̃ seria destruyció de la caça. De lo qual se hã de ver las leyes del Reyno. La segũda causa es, por la recreacion, q̃ se deue a los grandes, por los muchos cuydados q̃ tienẽ. Y por esto les es licito prohibir, q̃ ni cacẽ, ni pesquen en ciertos lugares. Pero estos lugares han de ser pocos: y no a todos igualmẽte es licito esto. Porq̃ mas lugares puede prohibir el Rey, q̃ el Duque, y mas el Duque q̃ el Cõde, y el Conde q̃ los de mas baxo estado. La tercera causa es la propriedad. Por lo qual el señor de vn mõte, o de vn rio, o estãque puede licitamente prohibir, que ninguno cace, o pesque en ellos.

Magist. in 4. di. 15. Med. codic. de rest. q. 12. Cayetan. in opuscul. 17. resp. respõ. 12. dub. 4. Sot. 4. de iu stit. q. 6. ar. 4. Naua. c. 17. nu. 120. Co. relectio. regula pecca tũ. p 2. §. 8. sup. 6. Summa. Sũ. verbo restitut.

Quinta decima conclusion. Los que caçan, o pescan en lugares agenos dõde por las leyes esta prohibido hazerse, siendo las leyes justas, estan obligados a las penas delas dichas leyes despues dela sentencia del Iuez. En esto conuienẽ todos los Doctores que hablan dela ley penal, particularmẽte Castro. La razon es, porque es ley justa y sancta. Luego por lo menos ha de obligar despues de la sentencia del Iuez. Castr. de le. pen. li. 1. c. 10. §. 1.

En lo demas ay differentes pareceres entre los Iuristas, y Theologos. como se podra ver en el lugar citado. Aqui diremos lo que parece mas prouable.

Sexta decima conclusion. Los que caçan en montes agenos, que no estan cercados, no tienen obligacion de restitucion, sino es que hagan grã de estrago en la caça. Esto enseña Orellana, y comunmente los Thomistas. La primera parte de la conclusion se prueua, porque en el tal caso el señor no tiene perfecto dominio delos tales animales, pues tienen libertad para yrse donde quisieren. Luego en el tal caso no ay obligacion de restituyr. Esto se confirma, porque el que corta leña enel mõte ageno, que no lo planto el, ni sus mayores, no tiene obligacion de restituyr, sino haze grande estrago, como ya queda determinado. Luego menos tiene obligacion de restituyr en nuestro caso. Porque los tales animales que no estan cercados, son mas comunes q̃ no los arboles. La segunda parte se prueua, porque el que haze gran estrago, quita el derecho de justicia, q̃ tenia el señor del monte, para caçar en su proprio mõte. Luego tiene obligacion de restituyr. Qual sea grande estrago, se ha de dexar al aluedrio del varon discreto, y prudente.

Decima septima conclusion. El que caça en el mõte ageno, que esta cercado, esta obligado a restituyr, no solamente el daño que haze, sino tambien la caça. Esto enseña Orellana, y comunmente los Discipulos de Sancto Thomas. Prueuase lo primero del derecho, en el qual se determina esto. Lo segundo se prueua, porque los tales animales, y la tal caça por estar cercada es perfectamente del señor, de suerte que el señor tiene perfecto dominio de la caça. Luego obligacion ay de restituyrsela, si se la quitan. Leg. 3. ff. de adquirenda possessio. & l. 12. tit. 28. p. 3.

Decima octaua conclusion. El que fuera del cerco caça, no esta obligado a restitucion, aunq̃ la caça no huuiesse perdido el tino de yr y boluer al cercado. De suerte, que aũque la caça estẽ cercada si sale fuera del cerco, el que la caça no tiene obligacion de restituyr. Esta conclusion es contra Medina, y Couarruuias, y contra Manuel Rodriguez. Pero nuestra conclusion tienen comunmente Med. codic. de restit. q. 12. Cou. sup. re. peccatum. p. 2. §. 2. Manu. sũ. cap. 37.

Digitized by Google

munmẽte los Discipulos de S. Thomas, y entre ellos muy en particular Orellana. La razon es, porq̃ la caça en saliendose del cercado, por fuerça, y virtud del derecho natural, queda comun. Luego el primero que la coge es suya, y por cõsiguiente no tiene obligacion de restituyr. Que se haga comun consta, porque la tal caça se puede yr donde ella quisiere libremente, pues no la tiene cerrada el señor. Esto se cõfirma, porque si vno ha cogido vna fiera, o vn conejo, o vna aue, y despues huye; de suerte, q̃ facilmẽte no la puede alcançar, el que la coge despues se haze señor della, como lo dizẽ todos. Luego lo mismo sera de la caça que sale del cercado. Porque mas señor es el que coge vna fiera, o vna aue cõ su propria mano, que no el que la tiene en el cercado.

Decimanona conclusion. El que pesca en el rio, o en la mar de algun señor, al qual esta ya aplicado, no està obligado a restituyr, sino esque haga grande estrago en los peces. Pero, si pesca en vn estanque hecho con arte, è industria de algun señor, està obligado a restituyr los peces que pescò. Esta cõclusion es semejante a las passadas, que estan puestas de la caça: y ansi no tiene necessidad de otra prouança. Como la caça, quando no esta cercada libremente puede yr dõde quisiere: ansi tambien la pesca, que esta en el rio, o en la mar, libremente se puede yr, donde quisiere. Por lo qual el señor no tiene perfecto dominio de la pesca. Pero quando esta encerrada en algun estanque, o en alguna cosa semejante, no tiene libertad para yrse, y ansi tiene perfecto dominio de la pesca.

Vigesima conclusion. El que coge palomas en el palomar ageno, està obligado a restituyrlas. En esta conclusion se ha de suponer ser licito edificar, y tener palomares. Porque aunq̃ es verdad, que las palomas hazẽ daño en las tierras vezinas; pero hazen mayor prouecho a toda la Republica. Lo vno, porque las palomas, y palominos son mantenimiento necessario, y conueniente para la Republica. Lo otro, porque como dizẽ los labradores a las mismas tierras vezinas hazẽ mas prouecho, ques es el daño que hazen. Porq̃ el estiercol de las palomas sirue grandemente para fertilizar las tierras. Verdad es, que si en algũ lugar huuiesse leyes, que prohibiessen el edificar palomares, seria pecado graue contra las leyes el edificarle. Tambien si los labradores se quexassen grauemente del dañoque hazen las palomas, seria pecado edificar palomar. Pero en España no ay tales leyes, ni se quexan tan grauemente los labradores. Esto supuesto.

La conclusion es comun entre los Thomistas, y particularmente la tiene Orellana. La razon es, porque el señor del palomar tiene perfecto dominio de las tales palomas, y palominos. Luego el que se las toma, tiene obligacion de restituyrselas, como el que caça en el cercado, o el que pesca en el estanque.

Vigesimaprima conclusion. El que toma las palomas fuera del palomar, dẽtro del espacio de vna legua, peca: pero no esta obligado a restituyr, sino es que haga grande estrago en las palomas. Esta cõclusion enseñan todos los Doctores citados, particularmente Orellana. La primera parte se prueua, porque el tal haze cõtra vna ley de Henrico III. Rey de Castilla, la qual manda esto, y despues la confirmo Carlos V. Luego es pecado. Pero no es pecado mortal, sino es que esto se haga muy ordinariamente, y con grã detrimento del señor del palomar. La segunda parte es contra el Maestro Soto, y Couarruuias en los lugares citados: los quales dizen, que los tales quiças estan obligados a restituyr. La razon es, porque aquella ley solamente prohibe que no se haga. Luego della no se colige, que aya obligacion de restituyr. Esto se cõfirma, porque el que caça los conejos de vn mõte cercado fuera del mismo cerco, no tiene obligaciõ de restituyr. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque es la misma razon.

Vigesimasecunda conclusion. Los que caçan, o pescan en los lugares comunes de otro pueblo cercano al suyo, no estan obligados a restituyr lo que cogen de alli, si los del otro pueblo hazen lo mismo en los lugares comunes de su pueblo. Otra conclusion semejante pusimos de los que cortan leña. Esta tienen comunmente los Doctores, y muy particularmente Manuel Rodriguez. La razon es, porque entonces se recompensa lo vno con lo otro. Luego no queda obligacion de restituyr.

Manu. Rod. in Sũ. tom. 1. cap. 17. conclus. 2.

Vigesimatercia conclusion. Si algun señor con buena fè remite los tributos, que le deuẽ sus vassallos, para que el solo tẽga derecho de caçar, en el tal caso los tales estã obligados a restituyr toda la caça que mataren dẽtro, y fuera de sus heredades, si se hizo el concierto libremente. Esto enseñan comunmente los Doctores, particularmente Manuel Rodriguez en el lugar citado, cõclusione quinta. La razon es, porque en el tal caso de justicia estan obligados a no caçar, y esto por fuerça, y virtud de tal contrato. Luego si caçan, tienen obligacion de restituyr. Lo mismo se ha de dezir, si hiziessen otro semejante concierto de no pescar, o cortar leña. Aduiertase, que queda dicho en la conclusion, si el concierto se hizo libremente, porque no se auiendo hecho libremente, no tendria fuerça. Y no sera hecho cõ libertad, haziẽdolo por ruegos del dicho señor. Porque los ruegos de los señores comunmente son fuerça. Por lo qual el Theologo, y el Confessor deue aduertir grandemente esto.

Vigesimaquarta conclusion. Los que caçan, ò pescã las fieras de los mõtes, y los pescados de los estanques, que tienen alguna clausura, aũque no tan estrecha, que les impida salir destos lugares, quando les diere gana, no estan obligados por via de hurto a alguna restituciõ. Lo mismo

S se ha de

se ha de dezir de los que impiden, que no vayan a estos lugares, o con algun arte los sacan de ellos. Esto tiene Couarruuias, y Cordoua, y Manuel Rodriguez. La razon es, porque en el tal caso no estan perfectamente apropriados estos animales. Aduiertase, que si en el tiempo que el señor de los tales lugares fuere a caçar, o pescar alguno diere traça, con que la caça, o pesca se vaya a otra parte, o la destruyere, estara obligado por via de restitucion a hazer alguna recompensa al señor, no por entero, sino conforme al buen juyzio del varon prudente, considerando que no lo posseya actualmente, sino tan solamente en potencia. Esto enseña el Maestro Fray Luys Lopez, y el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado,

Couarru. in reg. pec at. 2 p § 8. Cord. de casi. q 119. Manu. Rod. loc cit conclus. 4.

F. Luys Lo. in instruc. cōscient. 1. p. c. 148.

La razon es, porque el tal quita al señor el derecho de justicia que tenia, y lo que tenia en potencia. Luego ay obligacion de restituyr conforme a lo dicho.

Vigesimaquinta conclusion. Peca mortalmente aquel que mata, o hiere grauemēte al animal domestico, que halla en sus heredades haziendole daño. Esto enseña Nauarro, y Manuel Rodriguez en el lugar citado conclusion sexta. La razon es, porque solamente tiene licencia para hazerle huyr, o para encerrarle, hasta que el señor amonestado del daño lo satisfaga. Esto se entiende, saluo si el priuilegio, o estatuto, o costumbre no ordenare otra cosa. Aduiertase, que si de la herida del animal le sucediere algun daño al señor, obligacion tiene de restituyrsele.

Nauarro. in Man. c. 17. num. 120.

Vigesimasexta conclusion. La fiera, o el pescado, que està cogido en el laço, o red de alguno, o el animal que ya va herido de los perros de algun caçador que le sigue, segun derecho es del que primero le cogiere. Esto enseña Couarruuias, y otros Doctores.

Couarr. ubi sup. n. 13.

La razon es, porque los tales animales de su naturaleza son comunes. Luego de derecho son del primero que los coge. Pero aduiertase, que por la costumbre estos animales son de aquellos que los hieren, o enlazan con sus redes. Lo qual tiene fundamēto, en el mismo derecho. Y esto se deue guardar, como lo dize Cordoua, y el Espejo de la consciencia en las partes donde se vsa.

Spec. cōsciē. lib. 1. c. 7.

La razon es, porque en hiriendo, o enlazando estos animales, es muy facil el cogerlos, y es como si ya estuuieran cogidos. Luego la tal costūbre gran fundamento tiene en el derecho.

Vigesimaseptima conclusion. Quādo se pesca, o caça en algun lugar injustamēte prohibido, no ay obligacion de restituyr algo, ni tienen obligacion en consciencia de pagar alguna pena, aū despues de la sentencia del Iuez. Esto enseñan comunmēte los Doctores, particularmēte Manuel Rodriguez en el lugar citado, cōclusione octaua. La razon es, porque estos tales no cometen injusticia alguna: y la sentencia del Iuez es muy injusta. Luego no ay obligacion de cosa alguna.

Vigesimaoctaua conclusion. Lo que el Clerigo gana caçando, o pescando illicitamente, y cō escādalo, no està obligado a restituyrlo. Esto enseña Nauarro, y Manuel Rodriguez en el lugar citado, conclusione nona.

Nauarro in Man. c. 17. num. 124.

La razon es, porque aunque es verdad, que el tal Clerigo peca, por estarle prohibido, pero no peca contra justicia comutatiua. Luego no ay obligacion de restituyr. Aduierte Nauarro con otros Doctores, que esto tiene verdad, antes de la condenacion del Iuez: y no despues de la sentencia que le condena a ello.

Vigesimanona conclusiō. Los Reyes, y Principes pueden aplicar para si los lugares comunes de la Republica, para que ellos solamente puedā caçar en ellos los puercos Monteses, y Venados. Esta conclusion enseñan comunmente los Doctores.

La razon es, porque es justo que a las tales personas para su recreacion se les dè alguna caça particular: la qual sea prohibida a las demas personas comunes. De lo qual se sigue, que quando los Principes hizieren ley conforme a esta conclusion, la tal ley sera justa, y sancta.

Trigesima conclusion. Ningun Grande licitamēte puede prohibir a sus vassallos caçar qual quiera caça, hallandola en sus possessiones, y heredades, como lo hagan con los instrumentos cōcedidos por las leyes destos Reynos. Declaremos esta conclusion. Lo primero, esta conclusiō se entiende, aunque sea caça de puercos Monteses, o Venados. Lo segundo se entiende, no auiēdo pacto en cōtrario del señor con los vassalos, el qual este hecho sin algun genero de fuerça, y miedo. Y ordinariamente se haze con fuerça, y miedo, consintiendo los vassallos a mas no poder, y con graue daño suyo. Esto enseñan Soto, Cordoua, y Nauarro.

Sot. li. 4. de iust. q. 5. ar. 4. Cord. li. de sib. q. 119. Nauarr. in Man. c. 17. num. 124.

La razon es, porque de otra suerte se seguiria grande detrimento a sus vassallos en sus heredades, y tierras. Luego la tal ley no es licita. Porque ha de auer igualdad entre los señores, y los vassallos. Y no auria igualdad, si no fuesse desta manera.

Aduiertase, que quando por justas causas los señores pueden prohibir, y prohiben el caçar a sus vassallos en los lugares comunes, o particulares, estan obligados a pagarles todos los daños que hiziere la caça, o por lo menos tienen obligacion a darles licencia, para que puedan matar la caça con armas no prohibidas, quando la hallā haziendo daño en sus campos, y heredades. Y no les concediendo la tal facultad, estan obligados los señores a restituyr todos los daños.

La difficultad es, si los Reyes, y Grandes, que prohiben a sus vassallos, que no maten las fieras, que andan fuera de sus cotos, donde estan detenidas, hallandolas en sus montes, y sembrados, pecan mortalmente, teniendo proposito de les restituyr el daño.

La razon

Digitized by Google

La razon de dudar es, porque en el tal caso es como si no se les hiziesse daño ninguno, pues tienen proposito de resarcir el daño. Y parece que en el tal caso los dueños de los mótes, y heredades no tienen razon en no ser voluntarios. Luego no es pecado, ni se les haze injuria alguna.

A esta duda se responde, ser pecado mortal de injusticia, si no ay pacto, y cócierto formal, o por lo menos virtual. Esto enseña Nauarro, y otros muchos Doctores modernos. La razon es, porque nunca es licito hurtar, aunq̃ se haga con proposito de restituyr, y esto siépre es injusticia. Luego en nuestro proposito tambien sera pecado mortal de injusticia hazer el tal daño, aũque se haga có proposito de restituyrle. Aduiertase, que en la resolucion digo, si no ay pacto formal, o virtual, porque si lo huuiesse, no seria hurto, porque no seria contra la voluntad del verdadero señor, quando se diesse algun daño.

Nauarro in man. c. 17. num. 125.

A la razon de dudar se responde facilmente, que si no ay pacto formal, o virtual muy razonablemente son inuoluntarios los dueños de las heredades.

Trigesimaprima conclusion. Quando los señores prohiben justamente la caça, no deuen poner penas excessiuas, crueles, y exorbitantes. Esto enseña Couarruuias, y Nauarro en los lugares citados. La razon es, porque es contra la equidad de la ley, que por el quebrantamiento de las tales leyes se pongan penas tan excessiuas. De lo qual se sigue, que no es licito poner pena de muerte, o de cortamiento de algun miẽbro, o de açotes, porque todas estas penas son muy excessiuas. Por lo qual, aunque la ley ponga pena de açotes, no se deue executar, alomenos por la primera vez. Porque todo el rigor de la ley no se ha de guardar, sino contra los que con menosprecio la quebrantan. La pena justa seria pena pecuniaria, y por la segunda vez doblar la pena pecuniaria: y por la tercera añadir algo de pena pecuniaria

Trigesima segunda conclusion. En caso que el señor aya prohibido justamente la caça, si ella ha crecido en tanta manera, q̃ no pueden defender, sin gran trabajo sus heredades, viñas, y panes, porque no es possible defenderse, si no es có grandes gastos, y con ocupaciones de dia, y de noche con manifiesto peligro de su salud, y con las armas a ellos cócedidas, si con todo esto echã a perder los panes, y viñas, no satisfaze el señor con pagar los daños todos, aunque conceda licẽcia a los labradores, para que puedã defender sus heredades, matando las fieras, que hallã en ellas, sino que tambien estan obligados a pagarles el trabajo que pusieron en defender sus heredades considerandolo todo. Lo qual se ha de dexar al aluedrio de los varones sabios, y discretos. Esto enseñan comunmente los Doctores.

La razon es clara, porque en todo esto dieron daño. Luego todo este daño deuen restituyr.

Aduiertase, que esta restitucion destos daños, se haze con gran difficultad, por la malicia de los ministros, ni se han de absoluer los tales señores, si no cercenan la tal caça; de suerte, que quede menos. Y tambien, porque no es razó, que obliguen a sus vasallos a que guardẽ sus heredades, con tanta difficultad, y peligro de su salud.

Trigesimatercia conclusion. La caça esta prohibida a los Clerigos; de suerte, que es pecado el caçar. Esto enseñan comunmente los Doctores, particularmente Diego Perez, y Menochio. Prueuase del Derecho, en el qual se manda ansi, y lo mismo se manda en el Concilio Tridentino.

Dieg. Perez l. 2. titu. 12. & in l. 1. ordi. Versu habemus eam. Menoc. li. 2. de arb. centuria. 5. casu. 413. cap. Episc. 34. d. Con. Trident. sess. 24. c. 11. de reformi.

La razon desta prohibicion es, porque no es cosa decente, que los Clerigos que estan dedicados al culto diuino sean caçadores, porque se distrahen grandemente.

La difficultad es, si sera pecado mortal el caçar. La razon de dudar es, porque hazen contra la prohibicion de la Iglesia.

A esta duda digo lo primero, que quando la caça se haze con estruendo, y ruydo, y vozeria, como quando se caça con halcones, y se caçan liebres, entonces esta prohibida la caça a los Clerigos. Porque entonces es grande el alboroto. Y desta manera se han de entender las tales prohibiciones. Porque si la caça no se hiziesse desta manera, no esta prohibida a los Clerigos: Como si caçassen con vn perdigon, o con otra cosa semejante.

Digo lo segundo, que aun entonces, no es pecado mortal, sino pecado venial. La razó es, porque no es graue materia.

Digo lo tercero, que si huuiesse escãdalo, por razon del escandalo podria ser pecado mortal. El exemplo es en vnos Clerigos, que ay muy caçadores, y que tienen muchos perros, y açores, y que no entienden en otra cosa. Esto enseña Pedro de Nauarra. La razon es, porque el escandalo de su naturaleza es pecado mortal.

Nauar. lib. 3 de rest. c. 1. num. 280.

A la razon de dudar se responde facilmente, que las tales prohibiciones no son en materia graue, y assi el passarlas no es pecado mortal.

Trigesimaquarta conclusion. Illicito es, que el Obispo cace por si mismo, y con sus propias manos. Esta conclusion tienen todos los Doctores, y se conuence de la passada. Porque el Obispo es Clerigo, como los demas Clerigos, y ansi le esta prohibido lo que a ellos. Aduiertase, que no le esta prohibido el ver caçar, por su salud, y contento, y por su recreacion. Lo mismo se ha de dezir de los demas Clerigos. Esto enseña Salzedo concordando algunos Canones, que parecen contrarios. Tambien dize, que no esta prohibido al Obispo, ni a los Clerigos el pescar, porque el pescar no es cosa tan indecente.

Sal. in practica, crimi. c. 67. p. 113.

Trigesimaquinta conclusion. Prohibido esta a los Clerigos, y a los Obispos caçar, y pescar en los tiempos prohibidos, o con redes, o con otros

Digitized by Google

otros instrumentos prohibidos. De suerte que las leyes justas, que hazen los Principes, o Iuezes seculares de que no se cace en ciertos tiempos, y con ciertos instrumentos, obligan a los Ecclesiasticos. Esto enseña Soto, y Nauarro. La razon es, porque las tales leyes son justas, y sanctas, y que se ordenan al bien comun de la Republica. Y los tales Ecclesiasticos son partes de la misma Republica. Luego tiene obligacion de guardar las tales leyes.

Sot. li. 4. de iust. 6. art. 4. Nauarro. in Manu. c. 17 num. 120.

La difficultad es, si el Iuez seglar podra multar a los dichos Ecclesiasticos con las penas ordenadas por las dichas leyes. La razon de dudar es, porque a los Iuezes seglares pertenece el hazer, que se guarden las leyes, que miran el bien comun. Luego el Iuez seglar podra muy bien penar con la pena de la ley a los que no guardan las tales leyes.

La misma difficultad es de los Ecclesiasticos, que passan la prematica del trigo. En esta difficultad algunos Doctores han querido dezir, que el Iuez seglar puede muy bien executar en los Ecclesiasticos la dicha pena.

A esta difficultad digo lo primero, que los Iuezes seglares no pueden castigar con la pena de la ley a los Ecclesiasticos transgressores, sino que los ha de condemnar su Iuez Ecclesiastico, conforme al derecho Ecclesiastico. Esto enseña Gregorio Lopez, y comunmente los Doctores. La razon es, porque en realidad de verdad, los Ecclesiasticos no son subditos del Iuez seglar. Luego no puede pronunciar sentencia contra ellos. Porque la sentencia tiene fuerça acerca de los subditos tan solamente, porque requiere jurisdicion.

Greg. Lopez in l. 57. titu. 5. par. 1. Ver. por tres años.

Digo lo segundo, que si la justicia secular hallare a los Clerigos caçando, o pescando en los tiempos, y lugares prohibidos, o con instrumentos prohibidos, les puede tomar la caça, y la pesca, y los instrumentos, sin que incurra en alguna censura Ecclesiastica. Esto enseña Couarruuias, y Salzedo.

Couarru. in pract. quaest. q. 33. in fine. Sal. vbi sup. p. 214.

La razon es, porque en el tal caso el Iuez secular tan solamente les quita el daño, que estan haziendo al bien comun. Luego es le licito, y no incurre por esto censura alguna.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo que se dize en el primer dicho.

Vltima cõclusion. No es licito a los Monges, y Frayles, aun por causa de recreacion caçar, aun que sea en sus proprios montes. Esto se entiende de la caça que se haze con alboroto, y con estruendo. Esta conclusion enseña Diego Perez, y Manuel Rodriguez. Prueuase lo primero de la ley, que trae Diego Perez, la qual lo determina ansi. Lo segundo se prueua, porque es escandalo, que los Religiosos que professan tanta sanctidad, cacen con semejante ruydo, y estruendo.

Perez. l. 1. tit. 22. lib. 2. ordi. Manu. Rod. in Sũ c. 56. conclusio. 4. tom. 1.

***

Capit. X. En el qual se declara, quando vno está obligado a restituyr lo que no tomò.

DESTA materia trata Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, y todos los que escriuen sobre el. *D. Tho. 2. 2. q. 62. art. 4.*

PRIMERA conclusion. Quando vno da daño a otro, en lo que posseya actualmente, està obligado a restituyrle enteramente todo el daño. El exemplo es, si vno quemò la casa de otro. Este tal tiene obligacion de restituyr enteramente todo el daño que dio al dueño. De suerte, que en el tal caso no se ha de tener atencion a que no se le siguio prouecho a el, sino al daño que hizo. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, y todos los que escriuen sobre el. La razon es clara, porque en el tal caso le quita al dueño lo que era suyo. Luego obligacion tiene de restituyr enteramente todo el daño que hizo.

Segunda conclusion. Si dio daño, impidiendo alguna cosa a la qual tenia alguna manera de derecho de justicia, y esta como en camino, para alcançarla, no esta obligado a restituyr enteramente, è igualmente aquella cosa, sino alguna parte conforme a la calidad, y condicion de los negocios de las personas. Lo qual se ha de dexar al aluedrio del hombre sabio, y discreto. Esta enseña el Angelico Doctor, y todos sus Discipulos en el lugar citado. La razon es clara, porque en el tal caso no se da enteramente daño en toda aquella cosa, pues no la possee enteramẽte. Luego no ha de ser la restitucion entera.

La difficultad es, si està vno obligado a restituyr todo lo que vale vna cosa en potencia, teniendo atẽciõ a la calidad de los negocios, y de las personas. En esta difficultad se ha de ver el Maestro Soto. El qual dize, que si el daño fue a caso, y no de proposito, pretẽdiẽdo hazer injuria al señor que repugnaua el tal daño, entõces no se ha de restituyr todo el daño enteramente. Pero si el daño fue de proposito, y con injuria repugnando lo el señor, entonces se ha de hazer la restitucion enteramente, y de todo el daño.

Sot. li. 4. de iust. q. 6. ar. 5. ad. 1. & lib. 6. q. 2. art. 5.

Digo lo primero, que si vno sin culpa suya causa daño a otro, no tiene obligacion de restituyr cosa alguna El exemplo es en vn hõbre, q̃ quemò la casa de otro, sin tener culpa alguna, por que tuuo ignorancia inuincible, o porque la negligencia fue inculpable. Esto enseñan todos los Discipulos de Sãcto Thomas en el lugar citado. Particularmente Peña, Medina, Orellana, y Aragon, y otros que escriuen sobre Sancto Thomas. Prueuase lo primero del Derecho. En el qual se determina, que si por culpa de alguno se da daño, en el tal caso ay obligacion de restituyr el tal daño. De suerte, que conforme al derecho, para que aya obligacion de restituyr algũ daño, es

c. fin. de iniur.

es necessario que aya culpa. Y en el tal caso no ay culpa ninguna. Luego no ay obligacion de restitucion. Lo segundo se prueua, porque en el tal caso no corre ninguno de los titulos de restitucion. Porque no esta obligado por tener la cosa en su poder, porque en realidad de verdad no la tiene, ni esta obligado por la injusta acepciõ, porque no huuo culpa, ni pecado. Luego no tiene obligacion de restituyr.

Digo lo segundo, que quando vno da daño a otro voluntariamente, pero indirectamente, està obligado a restituyr este daño que dio. Pero en lo que toca al rigor de la restitucion, se han de auer con el benignamente en este sentido, que le han de obligar a restituyr tan solamẽte el precio que valia la tal cosa entonces si se vendiera. El exemplo es en aquel que por ignorancia vincible, y culpable, y crassa mato vn esclauo, siendo niño, o quemo vna casa de otro, o lo que auia sembrado, en el tal caso tan solamente ay obligacion de restituyr lo que valia la casa si se vendiera entonces. Esto enseña Orellana, y otros Discipulos de Sancto Thomas, que le han seguido. La razon es, porque en el tal caso tan solamente ay obligacion de restitucion, por la injusta obra. Y entre todas las cosas injustas, la que se hazẽ por ignorancia crassa, y vincible, tiene el infimo lugar, como es cosa notoria. Luego en el tal caso tan solamẽte se ha de restituyr el infimo precio, que es lo que vale la cosa, si entonces se vendiera.

Digo lo tercero, quando vno da daño a sabiendas, pretẽdiendo su prouecho, y vtilidad, pero no directamente, ni formalmente hazer daño al proximo, està obligado a restituyr el daño que dio, no solamente teniendo atencion al precio, que entonces vale, sino tambien al tiempo futuro. El exemplo es, si vno a sabiendas mato vn esclauo de otro siẽdo de alguna edad, o pisolo sembrando estando en yerua, pretendiẽdo su vtilidad, y no el daño del otro, en el tal caso ay obligacion de restituyr el daño, teniendo tambien atencion a lo que auia de valer en el tiempo futuro. La razon es, porque este està obligado por razon de la obra injusta que hizo: y la tal obra en este caso es injusta formalmente, y es mas injusta, que quando se hizo por ignorancia, pues se hizo a sabiendas. Luego tiene obligacion a restituyr mas que el otro, y por cõsiguiente deue de restituyr el precio, teniendo atencion a lo que auia de valer en el tiempo futuro. Particularmente, que el señor no queria vender entonces la tal cosa, sin esperar al tiempo venidero. Y por la injuria que le hizo este, no espero lo que auia de valer en el tiempo futuro.

Digo lo quarto, el que directamente, y formalissimamente quiere, y pretende dar daño, y lo da de hecho, tiene obligacion de restituyr cõ sumo rigor, de suerte, que està obligado a restituyr enteramente. El exemplo es en vn tyrano, que de proposito destruye los cãpos, y los abrasa, pretendiendo dar daño a la Republica, y priuarla de sus bienes, y comodos. Esto enseña el mismo Author, y otros muchos que le siguẽ en esta doctrina. La razon es, porque este tal està obligado por razon de la obra injusta que hizo. Y en el tal caso la injusticia es suprema, y tiene su supremo lugar, porque es formalissima. Luego el tal està obligado a restituyr con sumo rigor. Pero para declarar el tercero, y quarto dicho se ha de aduertir, que para apreciar estos daños se han de guardar dos cosas. La primera es, que se tenga atencion a los peligros a que la tal cosa estaua expuesta, y que se saquen los gastos que se auian de hazer en la tal cosa, y desta manera se mire el daño que se da al presente, y que se aprecie la tal cosa al aluedrio del varõ prudẽte. Y este modo es justo teniendo atenciõ a la naturaleza de las cosas. Y este modo se ha de guardar en el caso del tercer dicho, si quiere el que dio el daño, aunque no quiera el que le recibio. La segunda manera es, la que suelen guardar los labradores, quãdo aprecian el trigo, quãdo esta en yerua. Aguardan el tiempo de la siega, y teniendo atencion a lo que se coge en las tierras vezinas, suelen mandar hazer la restitucion. Y este modo es justo, si se conciertan las partes. Por lo qual no es necessario, que se guarde en el caso del tercer dicho. Pero si en el caso del quarto dicho la parte damnificada acepta esta manera de restitucion, aunque no quiera la parte que hizo el daño, se ha de guardar. Porque es razon, que el que pretendio por su malicia hazer tanto daño, estè obligado a restituyr todo lo que valia en esperança. Lo qual muy particularmente tiene verdad, quando el que hizo daño, lo hizo cõ violencia, y no escondidamente, porque entonces es la suma injusticia. De la resolucion desta duda se resueluen otras dudas que puede auer.

La segunda difficultad es del que hurta trigo que vale muy caro, pero auia lo de guardar el señor para otro tiempo en el qual por vẽtura auia de valer menos.

La difficultad es, si el ladron tiene obligacion de restituyr el precio que valia quãdo lo hurto, o el precio que auia de valer en el tiempo, para el qual lo auia de guardar.

Digo lo primero, que si el ladron conuirtio en su vtilidad, y comodo el trigo que hurto al tiempo que valia caro, està obligado a restituyr el trigo al precio excessiuo que valia. El exemplo es, si lo comio, o lo vendio. Esto enseña Orellana, y otros Discipulos de Sancto Thomas, que le siguen. La razon es, porque està obligado a restituyr el precio grande, por razon de la cosa agena, con la qual se hizo mas rico.

Digo lo segundo, que si quemo el trigo, o no lo cõuirtio en su prouecho, o lo guardo hasta el tiempo, en que se auia de vender por menor precio, tan solamente tiene obligacion de resti-

tuyr aquel menor precio. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es, porque en el tal caso al señor del trigo no se le dio daño: sino en aquel precio menor, en el qual lo auia de vẽder. Y por otra parte el ladron no se hizo mas rico de la cosa agena que hurto. Luego tan solamẽte tiene obligacion de restituyr el tal precio. Pero aduiertase, que si por auerle hurtado el trigo, huuiesse dado daño al dueño, porque le fue necessario comprarlo mas caro para su casa, y para sus necessidades, en el tal caso auria obligacion de restituyrle este daño.

La tercera difficultad es. Si vno hurto el dinero a vn Mercader, el qual auia de negociar cõ el, y grangear mas dinero, si ay obligacion de restituyrle el lucro cessante, la ganancia q̃ le cessa. La razon de dudar es, porque el dinero de su naturaleza no es fructifero. Luego en el tal caso tã solamente ay obligacion de restituyr lo que le hurtaron, y no la ganancia que le cesso.

Su.li.4. de iust.q.6.artic.5. ad 2. & libro .6. art.3. En esta difficultad Soto enseña, que tan solamente le han de restituyr lo que se hurto, y no la ganancia que cesso.

Digo lo primero. Que si no cesso la ganancia, por auerle hurtado el dinero, tan solamente està obligado a restituyr lo que hurto. En esto conuienen todos los Theologos. El exemplo es claro, quando tenia otros dineros, con que poder tratar, y negociar, de manera q̃ por el hurto no cesso la negociacion. La razon esta clara, porque en el tal caso el ladron no fue causa de mas daño que de lo que hurto. Luego en el tal caso no ay obligacion de restituyr mas de lo que hurto.

Digo lo segundo. En el caso de la duda tiene obligaciõ de restituyr el lucro cessante cõforme a las leyes del lucro cessante, q̃ põdremos abaxo. Esto enseñan comunmente los Doctores, particularmente Discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Orellana. La razon es, porque es comũ sentencia de los Theologos, que es licito cõcertarse por el lucro cessante. Luego en el tal caso el ladron tiene obligacion de restituyrselo.

A la razon de dudar se responde, que aunq̃ es verdad, que el dinero de su naturaleza no es fructifero: pero con todo esso es instrumento con el qual el negociante puede ganar, y grangear. Por lo qual quitandole el ladron el tal instrumento, le haze daño, y le quita la ganancia: por lo qual tiene obligacion de restituyr el lucro cessante, conforme a las leyes del lucro cessante.

La quarta duda es, de aquel que no paga los diezmos al tiempo que los deue pagar, sino que los escõde, y al tiempo que los auia de pagar los fructos valian mas caros que valdrã despues. La duda es, q̃ obligacion tiene a restituyr, y q̃ tanto ha de restituyr. El exẽplo se puede poner en el trigo. Vn hombre auia de diezmar veynte hanegas de trigo en vn año que valia el trigo a subido precio, que es catorze reales. Entonces escondio el diezmo, y no le pago. Por lo qual tiene obligacion de restituyr el tal diezmo. El año siguiente, o quando quiere restituyr vale el trigo mas barato. Põgo exemplo, a diez reales. La difficultad es, si en el tal caso cumplira con restituyr las veynte hanegas de trigo, aunque valga mas barato al tiempo que quiere restituyr. Tambien esta annexa otra difficultad a esta, que se ha de resoluer juntamente con ella. Y es como al contrario. Quando vale el trigo al tiempo que auia de pagar los diezmos barato, y a diez reales y despues quando quiere restituyr vale caro, y a precio de catorze reales.

La difficultad es, y bien graue, si estara obligado a restituyr enteramente las veynte hanegas, porque parece que agora valẽ mas, que quãdo auia de pagar el diezmo. Luego no parece que tiene obligacion de restituyr enteramente las veynte hanegas, sino tan solamente el valor dellas, quando las dexo de pagar, teniendo obligacion a pagarlas.

En esta difficultad cosa cierta es, y aueriguada, que en este caso la obligacion de restituyr nace, y procede de la injusticia, obra que cometio no pagando los diezmos que este tal estaua obligado a pagar de justicia comutatiua. Esto supuesto, como certissimo.

Digo lo primero, que deste tal que no pago los diezmos pudiendo los pagar, se ha de hablar, y philosophar, como si los huuiera hurtado. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es clara, porque en realidad de verdad se huuo, como si los hurto. Porque moralmẽte hablãdo, lo mismo es, no darle los diezmos, teniendo obligacion de justicia comutatiua a darselos, que hurtarselos.

Digo lo segundo, que en el tal caso si el tal conuirtio en su comodo, y vtilidad el trigo, o ceuada, que auia de dezmar, en el tiempo que valia el trigo, o ceuada en el mas alto precio, està obligado a restituyr el mas alto precio: como deziamos del ladron que hurto el trigo quando valia en el precio mas caro. La razon es, porque el tal en realidad de verdad es ladron. Luego, como el ladron por razon de la cosa agena, en la qual se hizo mas rico, tiene obligacion de restituyr aquel alto precio: ansi tambien lo tẽdra este tal. De suerte, que si lo comiò, o gastò en su casa, o lo vendio por aquel precio grande, tiene obligacion de restituyr, porque se hizo rico de lo que no era suyo.

Digo lo tercero, que si el tal no conuirtio el trigo, o ceuada, que auia de dezmar, en su vtilidad, particular, y prouecho proprio, porque quiça lo quemò, o lo guardò hasta el tiempo que valia a menos precio, y lo auia de guardar para entonces aquel a quien venian los diezmos: en el tal caso no tiene obligacion de restituyr el trigo conforme al precio inferior, en que se auia de vender. La razon es, porque en el tal caso el que auia de pagar los diezmos, no se hizo mas rico

Digitized by Google

rico de la cosa agena, ni dio daño a aquel, cuyos eran los diezmos; sino en aquel precio menor. Luego no tiene obligacion de restituyr sino el tal precio.

Digo lo quarto. Que si el dueño de los diezmos, auia de vender luego el trigo al precio, como valia, quando le auia de pagar los diezmos, en el tal caso la restitucion se ha de hazer cóforme al mayor precio que valia entonces, ora lo aya quemado, o gastado, o conuertido en su pro uecho. La razon es clara, porque en este caso có su obra injusta dio daño al dueño de los diezmos en aquella cantidad enteramente. Luego enteramente se le ha de restituyr.

Digo lo quinto. Que si el dueño de los diezmos por no se los auer pagado a su tiépo, incurrio algú daño, el q̃ los pago tendra obligació de restituyr el tal daño. El exéplo es en vn Cura, el qual si le pagaran sus diezmos tuuiera q̃ comer en su casa; y por no se los pagar tuuo necessidad de comprar trigo, y comprolo có leguas, y todo que le salio a veynte reales. Todo el daño que le vino desta injusticia que le hizierō, tiene obligacion de restituyrlo, el que no pagò los diezmos. Lo mismo es, si el Cura auia de pagar alguna deu la, o alguna pension en trigo: y por no le pagar los diezmos, es necessario comprar el trigo mas caro: de suerte, que se le de aquel daño. La razon es, porque en el tal caso có su injusticia causo todo este daño. Luego tiene obligació de restituyr el daño que se le siguio. De suerte, que entonces ha de restituyr el trigo, o la ceuada a como la compro el Cura, por razó de no le auer pagado los diezmos a su tiempo. Esto es, quanto a lo que toca a lo primero. Agora hemos de dezir de lo que toca a lo segundo.

Digo lo sexto. Si el dueño de los diezmos auia de gastar luego los fructos, y trigo, y ceuada, no tiene obligacion el q̃ no los pagò, a restituyr mas que el precio que valian aquellos fructos, quádo no los pagò, si el q̃ no los pagò los gasto luego, o los abrafo. La razó es, porque en el tal caso no se hizo mas rico de la cosa agena, ni dio mas daño que en aquel precio al dueño de los fructos. Luego no tiene obligacion de restituyr mas, sino basta restituyr el tal precio.

Digo lo septimo. Que si el dueño de los diezmos auia de guardar el trigo, o la ceuada para quando valiesse mas, y para quando moralméte hablando, suele valer mas caro, y lo vendiera ansi, en el tal caso tiene obligació el que no los pago a restituyr el daño que le dio, teniendo atenció a todo, y gastos q̃ se auian de hazer en la conseruacion de los fructos. La razon es, porque este tal con su injusticia causo todo este daño. Luego todo este daño tiene obligacion de restituyr. A otras cosas pertenecientes a esta difficultad, facilmente se respondera de las dichas.

Capit. XI. De la persona à quien se ha de hazer la restitucion.

PRIMERA conclusion. Necessario es hazer la restitucion a aquella persona, a la qual se toma la cosa. Entiendese, quando la persona a quien se tomo, es verdadero señor. Porque el que tomò, y hurtò la cosa del ladron, no se la ha de boluer al ladron, sino al verdadero señor. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, y los q̃ escriuen sobre el, particularmente Medina, Bañes, Orellana, Peña en sus escriptos, y Aragon. Tambien Cayetano, y Syluestro, y Soto. La razon es, porque la restitució es vna obra de justicia, por la qual se buelue vno a poner en la possession de lo que era suyo. Luego la restitucion se ha de hazer al verdadero señor. Esta conclusion, como queda declarada, tiene algunas limitaciones. La primera es en caso de duda. Porque para que se haga la restitucion al verdadero señor, y no al ladron, del qual se tomò, es necessario que conste, que el es verdadero señor, y que el otro es ladron. Si ay duda, ha se de hazer diligencia para saberlo. Y en caso que toda via queda duda si es ladron, se le ha de hazer la restitucion al ladró. Porque en caso de duda mejor es la condicion del que possee. Y en el tal caso possee este, el qual se duda, si es ladron. Confirmase esto del Derecho, en el qual se determina esto. La segunda limitacion es, que se ha de entender, sino es que el que tomo la cosa del ladron, tema algun daño, o detrimento, si la restituye al verdadero señor, y no al ladron. En el tal caso deue la restituyr al ladron, y no esta obligado con tan grande detrimento a restituyrla al verdadero señor. Esto se entiende, si prouable, y prudentemente teme el tal peligro, y daño, porque el ladron se enojara. Y esto tiene particularmente verdad, quando el que tomo la cosa del ladron, no cometio culpa alguna tomandola, porque el ladron se la presto, y no la hurtò. La razon es, porque ninguno està obligado con proprio detrimento, mirar por las cosas agenas, particularmente, quando no cometio culpa alguna tomandola. La tercera limitacion es, que esto se ha de entender de su naturaleza, y regularmente hablando, porque en algun caso puede ser que no se aya de hazer la restitucion al verdadero señor, o a lomenos se pueda hazer a otro, que no sea el verdadero señor. El exemplo es, si vno toma a vn hombre casado alguna cosa, si este tiene vn hijo aprouechado, y que mira por la hazienda de su padre, o vna muger semejante, podra muy bien hazer la restitucion al hijo, ò a la muger. Antes comunmente hablando, se puede hazer la restitucion por vna persona graue, y fiel, de la qual se tiene confiança, que hara la restitucion fielmente, y la dara a su dueño.

D. Tho. 2. 2. q. 62. art. 5. & ibi illi Doctor.
Caiet. 9. restitu. c. 4.
Syl. Ver. restit. 4.
Sot. li. 4. de iust. q. 7. ar tic. 1.

c. in literis de resti. spoliatorum, & in l. bona fides ff. deposito.

La duda es, porque en el Derecho en los lugares citados, se determina expressamente, que si vno despoja a vn ladron, ante todas las cosas lo ha de restituyr en la possessiõ que tenia. Esta ley es justa, y sancta. Luego obliga en consciencia, y da derecho en consciencia.

A estas dudas se responde, que estas leyes en consciencia no dan derecho al ladron. Porque estas son penales hechas en odio del que despoja al ladron, sin guardar el orden del Derecho, y sin acudir al Iuez. Por lo qual las tales leyes, antes de la sentencia del Iuez, no obligan en consciencia a restituyr. Pero si prudentemente se entendiesse que el ladron està mudado, y que tiene voluntad de restituyr lo que hurtò, pecado seria no boluer la cosa al ladron, para que la restituya. Y aunque no se entienda, ni crea que esta mudado, si se puede prouar con testigos el hurto delante del Iuez, de suerte, que le puedan compeler a que restituya, en el tal caso pecado sera no restituyr al ladron. Aduiertase, que en caso que se restituya la cosa al verdadero señor, que le han de aduertir a el, y al ladron de que esta hecha la restituciõ, para que no se restituya la cosa dos vezes.

Segunda conclusion. Todas las vezes que no se sigue daño al deudor, ni detrimẽto alguno de tener la deuda, y se sigue graue detrimento al acreedor, o a otro de pagarle la deuda, pecado sera pagarsela, si el acreedor no aprieta mucho a q̃ le paguen. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado en la solucion del primero, y todos sus Discipulos, particularmente Orellana. La razon es, porque la restitucion se ordena a la vtilidad, y prouecho de aquel a quien se ha de restituyr. Luego, si es para su detrimento, no ay obligacion de hazerle la restitucion, antes sera pecado restituyrse. Lo mismo es, si la restitucion es para daño de tercero, porq̃ en el tal caso el acreedor no tiene derecho para pedir lo que se le deue, siendo en daño de tercero.

Tercera cõclusion. No es pecado pagar la deuda al señor que la pide, aunque de pagarle se le siga graue daño al señor, o a otra tercera, o particular persona: si de detener la deuda se le sigue otro graue daño semejante al mesmo deudor. El exemplo es, si vno pide vna espada que auia depositado en poder de alguno, y pidela para matar a otro, pero amenaza de veras al depositario, que si no se la da le matara a el. En el tal caso no es pecado darle la espada. Esto enseñan los Doctores citados. La ranoz es, porque con tan graue detrimento no tiene obligacion de mirar por el bien ageno, porque mas obligacion tiene a mirar por si Luego no es pecado. Aduiertase, que si se huuiesse de seguir detrimento a la Republica, o a persona publica, estaria obligado a no dar la espada, o la deuda, aunque se le siguiesse detrimento, porque el bien comun se ha de preciar mas que no el particular.

Quarta conclusion. Quando al deudor no se le sigue daño ninguno de detener la deuda, aunque inste, y apriete el acreedor por ella, sera pecado darsela al acreedor, si el mal que se sigue de darle la deuda es corporal del mismo acreedor. Pero si se le sigue daño espiritual, no sera pecado darle lo que pide. Esta conclusion tienen todos los Doctores citados: y tiene dos partes. El exẽplo de la primera parte es, si pidiesse la espada que esta depositada para matarse. El exemplo de la segunda parte es, si pide la deuda para gastarla con mugeres, o para solicitar alguna donzella recogida. La primera parte se prueua, porque la restitucion de pagar la deuda se ordena al bien, y vtilidad del acreedor. Luego si se le sigue detrimento, y daño corporal, no es bien pagarsela. La segunda parte se prueua, porque este tal es verdadero señor de aquella deuda, y el deudor no es guarda, ni tutor del otro. Luego no sera pecado darle su deuda en el tal caso.

La difficultad es. Porque sera pecado pagar la deuda en el tal caso, si se ha de seguir daño corporal al acreedor: y no sera pecado si se le ha de seguir daño espiritual. La razõ de dudar es, porque mayor daño es el espiritual, q̃ el corporal. Luego mayor obligacion ay de procurar euitar el daño espiritual.

A esta duda se responde, que con todo esso tiene verdad nuestra conclusion. La razon es, porque detener la deuda que es cosa temporal, de su naturaleza es medio ordenado para librar el hombre de qualquiera daño temporal, como en el exemplo puesto en la primera parte de la conclusion. Pero el detener la deuda, no es medio ordenado de su naturaleza, para ocurrir a los daños espirituales. El medio sera la correction fraterna. El exemplo es, si vno quisiesse matarse, qualquier particular podria muy bien, aunque por violencia, detenerle, y echarle en prisiones para que no se matasse. Pero si quisiesse yr a fornicar, no puede qualquier particular detenerle por fuerça. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Quinta conclusion. Si al deudor no se le sigue daño ninguno de no pagar la deuda, y el acreedor esta pidiendolo, y siguese daño corporal de otra tercera persona, sera pecado en el tal caso pagarle la deuda. Y si es daño espiritual de la tercera persona particular, regularmente sera tambien pecado pagarle la deuda. El exemplo de la primera parte es, quando el acreedor pide la espada que tiene depositada, y la quiere para herir a vno. El exemplo de la segũda parte es, quando pide los dineros que le deuen para solicitar alguna muger recogida. Esta conclusiõ ansi declarada, tienen los Doctores citados. La primera parte se prueua, porque el pagarle la deuda se ha de ordenar al biẽ del mismo acreedor, y se le ha de pagar, quãdo el tiene derecho. Y en el tal caso no le ordena a biẽ, y vtilidad de

aquel

Digitized by Google

aquel a quien se haze la restitucion, ni tiene derecho para pedir lo que le deuen en tal caso, y para aquel effecto. Y por otra parte sin detrimento suyo puede euitar el mal del proximo. Luego obligado esta a hazerlo. La segunda parte se prueua: porq cada vno tiene obligacion de euitar el mal del proximo, particularmente pudiendo sin detrimento suyo. Luego en el tal caso esta obligado.

La difficultad es, que es la razon, porque no esta obligado a detener la deuda, si se sigue daño espiritual al mismo acreedor, y esta obligado a detenerla, si se sigue daño espiritual a otra tercera persona. La razon de dudar es, porque la misma obligacion ay de procurar euitar el daño espiritual en el acreedor, que en otra tercera persona.

A esta duda se responde, que no es la misma razon. La differencia es: porque el detener la deuda, no es medio efficaz para euitar el daño espiritual del acreedor, y es lo para euitar el daño espiritual de la tercera persona. Declaremos lo con exemplo. Si el acreedor pide el dinero para solicitar vna donzella recogida, el detener la deuda no quita el daño espiritual del acreedor: porque en el coraçon ya ha cometido el tal delicto. Pero el negarle la deuda, con effecto quita el daño espiritual de la donzella, la qual no podra solicitar.

Acerca destas conclusiones ay vna duda, si es contra justicia, o contra charidad, pagar la deuda en estos casos, quando tiene obligacion de no la pagar. Ha se de aduertir, que quando el daño que se sigue de pagar la deuda es tan solamente contra charidad, el pecado tambien sera pecado mortal contra charidad tan solamente. La razon es, porque en el tal caso no ay daño contra justicia. La difficultad es, quando el daño que se sigue es tambien contra justicia: si entonces el pagar la deuda sera tambien contra justicia, de suerte que obligue a restitucion. El exemplo es, si pide la espada depositada, y la pide para matar a otro. La razon de dudar es, porque la persona particular tan solamẽte esta obligada de charidad a defender el proximo. Luego en el tal caso no tiene obligacion, mas que de charidad, y no de justicia.

A esta duda se responde, que en el tal caso el pagarle la deuda, o darle la espada depositada, no solamente es contra charidad, sino tambien contra justicia comutatiua. Esta sentencia tienẽ comunmente los Discipulos de Sancto Thomas en el lugar alegado, particularmente Medina, y Orellana, y Aragon sigue la misma sentencia. Y estos Doctores citan a Cayetano: porque de su doctrina se sigue esto, y el Maestro Soto. Prueuase lo primero de la regla del derecho. Si por tu culpa se dio algun daño, obligacion ay de restituyrle. Y es assi, que el deudor en el caso de nuestra duda, si paga la deuda da ayuda al que quiere hazer la injuria, como es cosa manifiesta: porque le da los instrumentos, con que ha de hazer el tal daño. Luego tiene obligacion a restituyr, y peca contra justicia. Lo segundo se prueua: porque el que diesse vna espada a vn furioso, con la qual auia de matar a otro, pecaria contra justicia comutatiua. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque el dar la espada a vn hombre airado, es lo mismo que darla a vn furioso. Esto se confirma: porque en el foro exterior al tal deudor en el tal caso por justa sentencia no fundada en falsa presumpcion, le condenarian a restitucion de los daños. Luego señal es, que peco contra justicia comutatiua.

Aragon. de ... & iure ... 47. c. 2. ... 2. 2. q. ... art. 2. ... 2. ad. 4. ... 10. art. ... Soto de ... & iure ... q. 7. ...

Desta resolucion se sigue, que en el tal caso esta obligado a restituyr todos los daños, que se siguen de auer pagado la deuda. Porque el pecado contra justicia comutatiua obliga a restitucion.

A la razon de dudar se responde, que en el tal caso no solamente no defiende, pudiendo sin detrimento suyo, sino offende en alguna manera: porque dio los instrumentos, con que se hizo daño al tercero.

Sexta conclusion. Estando en solo derecho natural, y diuino, lo que se gana con obras malas, y que son pecados no ay obligacion de restituyrlo: antes es de aquel que recibe la ganancia. El exemplo es en lo que se da a vno por matar a otro, o por herirle, o porque da vna sentenciá injusta, o porque vote mal, y contra justicia. Esta conclusion enseñan todos los Discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, acerca de la solucion del segundo argumento. Particularmẽ Cayetano, Soto en el lugar citado, Bañes, Orellana Medina, Peña. La razon es, porque aunq̃ estas obras sean pecado: pero ninguno esta obligado a hazerlas de balde, y son estimables, y dignas de precio. Luego estando en derecho natural, bien se puede quedar con el precio. Confirmase: porque estando en derecho natural, cierto es que el espadero, que haze la espada para matar a otro, no esta obligado a restituyr el precio, que lleuo por hazer la espada: y el soldado conduzido para la guerra injusta, no esta obligado a restituyr el precio que lleuo: y el que vende el veneno para matar a otro, no tiene obligaciõ de restituyr el precio que lleuo por el tal veneno. Luego lo mismo sera en nuestro caso: porque es la misma razõ. Esta conclusion es certissima, aunque es contra algunos Doctores, que enseñan lo contrario, como es Cayetano, Syluestro, Adriano, Soto, Medina. Todos estos Authores conuienẽ en que ay obligacion de restituyr, aunque se differencian quanto a la persona, a quien se ha de hazer la restitucion. Porque vnos dizen, que se ha de hazer a aquel que dio dinero, y otros que a los pobres. Pero lo cierto es, que estando en derecho natural, no ay obligacion de restitucion.

Caye. verbo restit. c. 4. Sol. 4. de iust. q. 7. a. 1. & resti. 4. §. 1. Adria. in 4. in ma. de resti. Sot. 4. de iust. q. 7. a. 1. Medin. codic. de restit. tractat. de Reb. rest. q. 2. dub. 2. Coua. relect. regula pec. §. 2. n. 7. Naua. in manu. c. 17. num. 33. Ange. verbo restit. 1. l. iuris gentium. ff. de pactis. & l. generalit. l. plagij ff. de Ver. oblig. & c. non sane. 14. q. 5. & l. si obturpem ff. de condictio. ob turpem causam, & l. 2. codice eo de tit. & regula in pari delicto de reg. iur. in 6 & l. 53. titulo 14. partita 5. Leg. multa codice de modo multãdi.

Septima conclusion. Estando en derecho positiuo, certissima cosa es, que no se da lugar al que dio el dinero para hazer algun maleficio, para que lo pida en el foro exterior. De suerte, que si vno dio a vn Iuez mil ducados, por vna sentencia injusta, o a otro, porque matasse a vn hombre, este tal en el foro exterior no puede pidir que le bueluan el dinero: y el Iuez que le oye en el foro exterior peca mortalmente. En esta conclusion conuienen comunmente los Discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y muy particularmente Orellana. De lo qual se ha de ver Couarruuias, y Nauarro y la Suma Angelica. Esta conclusion se ha declarar por vn exemplo. En derecho esta mandado, que el que engaño en compra, o venta, de suerte que el que engaño no llego a la mitad del justo precio, no se de action a la parte engañada, y lesa. De suerte que el Iuez pecaria mortalmente oyendola sobre este negocio. Dessa manera pecaria mortalmente el Iuez, que oyesse en el foro exterior al que dio precio a vn tercero para hazer semejantes obras injustas. Prueuase esta conclusion, porque assi esta determinado en el Derecho. La razõ fue, en pena del pecado y delicto que hizo en dar precio, y dinero por semejante obra.

Octaua conclusion. En el Derecho está mandado, que el dinero y precio que se da por hazer algunas obras malas, de las quales se sigue agrauio a algun tercero, se aplica al fisco. Esto enseñan muchos Doctores, y muy particularmente Manuel Rodriguez en la suma tomo. 2. cap. 41. concl. 1. Prueuase del Derecho, en el qual se determina esto. La razon es, porque no pudiendo lleuar este delinquente el precio, su codicia no los combidara a hazer semejantes injusticias, y agrauios a sus proximos.

Acerca destas leyes y derechos traydos en estas dos conclusiones, es la difficultad, si los tales q̃ lleuaron el precio, estaran obligados a hazer la tal restitucion del precio al fisco, o a el que lo dio, o a otra persona, antes de la sentencia del Iuez. Dixe antes de la sentencia del Iuez. Porque despues de la sentencia del Iuez, justa cosa es que se deue aplicar al fisco, y a el se ha de hazer la restitucion.

En esta difficultad algunos Doctores enseñã, q̃ antes dela sẽtẽcia del Iuez ay obligaciõ de restituyr el tal precio. Esto enseña Manuel Rodriguez enel lugar citado, y trae por su sentencia a Soto enel lugar citado, y a Cordoua, y a Medina. Y esto mismo tienẽ los Doctores arriba citados. *Cord. lib. 1. quaest. q. 12. Medin. en la summa folio 1091.*

La razon desta sentencia es, porq̃ las leyes hazen inhabiles a los tales delinquentes, para poder recibir el dicho precio. Luego tienẽ obligacion de restituyrlo antes de la sẽtẽcia del Iuez. Porque quando la ley haze vno inhabil, y incapaz para alguna cosa, no puede ser señor della en consciencia. Verdad es, que el Padre Fray Manuel Rodriguez enseña, que ay obligaciõ de restituyrlo al fisco, antes dela sentencia del Iuez. Los demas dizen, que al que lo dio, o a los pobres. Esta sentencia es prouable, quãto a lo que dize, que se ha de restituyr el precio al que lo dio, antes de la sentencia del Iuez.

A esta duda se responde, ser mas prouable, q̃ enel tal caso no ay obligaciõ de restituyr el precio antes de la sentencia del Iuez. Esta sentencia tienen comunmente los Discipulos de Sancto Thomas, y muy particularmente Orellana. La razon es, porque estãdo en derecho natural, las tales obras son dignas de precio, como es cosa notoria, y el derecho positiuo en los lugares citados, nõ haze inhabil, ni incapaz para recibir el tal precio, como consta de las dichas leyes, y derechos. Luego estando en cõsciẽcia, antes de la sentencia del Iuez, no ay obligaciõ de restituyr el tal precio. Por lo qual los Confessores no deuen apretar los tales a que restituyã el precio antes de la sentencia del Iuez, ni los han de dexar de absoluer: porque no lo restituyen, como lo aduierte Fray Luys Lopez. Toda via queda difficultad, si los tales antes que pongan en execucion lo que les han mandado hazer, estaran obligados a restituyr en consciencia, el precio que recibieron por las tales obras injustas. *F. Luys Lop. pro. instr. consc. 1. p. c. 166.*

A esta duda se responde, que estos tales estan obligados en consciencia a rescindir, y deshazer el tal contrato, y restituyr el dicho precio a los que se lo han dado. Esto enseña Cordoua enel lugar citado, y Nauarro. La razon es, porque se obligan a hazer la injusticia, qual es dar vna sentencia iniqua, o matar vn hombre. Luego obligaciõ tienen a deshazer el contrato, y restituyr el precio. Pero despues de hecho el mal hecho, lo mas prouable es, que no ay obligacion de restitucion en consciencia, antes de la sentencia del Iuez. La contraria sentencia tiene prouabilidad diziendo, que se ha de hazer restitucion al que dio el precio. Delo qual se ha de ver Enriquez. De lo qual se sigue, que el espadero, o cuchillero, q̃ hizo la espada, o cuchillo para matar a otro no tiene obligacion en consciencia, antes de la sentencia del Iuez, de restituyr el precio. Esta es la mas prouable sentencia. Siguese lo segundo, q̃ el voto que recibio precio, por votar injustamente, no tiene obligacion en consciencia de restituyr el precio, antes de la sentencia del Iuez. Porque la tal obra es digna de precio, y por otra parte no esta inhabil, ni incapaz para recibir el dicho precio. Luego antes de la sentencia del Iuez no tendra obligacion en consciencia de restituyr el precio. Toda via queda difficultad, y muy graue, quando el precio es excessiuo, si en el tal caso ay obligacion de restitucion. Parece que no: porque hasta agora siempre vamos diziendo, que no ay obligacion de restitucion. *Nauar. in Man. c. 17. num. 30. c. 34.* *Enri. in sum. to. 1. li. 7. in indul. c. 16. num. 4.*

A esta duda se ha de responder, que quando el precio fuesse excessiuo, teniendo atencion a las circunstancias de la obra, auria obligacion de restituyr

Digitized by Google

restituyr el excesso del precio, y antes de la sentencia del Iuez, se auia de restituyr al que dio el precio. La razon es, porque quanto el excesso del precio peca cõtra justicia comutatiua. Luego tiene obligacion de restituyr el excesso del precio. Hasta agora tan solamẽte deziamos, que no auia obligaciõ de restituyr el precio, y entendia se del precio justo y razonable. Pero agora se determina que lo que fuere excessiuo se ha de restituyr. Para ver quando es excessiuo se ha de tener atencion a las circũstancias, y peligros de la obra. El matar a vn hombre tiene muchas circunstancias: por las quales se requiere mayor precio. El dar vna sentencia injusta, tambien tiene sus circunstancias. El votar en vna Cathedra injustamẽte, no es negocio digno de tanto precio. Por lo qual auiendo excesso en esto ay obligacion de restituyr el tal excesso. Quanto a esto dixo muy bien Couarruuias, que quãdo la obra, o injusticia que se haze, no es digna de precio, ay obligacion de restituyr. Lo qual se ha de entender quãdo mirando todas las circunstancias, la tal obra no es digna de precio alguno: y si es digna de precio: pero de tanto ay obligacion de restituyr el excesso. Clara cosa es, que lleuar cien ducados, o cinquenta, o cosa semejante, por votar injustamẽte en vna Cathedra, que es excessiuo precio: porque la tal obra no tiene tantas circunstancias, que merezca tanto precio, y ansi tiene obligacion a restituyr.

La segunda difficultad es, quando se da precio a vno, porque no haga vna obra injusta, si el que recibe tendra obligacion en consciencia de restituyr el precio antes de la sentẽcia del Iuez. El exemplo es, si le dan dinero a vno porque no mate a vn hombre, o a vn Iuez: porque no pronũcie sentẽcia injusta, o a vn estudiante, porque no vote injustamente. La razon de dudar es, porque no esta obligado a restituyr el que lleua precio por las obras injustas, como queda determinado. Luego tampoco en este caso aura obligacion de restituyr. Porque parece la misma razõ. Confirmase: porque aunque es verdad, que el por precepto diuino estaua obligado a no hazer estas obras: pero el ya estaua determinado contra el precepto diuino de hazerlas, y cessa de hazerlas por el precio, que este le da. Luego tiene obligacion de restituyr el precio.

En esta difficultad algunos Doctores tienen, que no tiene obligacion de restituyr. Esta sentencia tiene Soto y Nauarro.

Soto. 4. de iust q. 7. ar. 1. ad 2. Nauarro. in Man. c. 17. num. 17.

Digo lo primero, que en el caso de nuestra duda en el foro exterior, se dara action a boluer a pedir el precio, si el pecado del que le aparto con dinero, es contra justicia: pero no, si es contra las demas virtudes. Esto tiene Soto, y Nauarro. La primera parte se prueua del derecho: en el qual le determina esto. Ponense los exẽplos en estas leyes, quando el pecado es contra justicia, y siendo estas leyes penales, y odiosas.

Leg. 1. ff. de cond. ob turpẽ causã §. l. 2. & 4. & vlti. & c. non sane 14. q. 5.

Digo lo segundo. Todas las vezes, que vno recibe precio por lo que estaua obligado a hazer de justicia en ordẽ a aquel que da el precio, esta obligado a restituyrselo antes de la sentencia del Iuez. Como si huuiesse de dar vna sentẽcia justa en mi fauor, y me lleuasse precio por darla, tendria obligacion de restituyrmelo en consciencia, antes de la sentencia del Iuez. Lo mismo es, si vno me lleuasse a mi precio, porque no me mate, o si me lleuasse precio, por votar por mi, teniendo yo justicia. Esta es comun sentencia de todos los Theologos, y Iuristas en los lugares citados, y particularmente la tiene Adriano, Syluestro, Medina y Cayetano. La razon es, porque en el tal caso es inuolũtario: porque le hazen injusticia. Luego no passa el dominio, y por consiguiente ay obligacion de restituyrle el precio. Esto se cõfirma, porque el que lleua vsuras tiene obligaciõ de restituyrlas, porque llaua precio por lo que el tiene obligacion de hazer de justicia, sin precio ninguno. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

Adria. q. de rest. in 4. Syluest. Ver. rest. 4. §. 1. Med. cod. de restit. tra. de rebus rest. q. 25. Ca. in Sũ. V. rest. c. 4.

Digo lo tercero, que es bien prouable, que el que recibe precio porq̃ no haga vn pecado contra justicia, en injuria y agrauio de otra tercera persona, esta obligado a restituyr el precio recebido antes de la sentencia del Iuez. El exẽplo es, quando yo doy precio a vno, porq̃ no mate a otro tercero. Y lo mismo es de la sentencia, y del votar. Esto enseñan los Doctores citados, por el dicho passado. La razon es, porq̃ este tal recibe precio por lo que el estaua obligado a hazer de justicia. Luego tiene obligacion de restituyrlo. Confirmase, particularmente en el Iuez, porque el tal esta assalariado de la Republica, para dar la justa sentencia. Luego si recibe precio por dar la justa sentencia, tiene obligacion de restituyrle. Porq̃ recibe dos precios. Y esto se conuence, aunque lo reciba de otro tercero.

Digo lo quarto, que en el caso del tercer dicho es prouable sentẽcia que ay obligacion de restituyr el precio. Esto enseña el Maestro Soto. La razon es, porq̃ en el tal caso no estaua obligado de justicia en ordẽ a aquel q̃ le dio el precio, sino en orden al otro, si lo haze en gracia de aquel, que le dio el precio: bien lo podra recebir del y no tendra obligacion de restituyrle el precio, antes de la sentencia del Iuez. De suerte, q̃ conforme a esto ay gran differencia quando se recibe precio del mismo, o del otro tercero. Quando se recibe del mismo, es llano, que se le ha de restituyr el precio: porque en orden a el auia obligacion de justicia de hazer aquellas obras, o de no las hazer, y ansi lleuarle precio por esto es injusticia. Pero si se lleua el precio a otro tercero, no siendo muy excessiuo el precio, no es injusticia: porque no estaua obligado a hazerlo, o no lo hazer en orden al tercero, y ansi no ay obligaciõ de restituyr el precio. Esta sentencia tiene el Maestro Orellana, como mas

proua-

Digitized by Google

prouable. Pero a mi mas prouable me parece lo contrario. Particularmente hablando del Iuez, y lo mismo es de los demas. Porque ya el Iuez ha recebido precio de la Republica para todas las sentencias justas, que ha de dar. Luego de quien quiera que recibe el precio, tiene obligacion de restituyrlo.

Digo lo quinto, que quando vno le dan precio, porque no haga vn pecado, que no es cõtra justicia, sino contra charidad, o contra otra virtud, es muy prouable, q̃ no tiene obligacion de restituyr el tal precio. Como si a vno le diessen dinero, porq̃ no cometiesse vna fornicaciõ, o vn sacrilegio. Esto enseña Orellana y otros Doctores. La razon es, porq̃ el tal no esta obligado de justicia a hazer aquella obra, o a cessar della. Luego si lleua precio, no tiene obligacion de restituyrle. Confirmase, porq̃ si vn medico estuuiesse obligado de charidad a curar vn enfermo, y lleuasse precio por curarle, no estaria obligado a restitucion. Y lo mismo es de vn abogado, si estuuiesse obligado de charidad a ayudarle, y le lleuasse dinero, no estaria obligado a restituyr. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Particularmente los Iuezes, q̃ reciben precio estan obligados a restituyrlo, como lo diremos abaxo, aunque lo reciban de qualquiera. Porque las leyes del Reyno los hazen inhabiles, para recebirle. Pero agora no tratamos de lo que pertenece al derecho del Reyno de España, que desto dira se abaxo. A la razon de dudar con su confirmacion se responde facilmente de lo dicho.

Lib. 2. ordinationum regaliũ tit. de los de consejo rea. &c.

Nona conclusion. Todas las mugeres deshonestas en precio de su cuerpo, y del vso del, pueden recebir precio, y detenerle. De suerte, que no estan obligadas a restituyrle. Esta conclusiõ es contra algunos Iuristas, y contra Medina, y contra otros Authores. Pero nuestra conclusiõ es certissima, hablãdo vniuersalmente de todas las mugeres, aunque sean casadas, y la tienen comunmente todos los Theologos, particularmẽte Discipulos de Sancto Thomas, en el articulo citado. Prueuase quanto a lo que toca a las mugeres publicas, del vso comun de todas las naciones. Lo segundo se prueua: porque si la muger consiente con vn hõbre en la obra torpe, cõ esta ley y condicion, que se ha de casar con ella, tiene obligacion de justicia el varon de casarse cõ ella: y esto en precio de su cuerpo. Luego mucho mejor podra lleuar otro precio mas vil. Lo que esta dicho de las mugeres, q̃ pueden lleuar precio de los hombres, se ha de dezir de los hõbres, q̃ puedẽ lleuar precio por el vso de su cuerpo, y no tienen obligacion de restituyrle: porq̃ es la misma rezõ. Pero aduiertase: que la ganancia, que lleua la muger casada se ha de poner en la comun haziẽda del marido, y de la muger, y se ha de gastar conforme a la volũtad del marido, por ser el la cabeça de la casa, y por tener el la administraciõ. Y despues de la muerte del vno dellos viene la mitad al marido, conforme a las leyes del Reyno. Porque pertenece a los bienes ganänciales. Pero esto ha se de hazer con mucha prudencia, y discrecion, de suerte que no lo venga a entender el marido, por el peligro, que puede auer. Y quando fuesse graue la cantidad de lo que recibio en precio de su cuerpo, se auia de mirar mucho, como se haze. Porque en el tal caso podria caer el marido en que aquella hazienda la ha genado la muger por malas obras. Si en algun caso no esta obligado vno a restituyr la hazienda con peligro de su fama, no sera mucho, que en el tal caso la tal muger se escuse por algun tiempo de poner el tal precio en el comun thesoro, auiẽdo peligro de infamarse. Tambien se ha de aduertir, que si es poca la cantidad que gano la tal muger casada, no tendra obligacion de darla a su marido, sino que podra muy bien conuertirla en lo que fuere necessario para su persona, o para su casa. Todo esto tiene verdad, porq̃ aunque es assi, que la muger no es señora de su cuerpo, particularmẽte la muger casada, con todo esso lo que toca al vso, se puede apreciar y se puede lleuar el precio.

Iuris periti. leg. 4. ff. de cod. ob turpẽ causam. Med. cod. de rest. tra. de reb. rest. q. 2. Cou. relectio ne reg. peccatum. p. 2. §. 2.

Decima conclusion. Si vna muger deshonesta con palabras amorosas, y blandas, y con regalos, y halagos saca mas precio del que fuera razon, no tiene obligacion de restituyr el tal precio. Esta conclusion enseñan comunmente los Theologos, particularmente Discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y muy particularmente Orellana. Lo mismo enseñan otros Doctores, y entre ellos Fray Manuel Rodriguez. La razon es, porq̃ el que da tal precio, lo da del todo voluntariamẽte: porq̃ lo da de puro amor. Luego no ay obligacion de restituyr el tal precio: aun quãto al excesso. Esta conclusiõ a mi parecer se ha entender, sino fuesse que le sacassen el precio excessiuo con importunidad, y que fuessen de tal suerte importunas las razones y palabras de la muger, q̃ fuessen y causassen vna manera de violencia, particularmẽte passando las razones delante de otra persona, de suerte que no pudiesse honradamente, y con su honor dexar de darlo. En el tal caso tendria obligaciõ de restituyr el excesso. La razõ es, porq̃ entonces no lo da voluntariamẽte. El exẽplo es, en lo que deziamos arriba: q̃ si vno sigue a vna donzella, con muchas palabras amorosas, y le es importuno: desta manera se reduze esto a vn genero de violencia. De suerte, que si tiene parte con ella, tiene obligaciõ de restituyr el daño q̃ le hizo, quitandole la virginidad: porq̃ en el tal caso huuo vna manera de violẽcia. Lo mismo se ha de dezir en nuestro proposito.

Vndecima conclusion. Si la muger deshonesta con engaño, y fraude sacasse excessiuo precio, en el tal caso tẽdria obligaciõ de restituyr el excesso q̃ huuo en el precio. Esto enseñan todos los Doctores citados por la conclusion passada.

La

Digitized by Google

La razon es, porque en el tal caso el que da el tal precio, no lo da voluntariamente, quanto al excesso. Porque como dizen los Theologos, el engaño, y fraude causa inuoluntario. Luego no passa el dominio, y por consiguiente ay obligacion de restituyr el excesso.

De lo qual se sigue, que si vna muger se finge donzella, y lo dize ansi, y por esta razõ lleua excessiuo precio por el vso de su cuerpo, en el tal caso tiene obligacion de restituyr el tal precio quanto al excesso. Porq̃ saco el tal precio con violencia, y el que lo dio no lo dio volũtariamẽte. Lo mismo es si prometio el varon de casarse con ella en precio del vso de su cuerpo, por auer se fingido ella donzella no estara obligado a casarse con ella. Porque es excessiuo precio sacado por engaño. Quando lo sepa no tendra obligacion de cumplir la tal promessa. Lo mismo es quando mintiendole promete que no ha de admitir a otro, q̃ la quiera, y por esta razon lleua mayor precio por el vso de su cuerpo, en el tal caso tiene obligacion de restituyr el tal precio.

Duodecima conclusion. La promessa que se haze a vna mala muger publica, o a vna muger deshonesta, si es tan excessiua que pertenece al vicio de prodigalidad y es prodigalidad teniendo atenciõ a la qualidad de la muger no ay obligacion de cumplirla, quãto a aquello que es prodigalidad: aũque lo jure y confirme con juramẽto. De suerte que tendra obligacion de darle el precio justo y razonable: pero lo q̃ fuere excessiuo, y prodigalidad no aura obligacion de darselo. Esto tienen todos los Doctores que enseñan la conclusion passada. La razon es, porq̃ la promessa, que no es licita, aunque este confirmada con juramento, no obliga en consciencia, ni ay obligacion de cũplirla. Y la tal promessa es illicita: porq̃ pertenece al vicio de la prodigalidad. Luego no ay obligacion de cumplir la tal promessa, quãto a aquel excesso. Quando sea excessiua, y que pertenezca a tal vicio, se ha de mirar conforme a la qualidad de la muger, y del hombre. Y esto se ha de dexar al aluedrio del varon discreto, y prudente. Aduiertase, que si de hecho cumpliere la tal promessa, la muger quedara señora de lo que le da aunque sea prodigalidad. Porq̃ el ser prodigalidad, no le quita que passe el dominio. Esto se entiende, si el que da es habil, y capaz para dar la dicha quantidad. Lo qual digo, por los menores, q̃ segun las leyes de España, no pueden hazer muy largas donaciones. Y lo mismo se ha de dezir del Religioso, si fuesse tan perdido. De lo qual se dira en su proprio lugar.

Tercia decima conclusion. Lo que se recibe con pecado como no se cometa injusticia, no ay obligacion de restituyrlo. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion vltima. La razon es, porque la obra sea pecado, sino es injusticia, no obliga a restitucion, como queda dicho arriba. Declaremos esto por exemplos. Vende vno vna cosa por el precio justo, pero vendelo en la Iglesia, o en dia de fiesta, no tiene obligacion ninguna de restituyr. Lo mismo es, si alguno haze alguna obra seruil en dia de fiesta, no tiene obligacion de restituyr cosa alguna. Porq̃ aunque peca contra la obseruancia de la fiesta: pero no haze injusticia alguna. Lo mismo es, quando vno vẽde alguna cosa, auiẽdo jurado que no la auia de vender, y si juro de no recibir la ganancia. Porq̃ aunque peca recibiendo, no tiene obligaciõ de restituyrla. De lo qual se ha de ver Nauarra. De lo q̃ toca al juramento se dira en su proprio lugar. *Na. li. 4. de resti. c. 2. n. 126.*

Capit. XII. De la restitucion de las cosas halladas, y que no se sabe su dueño.

*D*E*sto disputa Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, y los que escriuen sobre Sancto Thomas.* *D. Tho. 2. 2. q. 62. a. 5. ad tertium*

PRIMERA conclusion. El que halla vna cosa de su naturaleza, tiene obligacion de restituyr la al verdadero señor. De suerte, que el que la halla ha de tener proposito formal, o virtual de restituyrla, si parece el dueño. Por lo qual, si la tiene con animo de no la restituyr, aunque parezca el señor, peca mortalmente contra justicia. Esto se entiende si es materia graue de pecado mortal. Esta es comun sentencia de todos los Doctores, y particularmente Thomistas en el lugar citado, y entre ellos Soto. La razon es, porque este tal tiene proposito de hazer vna injusticia en materia graue. Luego peca mortalmente teniendo el tal proposito. *Soto. li. 5. de iust. q. 3. a. 3*

Segunda conclusion. El verdadero señor no se dize ignoto, ni lo es, hasta que se haga sufficiẽte inquisicion al aluedrio del varon prudente, y bueno, y conforme a la qualidad de los negocios, y de las personas. De suerte, que si vno halla vna cosa, no se ha de entender, que la tal cosa no tiene dueño hasta que se haga esta sufficiente diligencia, ni se puede disponer della, hasta que este hecha. Antes si vno tuuiesse la tal cosa, y la posseyesse, sin hazer la sufficiente diligencia, en buscar el verdadero señor, pecaria mortalmente contra justicia. Esto enseñan todos los Doctores citados, por la conclusion passada. La razon es, porque la tal cosa no se entiende estar desamparada de su dueño, hasta que se haga la tal sufficiente diligencia.

Tercera conclusion. Si hecha sufficiente diligencia, conforme a lo dicho, no consta del verdadero señor, sino q̃ queda dudoso cuya es entre dos, o tres, en el tal caso, no se puede quedar el q̃ la hallo con ella, sino que la ha de restituyr diuidiendola, partiẽdola entre aquellos dos, o tres, o mas, conforme a la qualidad de la duda, y al aluedrio del discreto varõ, y prudente. Esto enseñan los

Digitized by Google

los mismos Doctores. La razon es, porque en tal caso, ya consta, que es vno de aquellos el verdadero señor, y no es cierto de ninguno en particular. Luego en el tal caso ay obligació de restituyr la cosa hallada, de la suerte q̃ queda dicho.

Quarta conclusion. Quando despues de hecha la sufficiente diligencia, no consta del verdadero señor: pero sabese ciertamẽte, que era de vna persona de tal, o tal lugar, de suerte que se sabe el lugar donde era morador, si la restitució es graue, y de mucho momento, se ha de hazer en su lugar, y sino es de gran momẽto, se puede dar a los pobres, aunque sean de otro lugar. Esta conclusion tienen los Doctores arriba citados, y muy particularmente Orrellana. Tiene la conclusion dos partes. De la primera parte es el exemplo en los que vienen de Indias, y traen grandes riquezas, y saben muy bien que las hurtaron. Pero no saben los dueños en particular: pero saben los lugares. En el tal caso se ha de hazer la restitució en el tal lugar. La razon es, porque es muy verisimil, que en el tal lugar esta el verdadero señor, o sus herederos. Luego en el tal lugar se ha de hazer la restitucion. Confirmase: porque se presume, q̃ el verdadero señor, quiere que se haga la restitució en su proprio lugar, y esto se presume, porque cada vno naturalmente ama su propria patria. Esta parte se entiẽde vniuersalmẽte, quando ay obligacion de restituyr: porque se hizo la injuria a todo el pueblo, como en la guerra injusta, ora sea hecha a alguno en particular. Aunque el Maestro Soto tan solamente la entiende en el primer caso. La segunda parte se prueua: porque si la restitucion no es cosa grande, y de gran momento, parece que cessan estas razones. Y en esto conuenimos con el Maestro Soto. Aduiertase, que en este lugar no tratamos de las cosas halladas generalmente: porque destas se ha de tratar en la materia de hurto: sino tan solamente de las cosas tomadas por injusticia, y iniquidad, quando no consta del verdadero señor, sino que ay duda, o no se sabe.

Sot. li. 4. de iust. q. 7. ar. 1. ad tertiũ.

Quinta conclusion. Quando el verdadero señor en ninguna manera se sabe, hase de hazer la restitucion a los pobres. Esta sentẽcia tienen comunmente todos los Doctores, particularmente Discipulos de Sancto Thomas con el mismo Sancto Thomas: y alli los que escriuen sobre el, particularmente Aragon, y lo mismo tiene Soto y Couarruuias. Prueuase: porque estos bienes, estãdo en derecho natural, se han de conuertir en el bien de la Republica, como luego diremos. Y los Principes de la Republica los han aplicado a los pobres y obras pias, como lo dize el derecho. Luego a ellos se ha de dar. Confirmase: porque las cosas superfluas se han de dar a pobres, o a obras pias, como queda determinado. Y estos bienes inciertos son superfluos en la Republica. Luego han se de dar a pobres. Confirmase lo segundo: porque desta manera se restituyen a sus dueños en la mejor manera que es possible. Aduiertase, que debaxo de nombre de pobres se entienden no solamente los que andan pidiẽdo de puerta en puerta, y otros vergonçantes, que padecen grandissima necessidad: sino tãbien aquellos, que conforme a su estado tienen necessidades, como ay muchos en la Republica, muchos Hidalgos, y aun de mayor estado, suelen tener necessidades grandes conforme a el, y a estos tales se les puede y deue hazer la restitucion. Lo mismo es de las Iglesias, y Monasterios necessitados de ornamẽtos, y de otras cosas semejãtes. Esto enseña Syluestro, y Nauarro. La razon es, porque en realidad de verdad son pobres.

D. Tho. 2. 2. q. 62. a. 5. ad tertium. Sot. li. 4. de iust. q. 7. ar. 1. ad tertiũ. Coua. in reg. pec. 3. p. §. 1. n. 5. c. cũ tu. de vsuris c. quam quam eod. ti. li. 6. & in l. pen. tit. 1. pa. 6.

Syl. v. restitut. 8. Nau. in Man. ca. 17. n. 31. & in apologia de reditibus Ecclesiast. q. 1. monitio. 2. Com. Arag. vbi sup. Manu. Rodri. in summa. to. 1. cap. 8. circa finem.

A cerca desta conclusion ay algunas dudas. La primera es, si esto es de derecho natural, o de derecho positiuo. La primera sentencia es, que no solamente es de derecho positiuo, sino tãbien de derecho natural. Ansi lo tiene Couarruuias, y Aragon, y Manuel Rodriguez. Lo que les mueue a estos Authores es, las razones hechas por la conclusion. Esta sentencia es prouable.

A esta duda se responde, ser muy mas prouable, que estando en derecho natural, la restitució destos bienes no se auia de hazer a los pobres, ni a obras pias, sino a la Republica, de donde era el verdadero señor, que no parece. Esto enseña Soto en el lugar citado, y Orellana, y muy comunmente los Discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque los bienes de los Ciudadanos por fuerça, y virtud del derecho natural, se ordenan al bien de la Republica, de la qual son Ciudadanos, y partes. Confirmase: porque aquellos bienes, inciertos son como comunes. Y en caso que sean comunes, son de la tal Republica. Luego estãdo en derecho natural a la Republica se ha de dazer la restitucion. Pero los Principes ansi Ecclesiasticos, como seglar aplicaron estos bienes para los pobres y otras obras pias. Las razones por la conclusion no conuencen lo contrario.

La segunda difficultad es si es necessaria la licencia del Obispo, para distribuyr estos bienes en lymosnas, y obras pias. La razó de dudar es, porque en el derecho se manda, que se haga la tal distribució, con licẽcia del Obispo. Algunos Iuristas enseñan, que es necessaria la authoridad del Obispo.

c. cum si de Iudeis &c. quam quam de vsuris.

A esta difficultad digo lo primero, que no es necessaria la authoridad del Obispo. Esta sentencia tienen comunmente los Discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y entre ellos Peña, Orellana, Soto en el lugar citado, y Nauarro en el lugar alegado, y lo mismo tiene Syluestro, y Medina y otros muchos Authores. La razon es, porque si pareciesse el verdadero señor no seria necessaria licencia del Obispo para hazer la restitucion. Y las leyes citadas que mandan, que se de a pobres, no pareciendo dueño, no dizen que es necessaria licencia del Obispo. Luego no es necessaria la tal licencia.

Syl. v. resti. 8. § 5. Med. cod. de restit. in tractatu de rebus restituẽdis q. 3.

Digo

Digitized by Google

Digo lo segundo, que quando la cosa que se ha de restituyr es de gran precio, o es grande la suma, seria muy bien, que se hiziesse con licencia del Obispo, o por lo menos con consejo de vn confessor docto, y discreto. Esto enseña Fray Luys Lopez, y Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado. La razon es, porque en el tal caso es muy bien seguir el parecer del Prelado, o de vn tal confessor.

Luys in ... 4.

A la razon de dudar se responde, que aquellos capitulos hablan en casos particulares. En el primer capitulo hablan quando la deuda la ha de distribuyr vn Iudio: el qual es sospechoso en hazer la distribucion a los Christianos pobres. Por esta razon particular se manda, que se haga con la authoridad del Obispo. En el segũdo capitulo habla el Pontifice, quando la distribuciõ la ha de hazer el vsurero. En este caso tãbien es necessario, que se haga la tal restituciõ, con licencia del Obispo. Porque assi esta expressado en derecho.

Toda via queda difficultad, si podria mandar el Obispo, que no se hiziesse la restitucion a los pobres sin su orden, o si la costumbre podria introduzir, que no se hiziesse sin su authoridad. En esta difficultad Manuel Rodriguez, citãdo a Nauarro, enseña, q̃ no podria mãdar esto el Obispo, ni la costumbre en contrario seria valida, por ser contra derecho natural. Porque estos Authores tienen, que es de derecho natural, que estos bienes se distribuyan en los pobres.

Digo lo primero, que por costumbre se podria introduzir, que los tales bienes no se distribuyessen en los pobres, y obras pias, sin licencia del Obispo. La razon es, porq̃ aunque fuesse de derecho natural, como lo es de derecho positiuo, que los tales bienes se distribuyã en pobres, y obras pias: pero no es contra derecho natural, ni cõtra derecho positiuo, que se haga con licencia del Obispo. Luego la costumbre puede preualecer quanto a esto.

Digo lo segundo, que el Obispo, no podria mandar, que esta deuda no se restituyesse a pobres, o obras pias. En esto conuengo con estos Doctores. La razon es, porque el derecho comun tiene aplicadas estas deudas a pobres, y el Pontifice lo tiene assi mandado. Luego no pue el Obispo mandar lo contrario.

Digo lo tercero, que mi parecer es, que podria mandar el Obispo, que la tal distribuciõ no se hiziesse sin su orden, y sin su licencia. La razõ es, porque aunque es verdad, que el Pontifice tiene aplicados estos bienes a los pobres: pero no tiene determinado en particular los pobres, ni como se ha de hazer. Luego podra muy bien el Obispo determinar esto: y para esto mandar, que no se haga sin su licencia.

Aduiertase, que el Obispo no deue mandar esto, sino es en casos de cosas graues, y de importancia: porq̃ lo demas seria inconueniente. Tambien se aduierta, que en algunos casos es llano, que lo puede mandar el Obispo. El primero es, quando el que esta obligado a restituyr muere sin heredero, y sin executor de sus bienes. El segundo quando el q̃ esta obligado a restituyr no lo quiere hazer. Porque entonces le puede cõpeler a ello. El tercero, quando el que distribuye sale de los terminos de la justicia distributiua. El quarto, quando estas cosas, que se han de restituyr, las tiene, o las tuuo vn manifiesto vsurario, o logrero. Toda via queda difficultad acerca de esto mismo, si el Obispo mandasse, que no se hiziesse la distribuciõ, sin su licẽcia, y orden, en realidad de verdad vno hizo la distribuciõ de aquellos bienes en los pobres, sin licencia del Obispo. La duda es, si en el tal caso la distribucion seria valida, de suerte, q̃ quedassen verdaderos señores los pobres, en quien lo distribuyo. A esta duda mi parecer es, q̃ la tal distribuciõ seria valida, y que los pobres quedariã verdaderos señores. Porq̃ en hecho de verdad, los tales bienes estan aplicados a los pobres por los Principes de la Iglesia, y de la Republica. Aunque es verdad, q̃ el distribuydor pecaria no guardando el mãdato del Obispo. Aduiertase, que los Obispos regularmente hablando, no tienen puesto tal mandato.

La tercera difficultad es, si el mismo distribuydor, o el mismo que tiene obligacion de restituyr estos tales bienes en los pobres, se podra quedar con ellos, siendo el pobre.

La razon de dudar es, porque la restitucion es obra de la justicia comutatiua: la qual dize orden a otro distincto. Luego no puede por via de restitucion aplicarselo a si.

A esta duda se responde, que el tal podra tomar para si parte destas cosas, o todas ellas, conforme a la necessidad, y pobreza, que tuuieren. Esto enseñan comunmente los Doctores citados, y muy particularmente Orellana, y Manuel Rodriguez en el lugar citado cõclusione vndecima. La razon es, porq̃ en el tal caso los bienes tales estan aplicados a los pobres. Luego siendo el pobre podra muy bien tomar dellos para si cõforme a su pobreza. Aduiertase, que en este caso seria muy bien, que se hiziesse la restitucion con parecer del Obispo, o de vn prudente confessor. Porque ninguno se presume ser recto Iuez en su propria causa. Esto enseña el Padre Fray Luys Lopez en el lugar citado. Tambien se ha de mirar en este mismo caso, si ay otros pobres en la Republica, que tienen quiça mayor necessidad. Porque auiendolos, seria muy justo se mirasse por ellos. Aduiertase mas, que el que con consejo del Obispo, o del confessor sabio, y prudente huuiere recebido parte destos bienes, no tiene q̃ estar escrupuloso. Tampoco tiene obligaciõ de restituyr alguna cosa, si despues viene a estar rico. Porq̃ si se los aplicaron, quãdo estaua pobre se hizo verdadero señor de ellos. Pero los confessores hã de estar aduertidos, que siẽdo la obligacion

Digitized by Google

gacion de restituyr por auer hurtado estas cosas, o ganado las con fraude, o engaños, no es bien aplicarles destos bienes, porq̃ se enmiéden. Verdad es, q̃ viendo en ellos mucho dolor, y arrepẽtimiento de sus pecados, y proposito de no caer en semejantes hurtos, podran muy bien aplicarles alguna cosa. De todo lo dicho se sigue claramẽte, que podra mucho mejor aplicar destos bienes a sus parientes, y deudos si son pobres.

A la razon de dudar se responde facilmente, que en el tal caso, el hõbre pobre, que deue restituyr algunos bienes, quando se los aplica a si, se ha como ministro del Papa, y del Principe, que los tiene aplicados a los pobres. Por lo qual la obra de justicia siempre es en orden a otro. Porque aquellos bienes los aplica a la Republica.

La quarta difficultad es, en caso que este tal hizo sufficiente diligencia, para que pareciesse el señor, y como no pareciesse, distribuyo los bienes en los pobres, y despues de distribuydos parecio el verdadero señor. La difficultad es, si en el tal caso, tendria este tal obligacion de restituyr. La razon de dudar es, porque entonces parece el verdadero señor de aquellos bienes. Luego ay obligacion de restituyrselos.

A esta difficultad digo lo primero, que si quando parecio el verdadero señor, auian gastado, y consumido sus bienes los pobres, a quien se aplicaron, no ay obligacion de restituyr nada al verdadero señor, aũque el distribuydor se los aya aplicado a si, siendo pobre. Esto enseñan todos los Doctores, y muy particularmente Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion vltima. La razõ es, porque en el tal caso, no ay obligacion de restituyr, por razon de la cosa agena. Porq̃ como se consumio, y gasto, no esta en poder de nadie, ni tampoco esta obligado por razõ de la obra injusta, que hizo, porque en realidad de verdad no la huuo. Luego en ninguna manera tendra obligacion de restituyr.

Digo lo segundo, que lo que huuiere por distribuyr en pobres se le ha de restituyr al verdadero señor. La razõ es clara, porque entonces ya consta cierto del verdadero señor. Luego a el se deue hazer la restitucion, porque entõces no auian adquirido dominio los pobres.

Digo lo tercero, que si huuiesse alguna cosa en su propria specie, q̃ no estuuiesse gastado, como vna pieça de oro, o otra cosa semejante: en el tal caso me parece, q̃ se la auia de hazer la restitució al verdadero señor q̃ ya ha aparecido. Porq̃ la cosa donde quiera q̃ esta, es del verdadero señor. Y no es verosimil, q̃ el Papa, ni el Principe en el tal caso le quieran despojar de la tal pieça.

Sexta conclusion. Qualquier Principe Christiano, ora sea Ecclesiastico, ora secular, estãdo en derecho natural, y auiẽdo legitima causa, y guardando las leyes de buen dispẽsador, puede hazer cõposicion destos bienes, perdonãdo parte de la deuda, si el deudor paga otra parte a aquel que mandare el Principe. Esto enseñan communmente los Discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y muy particularmẽte Soto, y Medina. La razon es, porque los tales bienes, estando en derecho natural se han de conuertir en vsos publicos, y estando en derecho positiuo Ecclesiastico y ciuil se conuierten en obras pias. Luego auiendo legitima causa, como es vna guerra contra infieles, o contra los enemigos de la Republica, se podran conuertir en ellos: porque esta es causa pia. Confirmase: porque el Principe puede dispensar en sus proprias leyes.

Soto. li... & ... 25. q. ... Medina ... de restitu... ... de ... restitu... q. 1.

Septima conclusion. Esta composicion no se puede hazer agora sin authoridad del Summo Pontifice. En esto conuienẽ todos los Doctores citados. La razon es, porq̃ el Summo Pontifice como supremo padre de los pobres ha hecho ley bien necessaria para el bien espiritual: en la qual manda, que estos bienes se apliquẽ a los pobres. En la qual ley no puede dispensar el Principe secular: antes esta obligado a obedecer por ser necessaria para la buena gouernacion espiritual.

Octaua conclusion. Las composiciones ordinarias, que por dos reales perdonan la deuda de cinco mil marauedis, o cosa semejante, regularmente hablãdo, son sospechosas de justicia. Esto enseñan comunmente los Doctores en el lugar citado, particularmente los Discipulos de Sancto Thomas. La razõ es, porque las composiciones han de ser composiciones, y dispensaciones no donaciones: porque el Papa tan solamente tiene authoridad de dispensar. Y quando se haze la composicion, conforme a la manera dicha, y con tanta desproporcion, mas es danacion, que no dispensacion. Y tambien que se da ocasion a gente ruyn, para que hurte. Por lo qual Victoria, Cano, Soto, Medina, Peña, y todos los demas tuuieron por sospechosas estas composiones, quanto a lo que toca a ser justas.

Nona conclusion. Si el deudor es muy pobre, de suerte, que con gran diffidultad puede restituyr, y por otra parte la deuda no sea tan cierta, puede muy bien el confessor absoluer al penitente q̃ ha hecho semejante composicion, con estas condiciones, y de otra suerte tiene gran difficultad. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas y muy particularmente Orellana. El qual dize, que si no ay estas cõdiciones puestas en la conclusion, no le deuen absoluer. La razon es, porque en el tal caso ay proporció enter lo que se perdona, y lo que se paga. Porq̃ el deudor es pobre, y la deuda no es tan cierta, y por ser pobre parece q̃ crece el valor de los dos reales, y por ser la deuda no tan cierta se disminuye su valor. Luego en el tal caso se puede hazer la dispensacion: de suerte que aya seguridad en consciencia. Quanto a lo segundo que enseña Orellana, se prueua de lo que queda dicho en la conclusion passada.

Decima conclusion. Certissimo es, que si despues

pues

Digitized by Google

pues de hecha la composicion, parece el verdadero señor, el deudor en el foro de la consciencia, y en el foro exterior, esta obligado a restituyr la deuda al señor. Esto enseñã todos los Doctores citados, y tambiẽ lo enseña Manuel Rodriguez. Verdad es, que el Maestro Soto en el lugar inmediatamente citado, enseña, que en el foro de la consciencia no ay tal obligacion. Pero nuestra conclusion es certissima. Prueuase lo primero, porque el Maestro Soto concede, que en el foro exterior ay obligacion de restituyr. Luego tambien estara en el foro de la consciencia. Porque las tales leyes, en que se funda la sentencia en el foro exterior, nõ son penales. Luego dan derecho en consciencia.

Manu. Rod. en ũ. tom. 2. c. 41. concl. ibidem. & in bulla compositionis du. 6 num. 2.

Lo segundo, porque el Summo Pontifice tan solamẽte quiere por la Bula librar al deudor de la deuda, mientras no parece el verdadero señor, porque pareciendo seria grandissima injusticia. Luego, si parece el señor se le ha de hazer la restitucion.

La duda es, si el deudor estara obligado a restituyr enteramente toda la deuda, o si podra dexar de pagar la parte que dio por la Bulla de la composicion. La razõ de dudar es, porque el señor no deue perder su deuda, pues no ha cometido culpa alguna. Luego han se la de restituyr enteramente sin sacar la parte que dió.

A esta duda se responde, que no esta obligado a restituyr toda la deuda enteramente, sino que podra sacar la parte q̃ dio; como si dio dos reales no tieneobligaciõ a restituyrlos. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sanct Thomas. Y muy particularmente Orellana. La razon es, porque aquellos dos reales ya se auian aplicado a los pobres, y conuertidose en obras pias. Luego no ay obligacion de restitucion.

A la razon de dudar se responde, que sin culpa ninguna del verdadero señor aquella parte se auia ya aplicado a obras pias, y ansi no ay obligacion de restituyr la tal parte.

Vndecima conclusion. De cierta manera de composiciones que hazẽ los Ecclesiasticos, por auer lleuado mal los fructos, o por auer dexado de rezar el officio diuino, o por auer cometido simonia, si el Pontifice con el qual se componẽ, o el de la Bula de la Cruzada es del todo volutario en hazer la composicion, podra muy biẽ, por su libre aluedrio perdonar alguna parte, y lleuar otra, o perdonarlo todo. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razõ es, porq̃ en el tal caso el Papa, o el q̃ haze sus vezes, y las tiene, es verdadero señor, no dispẽsador, porq̃ por vso, y cõstumbre aprouada, estos tales bienes estã aplicados a la Camara Apostolica. Luego por su volũtad puede perdonar parte de la restituciõ, o toda la restitucion. Esto se entiende, si el Pontifice, o aquel a quien da estos bienes, es del todo volũtario. Porq̃ sino lo es, no sera valida la tal composicion. No sera voluntario, si ignora la suma de los fructos, que han lleuado mal lleuados, porq̃ le hizieron falsa relaciõ, o si perdona parte, porque sabe muy bien, que el deudor no pagara mayor suma, aunque se la pida. En el tal caso es inuoluntario, por el engaño, o fuerça que huuo, y por consiguiente la donacion no es valida. Sera biẽ declarar mas en particular algunas cosas tocantes a la Bula de composicion, para que todo esto se entienda mejor. Para lo qual se deue aduertir, q̃ en la Bulla de la composicion se cõcede que se puedan componer hasta cantidad de cien mil marauedis, dando dos reales de lymosna por cada cincomil marauedis. Si huuiere mas cãtidad se ha de acudir al Comissario general de la Cruzada. Esta cantidad de lymosna que manda dar, auiẽdo las cosas ya dichas, parece que tiene alguna manera de proporciõ. Particularmente que el Pontifice tiene atencion a que se junte vna gran cantidad para el effecto de la Bula.

Duodecima conclusion. Esta manera de composicion teniendo las condiciones ya dichas, tiene lugar en qualquiera manera de deudas, ansi bien auidas, como mal auidas, siendo incierto el acreedor. Esto enseña el Maestro Soto, y Manuel Rodriguez. La razon es, porque expressamente su Sanctidad lo concede assi en la Bula de composicion. Aduierte el Maestro Soto, que no se llama incierto acreedor, por no ser conocido del deudor ni acordarse del. Pero dizese incierto, quando hecha sufficiente diligencia, no se puede saber del.

Sot. li. 4. de iust. q. 7. artic. 1. Manu. Rod. in Bulla cõpos. dub. 2.

La primera duda es, si basta que este el acreedor ausente, para que se pueda hazer esta cõposicion. La razon de dudar es, porque los bienes del acreedor, que esta muy lexos, son auidos por inciertos, y se han de distribuyr en los pobres, segun algunos Doctores. Luego de los tales biẽnes puede auer composicion; porque son como inciertos. La primera sentencia es, que quãdo el acreedor esta tan lexos, que no se le puede embiar la deuda, sẽ puede cõponer el deudor. Esta sentencia tiene Couarruuias, y Angles. Esta sentencia se ha de entender, quando moralmẽte hablando, no puede llegar la deuda al acreedor, por estar tan lexos como en las Indias, y no auer de boluer el aca. Porque si huuiesse algun camino, como llegasse la deuda a sus manos, auiase de guardar, hasta que pudisse llegar a el.

Couarru. in regu. pecca. 3. p. §. 1. Ang. in sũ. q. de restit. dub. 16.

La segunda sentencia es, que si el que tiene la deuda es injusto deudor, q̃ está obligado a embiar la deuda a su costa, como diremos en el capitulo siguiente, aunque gaste mucho en embiarla no se puede componer, porque entonces no se ha de tener por incierta la tal deuda. Pero, si el deudores es justo, y sin culpa suya se fue el acreedor lexos, sin le dar lo que le deuia, este tal no esta obligado a embiar la deuda a su costa, sino a costa del acreedor. Y si se ha de gastar mas en embiarla que lo que ella vale, en este caso se puede cõponer. Porque se entienda, q̃ assi lo quiere el acreedor.

Digitized by Google

acreedor. Esta sentencia declarada desta manera me parece que no es del todo improuable. A esta duda mi parecer es, ser lo mas prouable, que enel tal caso no ha lugar la Bulla de la composicion. Esto enseña Soto, y communmente los Doctores. La razon es, porque la Bulla de la composicion solamente concede este beneficio, quando es incierto el acreedor: y en este caso sabese muy biẽ, quien es el acreedor. Luego no ha lugar la composicion.

Sot. loco. citato. & in 4. dist. 21. q. 2. art. 4.

A la razon de dudar se responde, que enel tal caso no se ha como incierto el acreedor, ni los tales bienes se han como derelictos, de suerte, que pertenezcan a los pobres. Lo qual declararemos en el capitulo siguiente.

La segunda duda es. Si los que se componen sobre deudas inciertas biẽ, o mal auidas, porque se ignora el verdadero señor dellas, quedaran seguros en consciencia, de suerte, que no estẽ obligados a restituyr lo restante. De la qual se ha de ver Syluestro, Couarruuias, Soto, Cordoua, y Nauarro.

Syl. v. resti. 8. q. 8. Cano. Soto, in locis citatis. Cordou. li. 5. quæstionũ. q. 4. Na. de ind. dulgẽt. notabil. 29. n. 4.

A esta duda se responde, que si la composiciõ se haze conforme a lo que queda dicho, no quedan obligados a restituyr. Esto enseñan communmente los Doctores, y muy particularmẽte Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la duda tercera. La razon es, porque la tal cõposicion es justa, y sancta, conforme a lo que queda dicho. Luego el que ansi queda compuesto, queda seguro en consciencia. Esto se confirma, porque el Summo Pontifice tiene por officio segurar las consciẽcias de los fieles. Luego sino quedassen seguros en consciencia, muy mal haria, dãdo facultad para hazer la tal composiciõ. Aduiertase, que solo el Papa tiene authoridad de conceder la tal cõposicion, porque a el solo pertenece dispẽsar los bienes communes de la Iglesia. Pero, como dize Syluestro, y Cordoua en los lugares citados, esto se entiende, sino huuiesse costumbre en contrario, que tuuiesse fuerça de ley. Tambien se entiẽde, que no puede hazer la tal composicion sin licencia del Papa, porque con su facultad clara cosa es, que la pueden hazer. La tercera duda es. Si los Principes seglares pueden hazer la misma cõposicion de los bienes inciertos.

En esta difficultad el Maestro Soto dize, que si. La razon es, porque el dispensar los tales bienes, en ordẽ al bien de la Republica, a la qual pertenecian, estando en derecho natural, es proprio del Principe seglar. Luego la tal composicion la puede hazer el Principe seglar. Esta sentencia la tengo por muy prouable, estãdo en derecho natural, conforme a lo que queda dicho arriba.

Soto, Ubi supra.

A esta duda se responde, que estando, como se ha de estar en el derecho positiuo, la tal cõposicion, no la puede hazer, sino es el Summo Pontifice. Esto enseña Cordoua en el lugar citado, y communmẽte los Discipulos de S. Thomas como queda dicho arriba en la cõclusiõ sexta, y septima.

La quarta duda es. En caso, que la deuda sea incierta desta manera. Vn hombre sabe, que deue vna deuda a vna de dos personas, o tres, y no sabe a quel en particular, como suele acontecer a Mercaderes. La duda es, si podra auer composicion de la tal deuda. La razon de dudar es, porque parece, que la tal deuda es incierta. Luego puede auer composicion.

A esta duda se responde, que en el tal caso no puede auer composicion, sino que se deue hazer la restitucion conforme a la duda que huuiere entre los dos, o los tres. Esto enseña Soto. La razon es, porque en este caso no es del todo incierto el acreedor: lo qual es necessario para que se pueda hazer la composicion.

Sot. de iust. & iure q. 2. art. 2.

Toda via queda difficultad, quando viniesse a estar la duda entre ocho, o diez, o mas, si en el tal caso sera incierta la duda, de suerte que se pueda hazer la composicion. La razon de dudar es, porque en el tal caso, no es del todo incierta la deuda, porque se sabe muy bien que es de vno de aquellos. Por el contrario parece, que se puede hazer: porque quãdo la deuda esta dentro de vn lugar, se sabe, que es de vno dellos, y con todo esso se puede hazer composicion. Luego en este caso se puede hazer.

A esta difficultad se ha de responder, que este negocio es moral, y por consiguiente moralmente se deue considerar al aluedrio del varon discreto y prudente. Quando la duda fuere entre muchos se reduzira a deuda incierta: pero si fueren pocos, entonces no sera cosa incierta: porque esto dize la prudencia. Aduiertase, que se deue hazer diligencia primero, para que se diga ser la deuda incierta. La diligencia que se ha de hazer es, la que vn hombre de bien y temeroso de consciencia suele hazer en semejantes negocios, y de semejante qualidad. Esto enseña Nauarro, Medina, y Cordoua.

Nauarro in Man. ca. 17. num. 179. Medin. l. 2. q. 76. Cordou. li. quæstionum q. 4.

La quarta duda es, si despues de compuestos algunos, tienen animo de no restituyr lo que se le remitio, lo que no les fuera perdonado, y remitido por virtud de la Bulla. La razon de dudar es, porque estos tales, ya no tienen obligacion ninguna de restituyr. Luego aunque no tengan proposito, no pecan.

A esta duda se responde, que pecan mortalmente. Esto tiene Nauarro, y otros muchos, que dizen, que es necessario que muchos de los que se componen queden en pecado mortal, por no tener el deuido proposito. La razon es, porque el ladron peca mortalmente, teniendo proposito de no restituyr el hurto: aunque le sea perdonado. Porque tener proposito de no restituyr, en el tal caso, es tener proposito de hurtar y de tener lo ageno contra justicia. Luego peca mortalmente. De donde infiere, que el que se compone y no tiene proposito de restituyr la deuda pareciendo el verdadero señor, conforme a lo de arriba dicho, peca mortalmente

Nauar. in sum. c. 17. n. 93.

porque

Digitized by Google

porque en el tal caso esta obligado a restituyr lo residuo. A la razon de dudar se responde de lo dicho.

La quinta difficultad es. Si por virtud de la Bulla de la composicion se pueden componer los de otros Reynos estraños, donde no ay Bulla viniendo a estos Reynos: aunque se vayan luego a los suyos. La razon de dudar es, por que solo en estos Reynos se publica la Bulla y se goza della. Luego los estraños no pueden gozar de la Bulla.

A esta duda se responde, que pueden muy bien componerse por virtud de la Bulla de la cōposicion. La razon es clara, porque la misma Bulla dize expressamente, que se puedā componer, y gozar desta Bulla los destos Reynos, o que a ellos vinieren. Luego viniendo a estos Reynos podran gozar de la Bulla de la composicion. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, diziendo, que aunque de la Bulla se goza en estos Reynos, los que vienen de otra parte a ellos pueden tambien gozar della.

Sera bien dezir cosas mas en particular tocantes a la Bulla de la composicion.

Duodecima conclusion. Cierta cosa es, que los Ecclesiasticos se pueden componer sobre los fructos de los beneficios, y otras rentas Ecclesiasticas mal auidas, y lleuadas, por defecto de no auer rezado las horas Canonicas, como son obligados, o no tener Canonicamente sus beneficios, o auer lleuado los fructos dellos estando descomulgados. Esta conclusion enseñamos arriba, como en general. Prueuase: porque assi lo dize expressamente la Bulla de la composicion, y esto tienen communmente los Doctores.

Sera necessario declarar algunas dudas acerca desta conclusion. La primera duda es: porque los tales fructos mal auidos, y lleuados pertecen a la Iglesia, de la qual son beneficiados. Luego siendo cierto el acreedor, no puede auer composicion sobre los tales bienes.

En esta difficultad ha auido duda entre algunos Doctores, como refiere Nauarro, si estos bienes, y fructos se han de restituyr a la Iglesia, de donde es el beneficio, o a los pobres. Porque si a la Iglesia, no parece que puede auer composicion: porque el acreedor es cierto, y no podria el Papa los bienes ciertos de la tal Iglesia componerlos, por tan poca quantidad. *Nauarro, in Man. ca. 25. n. 112. & 113.*

A esta difficultad se responde, que puede auer composicion destos bienes, teniendo atencion a las conclusiciones passadas. Prueuase: por que el Concilio Lateranense ordeno, que el q̃ tuuiere beneficio curado, o simple, q̃ no reza las horas Canonicas, passados los seys meses despues de tener el dicho beneficio, sin auer legitimo impedimento, todo el tiempo que dexa de rezar, no haze los fructos suyos, sino que esta obligado a restituyrlos a la Iglesia, o a los pobres. Luego puedese componer. Confirmase: porque Pio Quinto en vn motu proprio determina, que aquellos bienes se puedan dar, o a la Iglesia, o a pobres. Luego podra muy bien el tal componerse. Aduiertase, que el tal para componerse no basta que tome la Bulla, sino que fuera desto ha de dar dos reales para la fabrica de la Iglesia dōde son los beneficios: y sino no queda compuesto, antes esta obligado a restitucion. Esto ha de ser todas las vezes que tomare la Bulla de la composicion. Porque el Papa lo determina ansi, y no quiere que se haga la dicha composicion, sino es guardando esta forma. Porque como es padre de las Iglesias, tiene atencion a la duda, que ha auido: y ansi ordena que a las Iglesias de los beneficios se diesse tanta lymosna como por la Bulla: porque tiene por obra pia la misma fabrica de las Iglesias. *Conc. Lateran. sub Leo. x. sessio. 6.*

A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho, que ya es cierto, y determinado, que los tales bienes, y fructos son de las Iglesias, o de los pobres.

La segunda difficultad es, si puede auer composicion en las distribuciones cotidianas de las Iglesias Cathedrales, o Colegiales, o otras Iglesias, quando se lleuan mal por no assistir en los officios diuinos.

La razon de dudar es, porque son bienes Ecclesiasticos mal lleuados. Luego puedense componer por ellos.

A esta duda se responde, que en el tal caso no puede auer composicion. De suerte, que si vno no assistio al officio diuino, como tiene obligacion para lleuar las distribuciones, y las lleua injustamente, no se puede componer, sino que lo ha de restituyr. Esto enseña Nauarro. La razon es, porque como esta determinado en derecho, las tales distribuciones lleuandose mal no pertenecen a la fabrica de la Iglesia, ni a los pobres, sino a los demas Clerigos, que assistieron a los officios diuinos, a los quales se acrecientan las distribuciones. Luego no puede auer cōposiciones: porque en el tal caso es cierto el acreedor, a quien se ha de hazer la restituciō. Aduiertase, que lo mismo se ha de dezir quando en alguna Iglesia ay constitucion firme, y valida, que los fructos mal llauados sean para ciertas obras. Porq̃ entonces tābien es cierto el acreedor: por lo qual no puede auer composicion. *Nau. loco supra citato. c. 1. de cler. non residēte, in 6.*

A la razon de dudar se responde facilmente, que en este caso, aunque sean fructos Ecclesiasticos mal lleuados, el acreedor es cierto, y ansi no ha lugar la composicion.

Tambien puede auer composicion de los fructos mal recibidos por no tener Canonicamēte sus beneficios. El exemplo es. Si vno huuiesse alcançado el beneficio, auiēdo cometido simonia. En el qual caso el beneficio no es suyo, ni puede hazer los fructos suyos. Lo mismo es en otros casos. Y tābien quādo al principio penso que el titulo era Canonico, y despues supo q̃ no lo era.

Digitized by Google

Este tal esta tambien obligado a restituyr los fructos. Por esto tales fructos se puede muy bien componer, conforme a lo que queda dicho: porque assi lo determina su Sanctidad en la Bulla de la composicion. Pero aduiertase, que no porque quede compuesto delos fructos mal recebidos, y seguro en la consciencia de lo que toca a la restitucion, por esso queda dispensado con el para q̃ tenga el beneficio, y se quede con el. Luego esta obligado a dexarle, o buscar buen titulo delante del Summo Pontifice. Porque la Bulla de la cõposicion no pone remedio en lo tocante a este punto, ni da derecho. Desto todo se ha de ver el Derecho.

c. dilecti. 2. de prebendis.

Tambien se puede componer de los fructos mal lleuados por estar descomulgado. Porque assi lo determina la misma Bulla. De suerte, q̃ el suspenso, o descomulgado, que lleua los fructos del beneficio, se puede cõponer por los tales fructos, guardando el orden ya dicho. Porq̃ de otra suerte no puede hazer los fructos del beneficio suyos, sino que esta obligado a restituyrlos. Aduiertase, que el que esta descomulgado, o suspenso tan solamente en el foro exterior, pero no en realidad de verdad: este tal no tiene obligacion de restituyr los fructos, ni tiene para que se componer. La razon es clara, porque este delante de Dios, y en hecho de verdad, no es descomulgado. Luego los fructos son suyos, y los puede lleuar con buena consciencia. Y lo mismo se ha de dezir del suspenso, porque es la misma razon.

La duda es: si este tal fuesse negligente en procurar la absoluciõ en el foro exterior, si haria los fructos suyos. En esta difficultad Manuel Rodriguez enseña, que si fuesse negligente en procurar la absolucion, no haze los fructos suyos, y los pierde, y que assi se puede componer.

Man. Rodr. in Bulla cõposi. casu 1. nu. 17.

A esta duda se responde, que esta sentencia es verdadera. Pero la razon es, porque aunque en hecho de verdad no esta descomulgado, y por esta parte no pierde los fructos: pero no sirue el beneficio, por estar descomulgado enel foro exterior: y esto por su culpa, pues es negligente en buscar la absoluciõ enel foro exterior: y por consiguiente no haze los fructos suyos: digo los que corresponden al seruicio del beneficio.

La difficultad es, si se pueden componer de los fructos mal lleuados del beneficio, por no residir, como estan obligados conforme a derecho, y conforme al Concilio Tridentino.

c. conquerente de clerico no residente Concil. Trid. sess. 6. de reform. c. 1. sess. 21 c. 1. sess. 23. c. 1.

A esta duda se responde, que no se pueden componer, sino que deuẽ restituyr. La razon es, porque su Sanctidad no lo concede enla Bulla de la composicion. Quando, y como estan obligados a residir, se dira abaxo, y quando estan obligados a restituyr, por no auer residido como deuian. Otros muchos casos que se ponen enla Bulla de la cõposicion, se han de declarar conforme a las conclusiones puestas al principio, y se podran ver mas en particular en el Padre Manuel Rodriguez, que lo trata bien y extensamente: porque el tratarlo mas en particular, no pertenece a este lugar.

Capit. XIII. Donde se ha de hazer la restitucion, y a cuya costa.

DESTA *materia trata Sancto Thomas, y todos sus Discipulos en el lugar citado en el capitulo passado.*

PRimera conclusion. Si el deudor esta obligado a restituyr por razon de la injusta obra que hizo: esta obligado el deudor a su propria costa a restituyr y pagar la deuda. El exemplo es. Si vno hurto vna pieça de oro a otro, este tal tiene obligacion de restituyrsela a su propria costa. De suerte, que si esta ausente el acreedor, y se ha de hazer alguna costa en lleuarsela, esta costa ha de hazer el deudor. Esto enseña Sãcto Thomas y todos sus Discipulos, y los que escriuẽ sobre el en el lugar citado. La razõ es, porque el señor de la tal cosa no ha de padecer daño alguno, por la injusticia q̃ le hizo el otro. Luego el deudor a su propria costa ha de restituyr la tal deuda. Pero aduiertase, que si el señor, y dueño de la pieça auia de hazer algun gasto en lleuarla al lugar en que agora esta, el tal deudor en el tal caso no estaria obligado en consciencia a hazer el tal gasto.

El exemplo es: Quando passa vn hombre por este lugar de Auila, y en este lugar le hurtaron vna pieça, la qual el mismo auia de lleuar a Toledo, haziẽdo costa en lleuarla. En este caso el que la hurto, no estara obligado a restituyrla, haziendo la costa de lleuarla. Esto aduierte muy en particular Orellana, y otros Discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque como el acreedor del hurto, è injusticia que le hizieron no ha de sacar daño, tampo no ha de lleuar prouecho. Y en el tal caso lleuarlehia, si el deudor la huuiesse de lleuar a su costa: porque ahorraria la costa q̃ el auia de hazer. Luego no tiene obligacion de restituyr haziendo la costa de lleuarla.

De lo qual se colige, que lo que se deue por razon de alguna injusticia, como de algun contracto injusto, o de otra cosa semejante, ay obligacion de restituyrlo a costa del mismo deudor.

Segunda conclusion. Si el deudor no lo es por razon de alguna injusticia, pero por su culpa el señor se alexo, y esta lexos, esta obligado a su propria costa a pagar la deuda. El exemplo es: Si vno esta obligado a pagar a cierto tiempo cierta deuda, que deue por razon de algun contracto justo y licito: pero por su culpa cõtra justicia no pago quando tenia obligaciõ, y por la misma razon se fue lexos el acreedor, porque no le quiso pagar: en el tal caso el deudor tiene obligaciõ de restituyr a su costa, y embiarle lo q̃ le deue. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razõ es,

porque

Digitized by Google

porque enel tal caso este tal esta obligado a restituyr por razon dela injusticia q̃ hizo en no le pagar a su tiẽpo. Luego a su costa le ha de pagar la deuda. Porq̃ el acreedor no ha de recibir daño, por la injusticia q̃ le hizierõ. Esta coclusion se ha de entẽder cõ la limitacion dela cõclusiõ passada.

Tercera conclusion. Si no esta obligado a restituyr por razon de alguna obra injusta, ni el se fue se alexo sin lleuar su hazienda por culpa del deudor, no esta obligado a hazer la restitucion a costa suya, sino del señor. En esto conuienen todos los Doctores citados por las conclusiones passadas. La razon es, porque este tal no esta obligado a restituyr mas de lo que recibio: porque solamente esta obligado a restituyr por razon de lo que recibio, y tiene en su poder. Y si huuiesse de restituyr los gastos, estaria obligado a restituyr mas de lo que recibio. Luego no tiene tal obligacion.

Quarta conclusion. En el caso dela conclusion passada, si el deudor dio la tal cosa a vn mensagero fiel, para que la diesse al verdadero señor, y en el camino perecio, o se perdio, no esta obligado a restituyr. Esta conclusion se entiende, quando no esta obligado a restituyr por razon de alguna injusticia, sino tan solamente por razon dela cosa recibida. Tambien se ha de entender; quando la recibio para comodo, y vtilidad del acreedor: porque si la huuiesse recibido el deudor para su vtilidad y prouecho, estaria obligado a restituyr. El exemplo desta conclusion ansi declarada, esta llano en el depositario, o en aquel que hallo alguna cosa agena, y la guardo para vtilidad, y prouecho del dueño. Esta conclusion ansi declarada se prueua, porque enel tal caso el deudor tomo la cosa, y la tiene para vtilidad, y prouecho del acreedor. Y quando la embia con fiel mensagero, haze muy fielmente el negocio del señor. Luego no esta obligado a mas, ni tiene obligacion de restituyr. En esta conclusion conuienen todos los Doctores ya citados.

Quinta conclusion. Si el deudor que recibio alguna cosa, recibio para su vtilidad, y prouecho, aunque la embie con fiel mensagero, si perece tiene obligacion de restituyrla. El exemplo es en aquel, que recibio alguna cosa prestada para su vtilidad y prouecho; o el que embia el precio de alguna cosa que cõpro. Este tal tiene obligacion de restituyr el precio, o la cosa que le prestaron, si a caso se pierde en el camino. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razõ es, porque este tal recibio la cosa para su vtilidad y prouecho. Luego si perece enel camino, por su cuenta perece. Porque el que siente, y recibe prouecho, ha de sentir el daño. Confirmase: porque si el deudor tuuiesse ay la cosa aparejada para restituyrla al verdadero señor, y vn ladron se la tomasse y hurtasse, este tal estaria obligado a restituyrla al verdadero señor. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque sin duda es la misma razon. Esta conclusion se entiende, si no fuesse que el deudor huuiesse embiado aquella cosa con el tal mensagero, con consentimiento del verdadero señor, o por mandado suyo. Porque si huuiesse sido con su consentimiento, o por su orden, o mandato, en el tal caso no auria obligacion de restituyr.

Destas conclusiones se sigue lo primero, que el Mercader que presto alguna cantidad de dinero en las Indias, y pide que se lo restituyan en Toledo, o en otro semejante lugar de España, no tiene el deudor obligacion de restituyrlo en Toledo, o en otro lugar de España, ni de embiarselos a su costa, sino a costa del que los presto, si el Mercader que los presto los auia de traer consigo a España, y auia de hazer los dichos gastos enel porte. Mas si no auia de hazer los dichos gastos, o auiẽdolos de hazer, auian de ser menores, obligacion tiene el deudor de no computar enla suerte principal lo que gasto mas, de lo que auia de gastar el señor del dinero. Esto enseña Medina. Prueuase de lo que queda dicho. *Medina de rest. q. 2.*

Siguese lo segundo, que si el deudor mora en la misma Ciudad, que el acreedor, no esta obligado a embiar la deuda a su casa, quando la deue por razon de algun delicto, y como pena. El exẽplo es en el delinquente, el qual no esta obligado aun despues de la sentencia, en la qual le condenan a alguna pena a embiarla al fisco, o al Iuez o a quien se ha de dar. Esto enseñan algunos Doctores, y entre ellos Manuel Rodriguez. La razon es, porque ninguno esta obligado a ser executor de la pena que contra el se pone. *Man. Rodr. in Sum. to. 1. c. 43. conc. 3*

Sexta conclusion. Quando vno duda si deue algo, no esta obligado a offrecer al acreedor esta deuda hasta que le sea pidida, y estè cierto que la deue.

Esta es comun sentencia de todos los Doctores. La razon esta clara, porque en caso de duda mejor es la condicion del que possee, como consta del derecho. Pero aduiertase, que si sabe que deue alguna cosa, y la deue por justo titulo, como es deposito, o emprestito, o venta, o otro cõtracto semejante, y no se hizo concierto, que se pagasse a cierto tiempo, legitimamẽte lo puede tener, hasta que le sea pedido. Y aunque por largo espacio de tiempo lo tenga, no tiene obligacion de lleuarlo a casa del acreedor. La razon es, porq̃ no se auiendo puesto termino, no es negligente en pagar, y justamente puede presumir, q̃ si el señor esta presente, y no le pide nada, que quiere que lo tenga. Esto enseña Medina, y otros Doctores. Esto lo entiendo yo si virtualmente è implicitamente, y moralmente hablando, no se puso termino. Porq̃ si se puso, como suele acõtecer, obligacion ay de acudir con la deuda.

De aqui se sigue, que si el deudor, moralmente hablando, entiende que el acreedor no gusta, ni consiente en que tenga la deuda, tiene obli-

gacion de restituyrla, y offrecerselá. Esto puede constar por muchas conjecturas, y razones prouables. Particularmente tiene esto verdad, quando vn cauallero, o vn señor deue algo a algun ciudadano, el qual no le osa pedir la deuda. En este caso porque el acreedor no pida la deuda no por esso el deudor queda desobligado a pagarla luego.

Siguese lo segundo, que si tiene la dicha deuda en su poder, passado el tiēpo en que está obligado a pagarla, peca mortalmēte no la pagando, aunque el acreedor no se la pida, sino es que tuuiesse alguna justa causa, que librasse y escusasse. Esto enseña Syluestro, Cayetano, Soto, Nauarro, y Medina. La razon es, porque passado el tal termino, siempre está en mora, y negligencia. Esto se entiende, si el acreedor virtualmente no lo consintiesse. Lo qual podria cōstar por algunas conjecturas, y razones prouables. Por este camino se escusan muchas vezes algunos, que no pagan semejantes deudas.

Syl. Ver. mora. 4. q. 1. Caiet. 2. 2. q. 62. ar. 3. Soto lib. 4. de iust. q. 7. art. 1. ad 3. Nauarr. in in Summ. c. 17. n. 4. Medi. in summa, folio 162.

Septima conclusion. Quando el deudor embia la deuda a casa del acreedor, con vn criado suyo, de cuya fidelidad con razon se dudaua, si no dio la deuda, obligacion tiene el deudor a restituyr. Esto enseñan todos los Doctores. La razon es, porque en el tal caso la deuda no se pagó por culpa del deudor. Aduiertase, que si el acreedor embio vn criado suyo, de poca confiança, por la deuda a casa del deudor, si la tomo el criado, y no la dio, en el tal caso el deudor no tiene obligacion ninguna de restituyrla. La razon es, porque en el tal caso el mismo acreedor tiene la culpa de que la deuda no llegasse a su poder, y perecio por su culpa. Luego no tiene obligacion de restituyr cosa alguna.

La duda es, quando el deudor embia la deuda con vna persona de confiança, principalmente si es su Confessor, si queda libre de la deuda, aunque el Confessor no la dè. La razon de dudar es, porque enel tal caso el deudor estaua obligado a hazer que la deuda llegara a manos del acreedor. Luego si no llega, obligacion tiene de restituyrla. Nauarro enseña, que tiene obligacion de restituyrla.

Nau. in Manua. c. 27. nu. 76.

A esta duda se responde, que parece mas prouable que no tiene obligacion de restituyr. Esto enseña Nauarro, y otros muchos Doctores. La razon es, porque es de creer, que el acreedor gusto de que le embiassen la deuda con hombre de confiança, particularmente con el Confessor. Principalmente si era assi, que sin infamia suya no la podia pagar personalmente. En el qual caso deuia, y estaua obligado a consentir, que se la embiasse con persona de confiança; particularmente con el Confessor. Luego en el tal caso el deudor no tiene obligacion alguna. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, diziendo, que el deudor cumplio muy bien con su obligacion en el tal caso.

Nauar. li. 4 de resti. c. 5. nu. 5.

Octaua conclusion. El deudor, qualquiera que sea, no esta obligado a restituyr la deuda, si el esta en extrema necessidad, aunque lo este el acreedor, si se remedia su necessidad con tener la deuda. Esta conclusion enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado en este capitulo. Y lo mismo han de tener comunmente los Doctores. La razon es, porque aunque sea assi que el deudor injustamente detiene la deuda hasta el articulo de la extrema necessidad: pero en el punto que entra en el tal articulo, justamente comiença a posseer. Porque en la extrema necessidad todas las cosas son comunes, por lo menos quanto al vso. Luego en el tal caso en ninguna manera tiene obligacion de restituyr.

La primera difficultad es, si passado el articulo de la extrema necessidad tendra obligacion de restituyr este tal. La razon de dudar es, porq̄ en la extrema necessidad todas las cosas son comunes. Luego si gasta y consume la tal deuda, no tendra mas obligacion de restituyr. Cōfirmase, porque si no detuuiera la tal deuda, y la tomara en extrema necessidad; no huuiera obligacion de restituyr. Luego lo mismo sera en este caso, porque es la misma razon.

A esta duda mi parecer es, que en el tal caso tiene obligacion de restituyr despues. La razon es, porque la razon de deuda la tenia ya contrayda mucho antes; y el estar en extrema necessidad no le saco de la tal deuda. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, con su confirmacion.

La segunda difficultad es, si el padre del deudor, o sus hermanos estā en extrema necessidad y juntamēte el acreedor, si tiene obligaciō de restituyr la deuda al acreedor, o si ha de acudir a su padre, o hermanos. La razon de dudar es, porq̄ el padre, o hermanos, solamente tienē derecho por estar en extrema necessidad. Pero el acreedor tiene derecho por esse camino, y tambien por razon de ser acreedor. De suerte que tiene dos titulos; luego en el tal caso obligacion ay de acudir al acreedor.

En esta difficultad la primera sentēcia es, que tiene obligacion de restituyr al acreedor. Esta sentencia tiene Soto, y Gabriel.

Sot. in 4. d. 15. q. 7. Gabr. ibi. ad 3. casum post 2. concl.

La segunda sentencia es que enseña, que si el deudor tomo la cosa injustamente, esta obligado a restituyrla: pero si no la tomo injustamente, no esta obligado a restituyrla.

Digo lo primero. En el tal caso puede el deudor preferir al acreedor el padre, y los hijos, y la muger. De suerte, q̄ si estos estan tambien en extrema necessidad como el acreedor, no ay obligacion de restituyr al acreedor, sino q̄ los podra muy bien preferir. Esta sentencia tienē muchos Doctores, y entre ellos S. Thomas, y Cayetano, y Soto en los lugares arriba citados tienē lo mismo. La razō es, porq̄ la deuda q̄ nace dela virtud de

D. Tho. 2. 2. q. 62. ar. 6.

de piedad, es mayor, q̃ la q̃ nace dela virtud de justicia comutatiua. Y a los tales ay obligacion de piedad, y al deudor de comutatiua. Luego estos tales se hã de preferir. Digo lo segundo, q̃ es prouable, q̃ en el mismo caso es licito preferir el hermano al acreedor. Esto tienẽ muchos Discipulos de S. Thomas, y entre ellos Orellana. Y tambien dizen, q̃ es prouable lo cõtrario. La razon es, porque el hermano esta enel primer grado de cõsanguinidad, y ansi es grande la conjunction. Luego licito es preferirle. Lo cõtrario tiene Soto enel lugar citado. Y puedese prouar, porq̃ enel tal caso el acreedor tiene derecho de justicia. Luego en el caso muy prouable es, q̃ se deue acudir a el. Lo que queda dicho del hermano, se ha de dezir tãbien de vn amigo singular, que fue causa de conseruarme en la vida, porque me defendio q̃ no me matassen. Esto enseña Orellana enel mismo lugar, y refiere a Victoria por esta sentencia. La razon es, porque el tal amigo, equiuale a hermano, y algunas vezes es mas que hermano.

Capit. XIIII. En el qual se trata, si esta siempre obligado a restituyr el que tomo la cosa.

D. Tho. 2.2. q. 62. art. 5. ad 3.

DESTA materia disputa Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, y todos los que escriuen sobre el, particularmente Bañes, y Aragon.

PRIMERA conclusion. El que tomo la cosa agena, siempre que le tiene, esta obligado a restituyrla. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque vno de los titulos, y causas, por las quales vno esta obligado a restituyr, es la cosa recibida, q̃ esta en poder de alguno, como consta de lo ya dicho. Luego en este caso ay obligacion de restituyr la tal cosa. Confirmase, porque la cosa dõde quiera que esta es del verdadero señor. Luego el que la tiene obligado esta a restituyrla.

Segunda conclusion. El que injuriosamente, è injustamente tomo alguna cosa, tiene obligaciõ de restituyrla, aunq̃ no estè en su poder. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razõ es, porque por razõ dela injusticia q̃ cometio, tienẽ obligaciõ de restituyr. Porque este es vno delos titulos que obligan a restitucion, como queda dicho arriba. Aduiertase, que de tener injustamẽte alguna cosa, es como tomarla injustamẽte. Tambien el consumir injustamente alguna cosa, se reduze a tomarla injustamente. El exemplo es en el q̃ quema vna casa, sabiendo que no es suya, tiene obligacion de restituyrla. Pero aduiertase, q̃ algunas vezes esta vno obligado tan solamente por razon de la cosa recibida, de suerte que no la tomo injustamẽte. El exemplo es, quando me la prestaron, o vino a mi poder por algun medio licito. Y enel tal caso tan solamente esta obligado a restituyr por razon de la cosa recibida. Debaxo de nõbre de la cosa recibida, se entienden tãbien los fructos de la cosa recibida. Otras vezes esta vno obligado a restituyr tan solamente por razon dela injusticia que cometio, y no por la cosa que tiene en su poder. El exemplo es enel que quema vna casa injustamente: el qual tan solamẽte tiene obligaciõ de restituyr por aquella obra injusta que hizo: porque de la casa quemada no quedo cosa alguna en su poder. Otras vezes se juntan ambos a dos titulos. El exẽplo es, quãdo vno hurta vna cosa, y la tiene en su poder. Este tal esta obligado, no solamente por razon de la injusticia que hizo hurtando, sino tambien por razon de la cosa que tiene en su poder.

Tercera conclusion. El que toma la cosa agena justamente para conuertirla en su propria vtilidad, esta obligado a restituyrla, aunque aquella cosa no este en su poder. El exemplo es en el q̃ recibe algo prestado para su vtilidad y prouecho. Esto enseña Sancto Thomas enel lugar citado, y todos sus Discipulos cõel. La razon es, porq̃ de auer recibido la tal cosa para su vtilidad y prouecho, no ha de recibir daño el que la dio.

Quarta conclusion. El que recibio la cosa agena justamente para vtilidad y prouecho del que la dio, y no del que la recibio, no esta obligado a restituyr, por razon de auerla recibido, sino tan solamente por razon de la cosa que recibio. El exemplo es en el depositario. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos en el lugar citado. La razon es, porque la recibio justamente, y para vtilidad y prouecho del que la dio. De lo qual infiere Sancto Thomas, que el depositario no esta obligado a restituyr el deposito que le dieron, y se le hurtaron, sino es que aya tenido grã culpa en auerselo tomado. Que sea graue culpa, y todas estas cosas se han de declarar mas en particular en lo siguiente.

La primera duda es del que compro con buena fe alguna cosa del ladron, como vna pieça de oro, por cien ducados, o otro precio semejante, si podra quando supiere que la pieça era hurtada, rescindir el contracto con el ladron, para cobrar su precio que dio, o si estara obligado a restituyr perdiendo el precio. La razon de dudar es, porq̃ este tal tiene la cosa agena en su poder. Luego por razon de la cosa agena que tiene en su poder, tendra obligacion de restituyrla al verdadero señor. Confirmase, porque boluiendola al ladron, es concurrir con el al hurto, y ponerla en peor estado. Luego no es licito.

La primera sentencia es, que no es licito rescindir el contracto, sino que ay obligacion de restituyrla al verdadero señor perdiendo el precio. Esta sentencia tiene Soto, Medina, y otros Doctores.

Sot. 4. de iust. q. 7. ar. 2. Medi. codi. de rest. tract. de rebus rest. q. 10.

La segunda sentencia es, que si el comprador puede cobrar el precio que dio, sin rescindir el contracto con el ladrõ, no puede rescindir el contracto. Pero si no puede cobrar su precio si no es

Porque no parece, que puede auer otro. Y esta compra, o venta no fue valida. Porque el ladron no pudo passar el dominio de la tal pieça, pues no era suya; ni el tampoco pudo passar el dominio de la pieça en el tercero: porque no era suya. Luego por titulo de venta el no pudo adquirir dominio del precio. Esta difficultad procede, quando no parece el tercero a quien se vendio la pieça. Porque si pareciesse, obligacion ternia este tal a rescindir el contrato con el, y declararle, como no era suya la pieça, y hazerle sano y bueno el contrato.

En esta difficultad, digo lo primero, que sin duda ninguna, como queda dicho ay obligacion en el tal caso de no damnificar al segundo comprador, y poner todos los medios para que no padezca detrimento ninguno. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque el le vendio la tal pieça. Luego tiene obligacion de hazerle bueno el contrato.

La difficultad procede, quando no se le puede seguir peligro ninguno, ni detrimẽto al comprador segundo, que ya no parece, ni ay esperança que parecera jamas. Entonces es la difficultad, si el primer comprador que boluio a vender con buena fe la misma pieça, estara obligado a restituyr el precio al dueño de la pieça, o sino a los pobres. La primera sentencia es, que tan solamẽte esta obligado a restituyr aquella parte, en la qual esta mas rico. De suerte, que si vendio la pieça por mas precio q̃ la compra, aquel excesso del precio tiene obligacion de restituyr. Pero si la vendio por el mismo precio que la compro, no tiene obligacion de restituyr cosa alguna. Todo esto es en fauor de la buena fe, con que la compro, y boluio a vender. Esta sentencia tiene Cayetano, Syluestro, Medina, Couarruuias, Soto, y Victoria, y Mayores. Esta sentencia es bien prouable, Pero aduiertase, que conforme a esta sentencia se ha de dezir, que el titulo que tiene para posseer aquel precio, no es la venta, o compra que hizo, que no fue valida, sino ha se de considerar aquella segunda venta, como cosa que se conserua con la buena fe en la possession de su hazienda, y es conseruarse en ella mediante la buena fe.

Caiet. 2. 2. q. 62. ar. 6. Syl. V. rest. 3 q. 7. Medi. tract. citato q. 10. Couar. loc sup. cita. Sot. art. 2. cita. Victor. in loco. D. Thom. cit.

A esta difficultad se responde ser muy mas prouable q̃ este tal tiene obligacion de restituyr el tal precio al dueño de la pieça, y si no pareciere, a los pobres. Esta sentencia tiene Peña, Medina, Bañes, Orellana, y comunmente los Discipulos de Sancto Thomas. Prueuase lo primero con el argumento que esta hecho en contrario. Lo segundo, porq̃ quando el ladron le vendio la pieça, sin duda ninguna le hurto el precio, y se quedo sin el. Luego el precio que adquirio en la segũda venta tiene mas q̃ deuio de tener, y por cõsiguiente, aunque la aya vendido con buena fe tiene obligacion de restituyrla. Porque el que tiene buena fe tiene obligaciõ de restituyr aquello en que se hizo mas rico de la cosa agena. Lo tercero; porque si este tal tuuiera esta cosa en su poder, sin duda tenia obligacion de restituyrla. Luego lo mismo sera del precio. Porque el precio se computa por la misma cosa, y es como fructo suyo. Destas razones se responde facilmente a la razon de dudar con su confirmacion.

La tercera duda. Si el possessor de buena fe esta obligado a restituyr los fructos de la cosa hurtada, que tuuo en su poder con buena fe. El exemplo es. Compro vno con buena fe vna viña, la qual era hurtada. La duda es, si esta obligado a restituyr las vuas, y el vino, que consumieron. Lo mismo es de vna cosa que no es fructifera, que la vendio mas cara, si estara obligado a restituyr por lo menos el excesso.

A esta duda, digo lo primero, que el tal posseedor no tiene obligacion de restituyr los tales fructos, sino es que de ellos este mas rico. Porq̃ entonces estara obligado a restituyr aquello, en que esta mas rico. Declaremos esto. Este que cõpro la tal viña, y gasto los fructos, si ahorro de su hazienda, por auer gastado los tales fructos, porque auia de comprar vuas, o vino, aquello q̃ ahorro tiene obligaciõ de restituyr. Porque en aquello esta mas rico, q̃ auia de estar. Pero si por auer gastado los fructos, no ahorra nada de su hazienda, no tiene obligacion de restituyr. Esta es comun sentencia de todos los Theologos, y Iuristas. La razon es clara, porque el tal no esta obligado por razon de la justicia que hizo, porq̃ lo hizo con buena fe. Ni tampoco esta obligado a restituyr por razon de la cosa agena: porque los fructos se consumieron, y no se hizo mas rico de la cosa agena. Luego por ningun titulo tiene obligacion de restituyr por titulo ninguno. Si se huuiera hecho mas rico, en el tal caso huuiera obligacion de restituyr aquello en que esta mas rico: porque entonces se computa por la misma cosa, y es como si quedara alguna parte dela misma cosa en su poder.

Digo lo segundo, que el posseedor de la buena fe, esta obligado a restituyr los fructos, y los effectos, y todo lo que possee dela cosa agena, en quanto se ha hecho mas rico dellos. Esto queda declarado en el dicho passado. Deue el tal restituyr los fructos, y los effectos; esto es el precio dela cosa hurtada, que es como effecto suyo, y todo lo que tiene dela cosa agena, en quanto se ha hecho mas rico dellos. Esta es comun sentencia de todos los Theologos, y Iuristas. La razon es, porque la cosa siempre fructifica para el dueño della. Esto se confirma, porque los fructos, y effectos de alguna cosa, se computan por la misma cosa. Desto se ha de ver Couarruuias.

Couar. lib. 1 Var. c. 3. n. 6

Digo lo tercero, q̃ vsucapio tiene lugar enlos fructos y effectos de la cosa hurtada, si se possee con buena fe por espacio de tres años. De suerte, que passado este tiempo el tal posseedor quedá señor dellos. Esta es comun sentencia de todos

dos los Theologos,y Iuristas. La razon es,porque esto esta ansi determinado en derecho, como consta de la materia de prescripcion.

Digo lo quarto. El que con buena fè recibe del ladron,las cosas que se cõsumen cõ vna obra, o vso,no esta obligado a restituyr los fructos,aũ quanto a aquello,en que se hizo mas rico, si no es q̃ el ladron se haga impotente para restituyr. El exemplo es,si vno con buena fè recibe del ladron pan,o vino,o dinero. Esto tienen comunmente los Discipulos de Sancto Thomas, particularmente Orellana. La razõ es,porque este tal no esta obligado por razon de la obra injusta que hizo,pues lo hizo con buena fè: ni tampoco esta obligado,por razon de la cosa agena:porque suponemos, que la gasto, y ha consumido. Luego no tiene obligacion de restituyr. Confirmase: porque el ladron satisfaze restituyendo otra semejante,y del mismo precio. Luego el tal posseedor no tiene obligacion de restituyr nada. Pero si el ladron se hiziesse impotẽte para restituyr ,en el tal caso tendria obligacion de restituyr aquello en que esta mas rico.

Quinta conclusion. El que possee con mala fè,no puede rescindir el contrato que hizo con el ladron,si prouablemẽte teme que no restituyra la cosa al verdadero señor. El exẽplo es claro en aquel, que cõpro con mala fè alguna cosa de vn ladron. Esta es comun sentencia de todos los Doctores,aunque es contra Syluestro,y contra Nauarro,el qual cita Alexandro de Ales. Pero nuestra conclusion tienela Sancto Thomas,y todos sus Discipulos enel lugar citado. La razõ es, porque este tal en realidad de verdad es ladron. Luego no puede conseruarse sin daño,sino que ha de restituyr teniendo el tal miedo.

Syl. v. rest. 8. q. 7. Nauarro. in Man. c. 17. nu. 84.

Sexta conclusion. Este que possee con mala fè, si vendio la cosa, esta obligado a restituyr el precio al verdadero señor,y esta obligado a restituyr los fructos que gozo mientras duro la mala fè,y todos los fructos que pudiera recebir de la tal cosa vno que la cultiuara diligentemẽte: y esta obligado a restituyr el daño q̃ se le siguio al dueño,y la ganãcia q̃ auia de auer,sacando de alli los gastos que auia de hazer el dueño en cultiuar la tal cosa,y en procurarla. Esta conclusion es contra Medina,quãto a algunas cosas. El qual dize,que el que compra alguna cosa del ladron,que se gasta,y consume con vna obra,como pan, o vino, no esta obligado a restituyr al verdadero señor, aunque la aya comprado con mala fè,si no es que el ladron se aya hecho impotente para restituyr. Pero nuestra conclusiõ vniuersalmẽte la tienẽ todos los Thomistas, y muy particularmente Orellana. La razon es, porque este tal verdaderamẽte es ladron. Y el ladron tiene obligaciõ a restituyr todas estas cosas. Luego este tal tambien tiene obligacion de restituyr las cosas dichas en la conclusion.

Med. tracta tu de rebus rest. q. 10.

La duda es,quando el ladron deste tal hurto el trigo, en el tiempo que valia mucho precio, pongo exemplo a catorze reales,si este tal quiere restituyr,quãdo vale el trigo a menor precio, como es ocho, o nueue reales, si cumplira restituyendo tantas fanegas de trigo como hurto. La razon de dudar es,porque parece que consta del vso que satisfaze restituyendo otras tantas fanegas de trigo. Y en el tal caso no restituye el daño,que se le siguio al dueño,que lo podia vender a catorze reales.

A esta duda se responde, que si el señor del trigo no lo auia de guardar,el ladrõ esta obligado a restituyr el trigo a todo aquel precio que valia quãdo lo toma. Pero si lo auia de guardar para el tiempo que auia de valer mas caro,y vẽderlo entõces,esta obligado a restituyr el trigo, conforme aquel mayor precio. Pero si lo auia de guardar para el tiempo, en q̃ auia de valer a menor precio,entonces si el ladron gasto,y cõsumio el trigo en sus proprias comodidades, esta obligado por razon de la cosa recebida a restituyr todo el prouecho q̃ recibio del hurto. Finalmente si el ladrõ guardo el trigo hasta aquel tiẽpo,satisfaze a su obligacion,restituyendo tantas hanegas como recibio. La razon es,porque no dio mayor detrimento, y el no se hizo mas rico de la cosa recebida. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Septima conclusion. El que estando dudoso al principio de la compra,cõpra alguna cosa hurtada procurando el bien,y comodidad del verdadero señor no peca, pero esta obligado a hazer diligente inquisicion,cõforme a la qualidad de la duda, y de la cosa, y despues q̃ supiere del verdadero señor tiene obligacion de darsela,pidiendole el precio,que dio por ella. Y sino pareciere el verdadero señor, esta obligado a vender la,y sacar el precio que dio por ella,y guardarlo para si,y lo restãte lo deue dar a obras pias. Esta conclusion enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas,y entre ellos Orellana. La razon es, porq̃ este tal posseedor dudoso trata el negocio del verdadero señor, como si fuera proprio. Luego no peca. Y que este obligado a hazer las dichas diligencias es cosa manifiesta.

Octaua conclusion. El que al principio de la compra dudando si es hurtada,la compra,y possee pretendiendo su comodidad peca mortalmẽte,y esta obligado a restituyr,como si fuera posseedor,y comprador de mala fè. El exemplo es en los libreros,y plateros, y otros semejantes q̃ facilmente por muchos indicios,y conjecturas,y por el modo de vender, pueden colegir, que lo que les venden es hurtado, y con todo esso lo compran. Esto tienen los Doctores citados. La razon es, porque el tal comprador en realidad de verdad es posseedor de mala fe,y ladrõ, pues que se pone a peligro manifiesto de hurtar. Luego tiene obligacion de restituyr. De lo qual se ha de ver el Derecho Ciuil.

L. f. lex ... de ... q̃ ... rũ demu...

La

Digitized by Google

La duda es acerca destas conclusiones: porque como se dize en derecho, en caso de duda mejor es la condicion del que possee. Luego en estos casos no ay tanta obligacion.

A esta duda se responde, que esta regla de derecho se entiende del posseedor, que tiene buena fe. Porque este tal tan solamẽte se dize posseer. Porque el posseer es detener la cosa conforme a las leyes: y en el caso de la conclusion passada es posseedor de mala fe. Tambien se puede dezir, que el que compro, conforme a la septima conclusion, absolutamente hablando, no puede posseer la cosa; porque tan solamente la pudo detener, para dar la al verdadero señor, y para que si no pareciesse el verdadero señor, se diesse a los que suceden en lugar del verdero señor.

Nona conclusion. El que al principio con buena fe recibio la cosa hurtada, y despues comiença a dudar, puede muy bien rescindir el contrato con el ladron: pero no puede vender la tal cosa a otro tercero, sino es que le diga la duda. Y aun diziendosela no podra, si no es que prouablemente piense que el conprador hara diligente inquisiciõ para buscar el verdadero señor, y restituyrle la tal cosa. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas, y muy particularmente Orellana. La primera parte se prueua, porque el posseedor de la buena fe tiene obligacion a hazer estas diligencias, como queda determinado en las conclusiones passadas. Luego tambien estara obligado este. La segunda parte se prueua: porque el que vende alguna cosa tiene obligaciõ de conseruar, sin daño ninguno al comprador. Y si no le amonesta, y aduierte que se duda, si la cosa es hurtada, no conserua sin daño, sino antes lo engaña, como sino manifestasse otro qualquier vicio, por el qual valdria menos la tal cosa. Luego tiene esta obligacion. Esto es certissimo, aun que es contra Syluestro. La tercera parte se prueua, si el tal posseedor vendiesse la cosa, quando perseueraua en la buena fe, antes que tuuiesse duda, estaria obligado a restituyr al verdadero señor el precio, y amonestar al comprador que se hizo la tal restitucion, como ya queda determinado. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Confirmase: porque el tal posseedor despues de tener duda, esta obligado a hazer inquisicion, quiẽ sea el verdadero señor, y en sabiendolo no la puede vender, sino que esta obligado a restituyr. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Porque es la misma razon.

Decima conclusion. Hablando de si, y conforme a la naturaleza de las cosas, no ay obligacion de restituyr las cosas, que son de orden inferior con detrimento en las cosas del orden superior, aunque no se pueda hazer de otra manera la restitucion. Esta enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado en la solucion del segundo, y es comun doctrina de los Doctores. El exemplo de la conclusion es. No esta vno obligado a restituyr la hazienda con detrimento de la honra y fama: ni la honra, y fama con detrimento de la vida. La razon es, porq̃ las cosas del orden inferior han de seruir a las cosas del orden superior, y ordenarse a ellas, y no al contrario. Luego la restitucion no se ha de hazer con detrimento en las cosas del orden superior. Esta conclusion se entiende, como dizen los Theologos, per se. Porq̃ en algun caso aura obligacion de restituyr las cosas del orden inferior, con detrimento en las cosas del orden superior. El exẽplo es, si se huuiesse de hazer la restitucion de vna gran hazienda, con perdida de vna fama de poca importancia: en el tal caso auria obligacion de restituyr. Porque en el tal caso la tal hazienda en alguna manera es mayor bien, que la fama, aunque de su genero, y naturaleza sea mayor la fama. Tambien se ha de entender la conclusiõ quando el bien publico no pide lo contrario. Porque si el bien publico pidiesse lo contrario, auria obligacion de restituyr cõ detrimẽto de la fama, y de la vida. La razõ es, porq̃ por el biẽ publico tenemos obligacion de poner no solamẽte la fama, y honra, sino tãbien la vida. De suerte, q̃ quãdo se deue hazer restituciõ, no esta obligado a hazerla cõ semejãtes detrimẽtos.

De lo qual se sigue, como se ha de hazer la restitucion, quando vno hurto vna cosa secretamẽte. Si la restitucion no se puede hazer, sin q̃ se infame, y declare su delicto, no tiene obligaciõ por entonces de restituyr, como lo dize Cayetano en el lugar citado. En el tal caso se ha de hazer la restitucion por vn sabio confessor q̃ proceda discretamẽte en hazer la restitucion, de suerte q̃ no se manifieste el delicto, ni se infame el que restituye. Pero si este medio no fuesse conueniente, ni se pudiesse hazer la restituciõ, sino fuesse infamandose no ternia obligaciõ de restituyr, cõ el tal detrimento, sino es en los casos dichos.

La primera difficultad es. Si la muger adultera haze entender a su marido, que es hijo legitimo el que en realidad de verdad no lo es: si terna obligaciõ de manifestar su delicto para que el tal hijo illegitimo, no herede al padre putatiuo: pues en realidad de verdad no es legitimo heredero. La razon de dudar es, porque no es licito tomar lo ageno, para conseruar la propria fama. Luego en el tal caso no sera licito dexar de manifestar su delicto. Porque de otra manera seria causa de que se tomasse lo ageno, para conseruacion de su propria fama.

Caj. loc. cit. & opusc. 17. resp. respõsione 14. du. 2. & v. adulterium. Scot. in 4. d. 15 q. 2. Gabriel ibi. Med. tracta. de re. le. rest. q. 3. c. 4. Innocent. & Pan. in c. officij de paenitẽ. Syl. v. adulterium. §. 2. Mayor. in 4. d. 15. q. 17. Adr. in 4. in mat. de rest.

La primera sentencia es negatiua, que no esta obligada a restituyr manifestando su delicto. Esta sentencia tiene Cayetano, Scoto, Gabriel, y Medina, Innocencio, y Panormitano, y otros Iuristas, y Syluestro.

La segunda sentencia es, que la tal adultera esta obligada a restituyr, con detrimento de su proprio fama. Esto tiene Mayores, y Adriano. El qual dize, que la tal muger esta obligada a re-

uelar

Digitized by Google

uelar el delicto a su proprio marido, aunque aya peligro, y se tema que la matara. Soto en el lugar citado, y tambien en el libro quarto, en la question sexta, en el articulo tertio, expressamẽte enseña, que la regla de Cayetano es muy perniciosa, y que se ha de tener atencion en este caso a la qualidad de la infamia, y de la persona, q̃ teme la muerte, y de la otra parte a la quantidad del daño que se sigue. Y en resolucion aprieta de tal manera este caso, que dize, que aunque con peligro de muerte, esta obligada en algunos casos la adultera a reuelar al marido su proprio delicto. Pone exemplo, quando el hijo illegitimo huuiesse de suceder en vna muy rica, y noble casa, y la madre no fuesse tan noble. Couarruuias refiere esta sentencia, y la aprueua, quanto a lo que toca a si huuiesse tan solamente peligro de infamia. Pero en lo que toca a peligro de muerte, ni la aprueua, ni la reprueua.

Cou. relect. in reg. pec. 2. p.

Digo lo primero, que si la muger adultera tiene sufficiente patrimonio, o otros bienes libres, con los quales pueda satisfazer a los hijos legitimos, no tiene obligaciõ de descubrir su delicto, sino deue dar orden de restituyr cõ los tales bienes. Esto enseñan comunmẽte los Discipulos de Sancto Thomas, particularmente Peña, Medina y Orellana. La razõ es, porq̃ a este agrauio y daño q̃ haze a los hijos puede satisfazer por otro camino, y lo puede restituyr. Luego no tiene obligacion de descubrir su delicto.

Digo lo segundo, quando la adultera no ha de aprouechar cosa alguna manifestando su delicto, no tiene obligacion de manifestarlo. Como si no la huuiessen de creer: porque no ay prouança ni razõ, que lo pueda conuẽcer. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es, porque en el tal caso seria cosa ociosa y superflua. Luego no ay obligacion ninguna. De suerte que en el tal caso la muger adultera se ha de auer como si no pudiera pagar ni restituyr. Porque no puede moralmente hablãdo dar ordẽ para excluyrle de la herencia.

En esto ay difficultad, si la muger adultera està obligada a reuelar al hijo en secreto el delicto, para excluyrle de la herencia. Paludano, y Adriano, dizen que si.

Palud. in 4. d. 17. q. 2. artic. 1. Adr. loc. cit.

Digo lo tercero, que si la madre entiende ciertamente, que el hijo no lo ha de creer, no tiene obligacion de manifestar su delicto al hijo. La razon es clara, porque seria cosa ociosa. Particularmente, que el hijo no tiene obligacion de creer a la madre. De suerte que si ella entiende, que no lo ha de creer, no tiene obligacion a dezirselo: porque nadie esta obligado a cosa ociosa. Y esto es conforme a derecho.

Leg. postbu. ff. de liberis & postbumis.

Digo lo quarto, que si la madre se persuadiesse, que el hijo lo auia de creer, estaria obligada a dezirselo, y persuadirle que entrasse en Religion, que sea incapaz de la heredad. En el tal caso tiene obligacion de persuadille con razones, como es illegitimo. Porque muchas vezes las puede auer euidentes. Vna es bien clara, si al tiẽpo del concebir huuiesse estado ausente su marido. Esto enseña Medina, y otros Doctores. La razon es, porque entonces ella parece que no pierde mucho, y puede impedir, que no herede. Luego tiene obligacion.

La difficultad es: porque si vno mandasse a otro cien ducados, pensando que era su hijo, y pensolo ligeramente, no estara obligado a restituyrlos. Luego tampoco esta obligado a restituyr el hijo illigitimo, quando el padre putatiuo lo instituye heredero. Porque parece, que es la misma razon.

A esta duda se responde, que no es la misma razon. Porque el padre putatiuo, no lo haze voluntariamente, sino forçado por la ley, y no le pudiendo desheredar. Pero en el otro caso haze lo de su grado, y de voluntad.

Digo lo quinto. Quando la muger adultera duda si el hijo la ha de creer, y la duda es razonable, no esta obligada a infamarse y descubrir su delicto. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas, particularmẽte Medina. La razon es, porque es cierto el infamarse, y no es cierto ser remedio, para que herede el hijo. Y regularmẽte hablando, la muger adultera no tiene obligacion de infamarse en el tal caso.

Digo lo sexto, que la muger adultera, no satisfaze, estãdo en el articulo de la muerte llamãdo a sus hijos y diziendoles, que vno de ellos es illegitimo, y que se lo declara, para saluarse, para que todos perdonen la parte q̃ les cabe. Desta cautela dizẽ, que vso cierta muger adultera. Pero esta no es legitima satisfactiõ. Esto enseña muy en particular Medina, y otros Discipulos de Sancto Thomas. La razõ es, porq̃ cada vno perdona, pensando que puede ser el illegitimo, y ansi no lo haze de voluntad: y tambien, que comũmente los tales son menores, y pupillos, y ansi no vale la tal renunciacion. Toda la difficultad es, si quãdo la adultera no puede impedir este daño, sino es con detrimento de la fama, o de la vida, si estara obligada a manifestarse.

Digo lo septimo, que en los casos comunes no esta obligada con tanto detrimẽto. Esto esta determinado en derecho. La razon es, porque como queda determinado, no ay obligacion de restituyr los bienes del ordẽ inferior con detrimento en los bienes del orden superior. Verdad es, que en algun caso particular esta obligada la adultera a manifestar su delicto, no obstante el tal peligro, como lo dizen todos los Doctores. El exẽplo es, quando vn Reyno, o vna casa illustre se huuiesse de passar a algun estraño, por no descubrir la tal muger su delicto. En el tal caso la razon natural dicta, q̃ manifieste su delicto, si ha de aprouechar. Porque el Reyno, o la tal casa illustre se precia mas, que la fama, y vida de la tal

Cap. officij de poenit.

Digitized by Google

tal muger. Aduiertase, que en el hazer esta restitucion, tiene gran lugar la industria del sabio y discreto confessor, que ha de aduertir, y mirar atentamente todas las cosas. El exemplo es: si la herencia es de gran importancia, y la adultera es vna muger ordinaria, é infame, ha la de obligar, que restituya la heredad con peligro de la fama: con el tal que no aya peligro de vida. Pero si la herencia es de poco momento, y la muger de alguno, no la ha de obligar.

A la razon de dudar se responde facilmente, que en el tal caso la muger adultera no toma lo ageno para conseruar su propria fama, sino permite aquel daño por no manifestar su delicto.

Toda via queda difficultad si tendra obligacion el hijo de creer a su madre, que le dize que no es el legitimo, y dizeselo acabandose de confessar, y comulgar, o en el articulo de la muerte, particularmente diziendoselo con juramento.

A esta duda mi parecer es, que tiene obligacion de creerlo, si ella es muger fidedigna. La razon es, porq̃ en el tal caso parece que no puede auer motiuo humano mayor para creer esto.

La segunda difficultad es, si el adultero esta obligado a restituyr todos estos daños, como la adultera. La razõ de dudar es, porque la adultera esta obligada a restituyr, porq̃ hizo vna obra de la qual se siguieron los tales daños, y detrimentos. Luego tãbien esta obligado a restituyr al adultero: porq̃ concurrio a la misma obra. Confirmase: porq̃ si vno da veneno a otro, del qual se sigue la muerte, esta obligado a restituyr los daños que de alli se siguẽ. Y es ansi que de tener copula el adultero cõ la muger casada, se sigue que el hijo illigitimo participe de los bienes del padre putatiuo. Luego el adultero tiene obligaciõ de restituyr todos estos daños como la muger adultera. Confirmase lo segundo: porque el verdadero padre tiene obligacion de sustentar a su proprio hijo. Luego tiene obligaciõ a restituyr lo que el padre putatiuo gasta en sustentarle. En contrario es: porque la muger adultera es la que pone hijo illegitimo al marido, para que le sustẽte, y para que participe de la herencia del padre putatiuo, y el adultero sino se lo aconseja a la muger, es causa remota de todo este daño. Luego el adultero no tiene obligacion de restituyr. Confirmase: porque el adultero por tener copula con vna muger casada, no peca contra la justicia comutatiua, perteneciente a los bienes temporales, sino tan solamente peca pecado de adulterio. Luego el adultero no tiene obligacion de restituyr estos daños.

Ant. 2. p. ti. 2. c. 7. Palud. in 4. d. 15. q. 2. Syluest. Ver. adul. c. 5. Nauar. supra. Bañes loco citato.

La primera sentencia es, que el adultero tiene obligacion de restituyr todos estos daños, de la misma suerte que la adultera. Esto enseñan comunmente los Doctores particularmente San Antonino, Palude, Syluestro, Nauarro, y el Maestro Medina en vnos escriptos sobre Sancto Thomas en el lugar citado. Y lo mismo enseña Bañes. Conuencense estos Doctores con las razones hechas al principio.

Soto. 4. de iust. q. 7. artic. 2.

La segunda sentencia es, que el adultero no tiene obligacion de restituyr estos daños. Esta sentencia tiene Soto y le sigue Orellana y otros Discipulos de Sancto Thomas. Conuencense estos Doctores con las razones en contrario.

Digo lo primero, que el adultero no deue creer facilmente que la criatura es suya, y por consiguiente, si no tiene razones que le conuençan a creerlo, no tendra obligacion a restituyr. Esto enseña Soto, y le siguen comunmente los Discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque la muger que vna vez admite a vn hombre, facilmente se cree, que admitira a otros. Luego no tiene obligacion de creer tan facilmente, que el tal hijo es suyo. Particularmente, que semejãtes mugeres suelen acomodar los hijos a lo mas bien parado, y al que es mas rico. Y esto particularmente tiene verdad, quando vna muger trata con otros hombres, y cõ su proprio marido. Porque en el tal caso no ay razones que puedan cõuencer, que el tal hijo es suyo, mas que de los demas. De suerte, que por ligeras razones no se ha de conuencer a creer, que es suyo. No es fuerte razon, ni conueneiente el dezir, que se le parece en el rostro: ni otras cosas semejantes, que conforme a buena philosophia no conuencen. Verdad es, que puede auer algunas razones conueñcientes: por las quales este obligado a creer que el tal hijo es suyo. De las quales no se puede tratar al presente, sino que se han de mirar conforme a buena razon, conforme al aluedrio del varon discreto y prudente. Y supuesto, que crea ser suyo el hijo procede la difficultad.

Digo lo segundo, que en el tal caso ambas a dos sentencias son prouables. Lo qual se conuence con la authoridad de los Doctores que la tienen, y con las razones hechas en su fauor. Conforme a la segunda sentencia enseña Soto, que aunque es verdad, que el adultero no este obligado de justicia comutatiua a restituyr todos los daños, pero dize, que si es rico, y poderoso, esta obligado de equidad a dar algo a los hijos legitimos. Esto me parece bien. Y tambien seria razon, que el Confessor se lo mandasse estrechamente: pues ambas sentencias son prouables.

Digo lo tercero, que en lo que toca a los alimentos me parece, que tiene obligacion a restituyrlos, pudiendose hazer facilmente. Porque el padre tiene obligacion de sustentar al hijo. Luego pudiendolo hazer buenamente, tiene obligacion de hazerlo. Y en el tal caso lo podra hazer facilmente, dando orden, que se de algo a la madre por algun camino secreto. Lo qual podra meter en el gasto de la casa buenamẽte, de suerte, que no se eche de ver.

Es necessario declarar otros casos, que disputan los Thomistas en el mismo lugar citado. Para lo

ra lo qual se ha de aduertir, que el tomar alguna cosa justamente, puede acontecer de muchas maneras. La primera es quando es para vtilidad, y prouecho del que la recibe, como en el empresti to, quando a vno le prestan vna cosa, para su vtilidad, y prouecho. La segunda manera es, quando es para vtilidad, y prouecho del que la da, como quando vno deposita vna cosa, para que se la guarden. La tercera manera es, para vtilidad, y prouecho de ambas las partes: como en el alquiler de alguna cosa, el qual se ordena a vtilidad, y prouecho de ambos a dos. Pero aduiertase, que el tomar alguna cosa para vtilidad, y prouecho del que la recibe, puede acontecer de dos maneras. La primera es, vna manera de emprestito, que en derecho se llama, commodato; y acontece quando se prestan cosas, que no se consumen con el vso: como si se presta vn libro, o vna pieça de oro, o de plata. Y en esta manera de emprestito, no se passa el dominio de la cosa prestada. Siempre se queda el dominio en poder del señor. La segunda manera de emprestito es, que en el mismo derecho se llama mutuo, que acontece, quando se prestan cosas, que se consumen con el vso, como son dineros, vino, azeyte, y otras cosas semejantes. En esta manera de contrato passase el dominio destas cosas, aunque ay obligacion de boluer otras cosas equiualentes. Esto supuesto: la difficultad es graue, si el que recibio prestada vna cosa que no se consume, ni gasta con el vso, estara obligado a restituyrla, aunque sea ansi, que se pierda, sin culpa suya. El exemplo es, quando me prestaron vn libro, o pieça de oro, y me la hurtaron, sin culpa mia, si en el tal caso tendre obligacion de restituyrla. La razon de dudar es, porque no estoy obligado por razõ de la cosa recebida, que no esta en mi poder: porque me la hurtaron, ni tampoco estoy obligado por razon de la obra injusta que hize: porque no huuo culpa ninguna. Luego no estoy obligado a restituyr.

c. Senido de cõmoda.

Para declaracion desta difficultad se ha de aduertir, que la cosa que le prestarõ por esta manera de contrato, que se llama cõmodato, puede perecer por culpa, esto es por fraude y engaño del commodatario, y de aquel a quien se la prestaron. O puede perecer, y faltar sin culpa suya, y muy a caso, por auer sido caso fortuyto, como suele muchas vezes acontecer. Esta distinction es de Iuristas: pero es necessario, que la admitan los Theologos. Entonces dizen los Iuristas, que perece la cosa por fraude, y engaño, quãdo perece a sabiendas, y por malicia de aquel, a quien la prestaron. Pero entõces perece por culpa quando perece por alguna negligencia. Porque entre los Iuristas de otra manera se toma culpa, que entre los Theologos. Culpa entre los Theologos no es otra cosa, sino, pecado. Pero acerca de los Iuristas no es pecado, sino negligẽcia, por la qual dexa vno de hazer aquello, que suelen hazer los hombres en la tal materia, aunque no aya pecado ninguno. Esta manera de culpa es en tres maneras. La primera es lata, esto es ancha. Y es vna negligencia, la qual suelen comunmente vitar los hombres en tal materia, ora sean hombres diligentes, ora sean negligentes. De manera, que es culpa que no la suelen cometer los hombres. El exemplo es. Esta vno leyendo a la puerta de su casa en vn libro que le prestaron, y dexalo en el vmbral de la puerta, y vase a passear. En el tal caso es culpa lata, y ancha: porque no suelen ser negligentes desta manera los hombres. La segunda manera de culpa es leuis, esto es ligera. Y es vna negligencia que suelen vitar los hombres diligentes en la tal materia. El exemplo es en la negligencia, que comete el que metio el libro prestado en el aposento, y en el arca, la qual no cerro, aunque cerro con llaue el aposento. La tercera manera de culpa es leuissima, y muy ligera. Y es vna negligencia, que suelen vitar los hombres raros, y diligentissimos. Como en el caso puesto, si vno cerro el arca, y vio que quedaua cerrada, pero no boluio a ver segunda vez si quedaua cerrada. De lo qual se ha de ver Syluestro. Syl. v. culpa

En esta difficultad Soto enseña, y dize lo primero, que el commodatario a quien se presto alguna cosa, que no se gasta, y consume con el vso, esta obligado a restituyrla, si perecio quando cometio la tal leue culpa. Dize lo segundo, que no esta obligado a restituyr todo lo que valia, sino conforme a la calidad de la culpa. Dize lo tercero, que en el foro de la consciencia no esta obligado a restitucion alguna, sino es que aya auido pecado mortal. Dize lo quarto, que todo esto se ha de juzgar, segun el foro exterior judicial, al qual se ha de estar infaliblemente en el foro de la consciencia.

Soto. 4. de iustit. q. 7. art. 1.

Digolo primero, que el commodatario esta obligado a restituyr la cosa que le prestaron, aunque no ay auido mas que leuissima culpa de su parte, y aunque no aya auido pecado venial, en el faltar la tal cosa. Esto enseñan comunmente los Doctores, particularmente Syluestro, Adriano, Cayetano en el lugar citado, y todos los Thomistas alli, y todos los Iuristas. Prueuase lo primero del derecho Canonico cap. vnico de cõmodato, y del derecho Ciuil, l. in rebus ff. de cõmodato. En los quales se determina esta verdad. Lo segundo se prueua: porque el que recibe prestado para su vtilidad, y prouecho, no ha de hazer daño al que le hizo el beneficio de prestarle. Luego en el tal caso ay obligacion de restituyr. Confirmase: porque de otra suerte no auria quien quisiesse prestar semejantes cosas. Aduiertase, que el derecho positiuo en aquellos lugares, no haze mas que declarar el derecho natural. De suerte que no son leyes penales.

Syl. v. commodatũ. §. 6. q. 1. Caiet. ... §. 4. Adria. ... in mat. de rest. ...

Digo lo segundo, que el commodatario no esta obligado a restituyr lo que le prestaron, si

perecio

perecio por caso fortuyto, y sin culpa alguna suya. Esto enseñan todos los Theologos, y Iuristas en los lugares citados. Particularmente Manuel Rodriguez. Prueuase lo primero de los derechos citados que lo determinan ansi. Lo segundo, porque la cosa como fructifica para el dueño della, ansi tambien si parece para su dueño parece. Luego sino ay culpa alguna de parte del comodatario, parecera para el q̃ se la presto, que es verdadero señor de la tal cosa. Aduiertase, que en caso de duda si huuo culpa, o no, o si fue caso fortuyto, se ha de inclinar en fauor del que presto la tal cosa, y se le ha de restituyr. La razon es: porque el emprestito se hizo en fauor y gracia del comodatario, a quien se presto. Luego, si el siente el prouecho del emprestito, justa cosa es y razonable que sienta el daño. La difficultad es, si el que presto podria obligar al comodatario a que le restituyesse la tal cosa, aunque pereciesse por caso fortuyto, y sin culpa ninguna del que la recibio prestada. La razon de dudar es: porque el señor della sabe muy bien que la tal cosa esta subjecta a peligro verisimil. Luego no le puede obligar al comodatario a cosa semejante. Confirmase: porque conforme a lo dicho, estando en derecho natural, no tiene obligacion a restitucion. Luego no puede auer tal pacto, y concierto. Declaremos esto. El prestarle la tal cosa, o merece de justicia que le obliguen a restituyrla, si perece por caso fortuyto, o no lo merece. Si lo merece, luego estando en derecho natural aura obligacion de hazer la tal restitucion, sin que aya pacto, ni concierto alguno. Lo qual es contra lo dicho. Sino lo merece. Luego no pueden obligarle por pacto alguno a semejante cosa: porque es obligarle a lo que no merece, ni lo vale. En contrario es, que parece, que el tal emprestito se haze para bien, y vtilidad del comodatario, que recibe el tal emprestito. Luego el que se lo presta le podra muy bien obligar al caso fortuyto. En esta difficultad Manuel Rodriguez en el lugar citado, al principio de la conclusion parece que significa que pueden obligar al comodatario con este pacto y concierto. Pero poco mas adelante dize, que en el foro de la consciencia seria injusticia obligar al comodatario al caso fortuyto de la cosa prestada. A esta difficultad se ha de dezir, que sino huuo concierto ninguno entre el comodatario, y aquel que le presto la cosa, no ay obligacion en consciencia al caso fortuyto. Pero no parece cosa improuable, que le pudiesse obligar al caso fortuyto. Porque el tal emprestito se haze para vtilidad, y prouecho del mismo comodatario: y por el prouecho que recibe le podrian obligar a esto.

Em. Rodr. tom. 1. cap. 8.

Digo lo tercero, que todas las vezes que el comodatario esta obligado a restituyr, no esta obligado a restituyr parte del emprestito, sino todo el emprestito entero. Esta conclusion tienen todos los Doctores citados y es comun sentencia. Prueuase lo primero de los derechos citados que expressamente determinã esto. Lo segũdo se prueua: porq̃ en el foro exterior en entendiendo la verdad se obligará a restituyr todo el emprestito. Luego en el foro de la consciẽcia ha de ser lo mismo. De lo qual se sigue q̃ ay grãde differẽcia entre el comodatario, y el mutuatario, aquiẽ prestarõ vna cosa, q̃ se consume cõ el vso. Que el mutuatario esta obligado a restituyr la tal cosa, aunq̃ parezca por caso fortuyto: pero no el comodatario. La razõ es: porq̃ el mutuatario, q̃ recibio vino, o azeyte, o dinero, adquirio dominio de las tales cosas cõ obligaciõ de boluer cosa equiualẽte. Luego si perece la tal cosa para el mutuatario perece, q̃ es verdadero señor, y por cõsiguiẽte tiene obligaciõ de restituyr lo equiualẽte. Pero el comodatario no adquiere dominio dela cosa q̃ le prestã, porq̃ no se cõsume cõ el vso. Por lo qual si perece por caso fortuyto, perece para el señor, y no tiene obligacion a restituyr.

La segunda difficultad es del depositario, que recibe la cosa para vtilidad, y prouecho del que la da, y si esta obligado a restituyr el deposito, quando se perdio sin culpa suya, y que culpa es necessaria para que obligue a restitucion. El exemplo es, quando se la hurtaron sin auer auido culpa alguna de su parte.

La primera sentencia es, que el depositario no esta obligado a restituyr el deposito, sino es que interuiniesse culpa mortal. Esto enseña Soto en el lugar citado.

La segunda sentencia es, que el depositario esta obligado a restituyr el deposito, quando ay culpa qualquiera que sea, tomando culpa juridicamente. Digo lo primero, que el depositario esta obligado a restituyr el deposito, si huuo culpa lata, y ancha. Esto enseñan todos los Theologos, y Iuristas en los lugares citados, y muy particularmente Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, particularmente Orellana. Prueuase del derecho, en el qual se determina esto.

tit. de deposi to. & l. 1. ff. depositi.

Digo lo segundo. El depositario no esta obligado a restituyr el deposito, si interuino culpa leue, o leuissima. Esto enseñan todos los Doctores citados. Prueuase del derecho en los lugares citados, que lo determinan ansi. La razon es, porque el deposito se haze en gracia de aquel que deposita la cosa. Luego no le han de cargar, sino es que aya culpa lata: y auiendola, esta obligado a restituyr. Porque el que deposita alguna cosa confiala al depositario: y si cometio culpa lata, causo daño en lo que le confiaron. Luego en tal caso tiene obligacion de restituyr. Confirmase: porque de otra manera no auria quien quisiesse depositar sus cosas en otro alguno.

Digo lo tercero. Todas las vezes, que el depositario esta obligado a restituyr de deposito, tiene obligacion de restituyrlo todo entero.

Esto

Digitized by Google

Eſto enſeñan todos los Doctores citados. La razon es, porque eſte tal eſta obligado a reſtituyr el daño que huuo por ſu culpa. Luego todo el daño que huuo. Aduiertaſe, que en caſo de duda, ſiempre ſe ha de inclinar en fauor, y comodidad del depoſitario. El exemplo es, quando ay duda, ſi huuo de parte del depoſitario culpa lata, o no: en el tal caſo no han de obligar a reſtituyr al depoſitario.

La vltima difficultad es, quando vno recibe juſtamente vna coſa, y en el tal recibir, ſe halla vtilidad, y prouecho de ambas partes. El exemplo es, quando ſe alquila vna coſa. Tambien puede acontecer eſto en otros contratos. El exẽplo es, ſi el depoſitario recibieſſe precio, por guardar la coſa depoſitada. Tambien ſi el comodatario recibieſſe precio, por guardar la coſa que le preſtan. La duda es, ſi eſte tal que recibe la tal coſa deſte modo eſtara obligado a reſtituyrla, aũque ſe pierda ſin culpa ſuya. La razon de dudar es, porque el que aſſegura las mercaderias, eſta obligado a reſtituyrlas, aunque ſe pierdan ſin culpa ſuya: porque eſte contrato ſe ordena a vtilidad, y prouecho de ambas las partes. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo.

En eſta duda Soto dize, que el depoſitario, que ſe obligo por dinero, a guardar el depoſito, que eſta obligado a reſtituyrlo, ſi perecio ſin culpa ſuya. Pero el que alquilo alguna coſa, no eſta obligado a reſtituyrla, ſino es que aya perecido por culpa ſuya Theologica, que es verdadero pecado mortal.

Digo lo primero, que el que aquilo alguna coſa, eſta obligado a reſtituyrla, ſi perecio por culpa ſuya leue. Eſto tienen todos los Theologos, y todos los Iuriſtas. Prueuaſe del derecho, en el qual ſe determina eſta verdad. La razon es, porque como queda dicho, el comodatario eſta obligado de leuiſsima culpa: porque recibe la coſa para ſu vtilidad, y prouecho. Y el depoſitario tan ſolamente eſta obligado de lata culpa, porque la recibe para vtilidad, y prouecho del que depoſita la coſa. Luego el que la alquila, eſtara obligado de leue culpa, porque el recebirla ſe ordena a vtilidad y prouecho de ambas las partes.

leg. cõtractus d. reg. iuris ĩ 6. cum roto ff. de co ãmõdati commodati

Digo lo ſegundo El Comodatario, que recibe precio por guardar la coſa, que le preſtaron, eſta obligado a reſtitucion, aunque perezca por caſo fortuyto, y ſin culpa ſuya. Eſto enſeñan los Doctores citados, particularmente Orellana. La razon es, porque el comodatario, que recibio precio en razon de auer recebido precio, eſta mas obligado a reſtitucion, que ſi no lo huuiera recebido. Y ſino huuiera recebido precio, eſtaua obligado a reſtituyr interuiniendo culpa leuiſsima, como ya queda dicho. Luego ſi recibio precio eſta obligado en caſo fortuyto quando no huuo culpa alguna.

Digo lo tercero. El que recibio precio por guardar la coſa que le alquilaron, eſta obligado a reſtitucion, ſi interuino alguna culpa, aunque ſea leuiſsima. Eſto enſeñan los miſmos Doctores. La razon es, porque el tal ſino recibiera precio, eſtaua obligado a reſtituyr interuiniendo culpa leue. Luego auiendo recibido precio eſta obligado a reſtituyr, ſi huuo culpa leuiſsima. Porque mas obligado eſta a reſtituyr, quando recibe precio.

Digo lo quarto, que el depoſitario, que recibio precio por guardar la coſa, que depoſitan en el, eſta obligado a reſtituyr la tal coſa, ſi interuiene culpa leue. Eſto enſeñan los Doctores citados. La razon es, porque ſino recibe precio eſta obligado a reſtitucion, auiendo culpa lata. Luego recibiendo precio deue reſtituyr auiendo auido culpa leue.

A la razon de dudar ſe reſponde, que en el contrato de aſſeguracion, no ſe recibe precio, por el guardar las coſas que ſe aſſegurã, o por la diligencia que ſe ha de poner en conſeruar las tales mercadurias: ſino es vna manera de contrato, que las tales mercadurias en ninguna manera perecerã por caſo fortuyto. Por lo qual queda obligado a reſtitució ſi perecieren por caſo fortuyto: pero quãdo ſe recibe precio por guardar las coſas, o por la diligencia q̃ ſe ha de poner en guardarlas, ſi ſe pone toda diligẽcia, no ay obligacion de reſtitucion en caſo fortuyto.

Toda via queda difficultad en lo que toca al depoſitario, quando a caſo, y ſin penſar ſucede vn fuego, y el depoſitario no puede juntamente guardar proprias coſas, del fuego, y juntamente las agenas, que eſtan depoſitadas en el, y procura guardar ſus proprias coſas, aunque ſe queden las depoſitadas. La duda es, ſi en el tal caſo tendra obligacion de reſtituyr las coſas depoſitadas. La razon de dudar es, porque en aquel capitulo ſegundo de depoſito, parece que ſe determina, que eſta obligado.

A eſta duda ſe reſponde, que ſi el depoſitario puſo toda diligencia, no tiene obligacion a reſtituyr coſa alguna. La razon es, porque en el tal caſo no huuo culpa ninguna juridica, ni Theologica.

A la razon de dudar ſe reſponde, que en el tal caſo ſe preſume, que no puſo toda ſu diligencia, y que huuo mala fe, pues guardo ſus coſas, y no las depoſitadas. De ſuerte, que es preſumpcion de derecho: pero en el foro de la conſciencia no ay obligacion de reſtitucion.

D. Tho. 2. 2. q. 62. a. 7. Vide. ma. de ſol. 15. Adri. in 4. in ma. de reſt. Med. vbi ſu. de reſt. q. 7. & 9. Caje. in ſu. v. reſtit. Syl. v. reſt. 4. q. 7. 4. Sot. 4. ſent. q. 3. art. 3.

Capit. XV. En el qual ſe trata, ſi los que no recibieron coſa alguna eſtan obligados a reſtituyr.

DEſto trata el Angelico Doctor, y ſus Diſcipulos, y los que eſcriuen ſobre el, y los Doctores con el Maeſtro, y Adriano, y Medina, Cayetano, Syluestro, Soto.

Prime-

Digitized by Google

PRimera conclusion. Qualquiera que es causa de la injusta acepcion, esta obligado a restituyr, aunque no aya recibido la cosa. Esto enseñan todos los Doctores citados en el lugar citado. La razon es, porque este tal es causa de la injusta acepcion. Luego tiene obligacion de restituyr. Porque vno de los titulos que obligan a restitució es la injusta acepcion; y el tal es como si lo causara. Aduiertase esta regla, para entender quando vno es causa de la injusta acepcion. Aquel es causa de la injusta acepcion, quando de su obra se sigue la injusta acepcion. De suerte, que si muchos concurren, o son causa de la injusta acepcion, todos ellos tienen obligacion de restituyr.

Acerca desta conclusion, y desta regla ay algunas difficultades. La primera difficultad es, quando vno concurre a vna injusta acepcion, o a tomar injustamente alguna cosa: de suerte, que aunque no concurriera, se siguiera el tal effecto, si se ha de dezir ser causa de la tal acepcion, de suerte que tenga obligacion de restituyr enteramente todo lo que tomaron. El exẽplo es, si muchos concurren a tomar vna cosa, y cada vno por si la pudiera tomar, si todos, y cada vno dellos esta obligado a restituyr todo el daño quando se auia de seguir, aunque el no concurriera. La razon de dudar es, porque el tal no hizo daño en todo lo que se tomo; porque assi como assi se auia de tomar.

En esta difficultad Syluestro, y Adriano en los lugares citados, y Paludano enseñan, que si alguno concurre a vna obra injusta, la qual se seguiria aunque el no concurriesse, no esta obligado a restituyr enteramente, sino tan solamente la parte que tomo. Lo qual es contra la regla puesta.

Palud. in 4 d. 15. q. 2.

A esta difficultad se responde, que este tal tiene obligacion de restituyr todo lo que se tomo, y todo el daño que se hizo. Esto enseñan todos los Doctores citados en el principio del capitulo. La razon es, porq̃ el tal es causa de aquel effecto. Luego tiene obligacion de restituyr. Aquel se dize causa physicamente de algun effecto, quando concurre a el, aunque concurrian otros que podian por si causar el mismo effecto. Confirmase, porque si vno estaua a punto y aparejado para matar a otro, y que le queria ya matar, y viene otro y matale; este tal que le mato tiene obligacion de restituyr todos los daños, como es cosa notoria; aunque es verdad que se siguiera la muerte, aunque el no le matara. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

A la razon de dudar se responde, que enel tal caso verdaderamente todos son causa de aquel daño, y ansi todos tienen obligacion de restituyr. Y si todos juntos no restituyen todo el daño, cada vno por si esta obligado a restituyrlo enteramente: porque de todo el daño, y de toda la acepcion injusta fue causa, a que por su persona no tomo mas que alguna parte. De lo qual se sigue la resolucion de otro caso, y es, quando dos hirieron a vno, de suerte que cada vno le hirio de muerte, de suerte que murio; si estan ambos obligados a restituyr enteramente el daño. La razon es, porque cada vno fue causa de aquel daño. Por lo qual cada vno dellos tiene obligacion de restituyr.

La segunda difficultad es. Si en la guerra injusta cada vno de los soldados esta obligado a restituyr todo el daño que se hizo, o si cumplira cada vno restituyendo la parte que tomo. La razon de dudar es, porque conforme la regla, cada vno esta obligado a restituyr, conforme a como es causa del daño, y como concurre a el. Y cada vno de los soldados tan solamente concurre a la parte del daño. Luego no esta obligado a restituyr mas que la parte del daño.

A esta difficultad se responde, que cada vno esta obligado a restituyr todo el daño. Esto enseñan todos los Doctores citados enel principio del capitulo, y muy particularmente Orellana. La razon es, porque cada vno de los soldados no solamente es causa del daño que haze por si mismo, y con sus proprias manos, sino tambien es concausa del daño que hazen todos los demas soldados. Luego cada vno dellos tiene obligacion a restituyr enteramente todo el daño.

A la razon de dudar se responde, que los tales soldados no solamente son causa del daño que hazen por si mismos, y con sus proprias manos: sino tambien del daño que hazen losdemas, porque van de comun consentimiento a hazer el tal daño. Luego todo el daño tienen obligacion de restituyr.

La tercera difficultad es en cierto caso, quando vn salteador sale al camino a vno, para tomarle lo que lleua: y con el ladron va vn hombre de bien que le acompañaua, y el tal tiene proposito de defender al caminante del salteador. Pero el caminante viendo dos, y pareciendole que ambos le auian de acometer, dexa todo lo que lleuaua, y huye. Por lo qual el salteador hurto todos sus bienes. La difficultad es, si este hombre honrado esta obligado a restituyr. La razon de dudar es, porque moralmente hablando, el fue causa de que el salteador le hurtasse los bienes.

A esta difficultad se ha de responder, que si el tal hombre honrado pudo declarar al caminante el animo y proposito que tenia de no le hazer mal, sino antes de hazerle bien, y no se lo declaro, entonces esta obligado a restituyr. Porque en realidad de verdad en el tal caso el fue causa moral de que injustamente tomassen al otro su hazienda. Pero si el tal no le pudo significar nada, porque el ladron le matara: no esta obligado a restituyr. Porque en el tal caso en ninguna manera es causa de que le tomassen injustamente los bienes al caminante. Otras muchas cosas se han

Digitized by Google

han de ver en Soto, y Cayetano en los lugares citados. Solamente se ha de aduertir acerca de la regla puesta; que al presente hablamos de causa moral. Por lo qual la causalidad y influencia ha de ser moral. De lo qual se sigue, que puede acótecer, que vno sea causa moral de algun effecto, y en ninguna manera causa physica. El exemplo es en el que aconseja vn hurto. Tambien puede ser, que vno sea causa moral, absolutamente hablando, y causa physica, no absolutamente hablando, sino parcialmente. El exemplo es en el que consiente con otro en vn hurto muy grande, el qual no puede hazer solo. Pero la razon de restitucion nace, y procede de ser causa de la injusta acepcion moral no physico. Por lo qual esta obligado a restituyr enteramente.

Segunda conclusion. De diez maneras puede ser vno causa de la injusta acepcion, y de la obra injusta, de suerte que este obligado a restituyr. Esto enseñan todos los Doctores citados, y muy particularmente Cayetano. La razon es, porque de diez maneras puede vno concurrir con otro, moralmente hablando, a hazer semejantes obras injustas. Esta conclusion se ha de declarar mas en particular, declarando los modos y maneras; lo qual se hara en las siguientes conclusiones.

Tercera conclusion. La persona que pone en execucion la obra injusta, como el que mata, el que hurta, tiene obligacion de restituyr, ora lo haga de su libre aluedrio, ora por auerselo persuadido otro. Esta enseñan todos los Doctores citados en el principio del capitulo, particularmente Medina, y Orellana. La razon es, porque este tal es causa proxima deste daño. Luego tiene obligacion de restituyrle. De lo qual se sigue que como el ministro que mata, o hurta por auerselo mandado otro, esta obligado a restituyr: ansi tambien el criado, que por mandado de su amo da a vsuras, esta obligado a restituyr. Porque el tal es causa proxima del daño. Y no queda escusado con dezir, que si el tal criado no diesse a vsuras, no faltaria otro criado q̃ hiziesse el mismo officio. Porque por esta razon no dexa el de ser causa del daño.

Quarta conclusion. La persona que manda hazer alguna obra injusta, esta obligado a restituyr. El exemplo es en el Iuez, que manda pronunciar la injusta sentencia, o en el que manda matar, o hurtar, o dar a vsuras. Esto enseña Sancto Thomas, con todos sus Discipulos, y los demas Doctores en el lugar citado. La razon es, porque todos estos que mandan cosas injustas, son causas principales de todos los daños que se siguen. Luego todos ellos tienen obligacion de restituyr. Aduiertase, que el que manda alguna cosa injusta, no esta obligado a restituyr en tres casos. El primer caso es, quando vno mando vna cosa injusta, como vn hurto, o vn homicidio, y en realidad de verdad no se siguio el effecto. En en tal caso no tiene obligacion de restituyr: porque no dio daño alguno. El segundo caso es, quã do reuoco el mandato. Como quando vno auia mandado a vn criado que matasse a otro, o que hurtasse; y antes que se siguiesse el effecto le boluio a mandar, que en niguna manera lo hiziesse: y esto con verdad y efficacia. En el tal caso, si el criado por su malicia mato, o hurto, no tiene obligacion el amo de restituyr. Porque el no fue causa de la tal obra injusta. El tercer caso es, quando el otro esta firme y determinado de matar a otro, de suerte que el amo no le puede impidir. En el tal caso si el amo, o otra persona le dize, que haga lo que tiene determinado, dizen algunos, que no tiene obligacion de restituyr. Porque en el tal caso, el que se lo dize no es causa moral, que le mueua a hazer aquella injusticia: porque el se esta determinado, y firme de hazerla. Pero si en el tal caso se lo mandasse, dizen estos Doctores, que tendria obligacion de restituyr el que se lo mandasse. Porque entonces con su mandato haria que estuuiesse mas firme en hazer la tal obra, y por consiguiente influyria como verdadera causa, y estaria obligado a restituyr.

Quinta conclusion. El que aconseja alguna obra injusta, esta obligado a restitucion. Esta enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque el tal es causa moral del daño, y verdaderamente influye en effecto. Luego tiene obligacion de restituyr. Esta conclusion se entiende quando el que aconseja verdaderamente es causa efficaz del tal daño. Porque si no lo fuesse, no tendria obligacion de restituyr. Porque entonces de su propria obra no se seguiria el tal effecto. El exemplo es, si vno aconseja vn hurto, o homicidio, y en realidad de verdad no se sigue el tal homicidio: en el tal caso este que aconseja no tiene obligacion de restituyr. Pero quando el consejo fue efficaz, y se siguio el effecto, ay obligacion de restituyr. Por lo qual entre las reglas del derecho se dize, que el consejo fraudulento, y injurioso obliga a restitucion.

La difficultad es: Si Pedro esta determinado de matar a Iuan, que es su enemigo, y yo alabo su proposito, y le aconsejo que lo haga, si estoy obligado a restituyr. La razon de dudar es, porque este tal tenia ya efficaz volũtad de matarle, de tal suerte, que se siguiera el effecto, aũque yo no le dixera nada. Luego no estoy obligado a restituyr. Confirmase, porque si vno esta determinado de hurtar cien ducados, y yo le persuado que hurte otros ciento para mi, no estoy obligado a restituyr mas que los ciento. Porque los otros ciento ya estaua determinado de hurtarlos. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

En esta difficultad Syluestro en el lugar citado enseña, que no esta obligado a restituyr, porque no es causa del daño. Porque el daño se siguiera, aunque el no diera su consejo.

Digo

Digitized by Google

Digo lo primero, que si este que aconsejo no inclino la voluntad del malhechor, para que hiziesse el tal daño, no estara obligado a restituyr. La razon es, porque en el tal caso no es causa eficaz del daño. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas.

Digo lo segundo, que si el tal con su consejo inclino la voluntad del otro, o firmo su proposito, esta obligado a restituyr. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es, porque en el tal caso es causa moral del daño. Por lo qual há de tener gran cuydado los hombres de no aconsejar semejantes obras, ni adular a los que las quieren hazer. Porque no solamente pecan haziendo semejantes obras injustas, sino tambien estan obligados a restituyr.

A la razon de dudar se responde, que enel tal caso con mi consejo soy causa del daño.

A la confirmacion se responde facilmente, [illegible] si yo no le persuado que hurte los primeros [illegible]ducados, sino que hurte para mi otros ciento: en el tal caso no tengo obligacion de restituyr mas que estos ciento. Pero si juntamente le aconsejasse, que hurtasse los ciento, y otros ciento para mi: en el tal caso tendria obligacion de restituyr dozientos.

La segunda difficultad es, quando vno esta determinado de hurtar a otro cien ducados, y yo le persuado que no le hurte mas que cinquẽta, si estare obligado a restituyr estos cinquenta. La misma difficultad es, quando vno esta determinado de matar a otro, y yo le aconsejo que no le mate, sino que le de vna cuchillada. La razon de dudar es, porque con mi consejo soy causa del tal daño. Luego tengo obligacion de restituyr.

A esta duda se ha de responder, que no tiene obligacion este tal de restituyr aconsejandole, que ya que esta determinado de hazerle vn grã mal le haga el menor. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas, particularmente Cayetano, y Soto en el lugar citado. La razon es, porque en el tal caso no haze agrauio, ni injusticia ninguna al tercero, antes trata bien su proprio negocio. Luego no tiene obligacion de restituyr.

Caiet. q.17. quest. q.13.

A la razon de dudar se responde, que enel tal caso no es causa moral de aquel daño, ni haze injusticia ninguna, como consta de lo dicho.

La tercera difficultad es, quando vno esta determinado de hurtar a vno cien ducados, y le persuado que se contente con hurtar a otro tercero cinquenta: si en el tal caso tendra obligaciõ de restituyr los cinquenta el que se lo aconsejo. Lo mismo es, quando esta determinado de matar a vno, y le aconsejan que se contente cõ dar vna cuchillada a otro tercero. La razon de dudar es, porque en el tal caso, yo no le aconsejo mal ninguno, sino que haga el menor mal. Luego no ay obligacion de restitucion.

A esta difficultad se responde, que esto no es licito, y que el que da tal consejo, tiene obligacion de restitucion. Esta es la comun sentencia. La razon es, porque tal cõsejo es en daño de tercero, como es cosa notoria. Luego tienen obligacion de restituyr. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar diziendo, que en el caso de la duda passada aconsejaua el menor mal respecto de aquel a quien quieren hazer otro mayor mal. Pero en el caso de nuestra duda aconsejo el menor mal respecto de otro tercero. Por lo qual no es licito.

Toda via tiene difficultad, porque parece que es licito aconsejar a vno que esta determinado de hurtar, que hurte a los ricos, y no a los pobres. Y si vno viene furioso, y con animo de abrasar alguna Ciudad, o Lugares, parece que es buẽ consejo, persuadirle que se contente con abrasar algun lugarejo. Lo mismo es, si vno esta determinado de tratar con mugeres, y tener copula con ellas, parece que sera licito persuadirle, que ya que tiene aquella determinacion, que se contente con tratar con mugeres ordinarias, y no con donzellas, ni con mugeres casadas. Luego licitos son semejantes consejos, aunque sea con agrauio de tercero.

A esta difficultad se ha de responder, que nunca es licito en particular dar semejantes consejos con agrauio de tercero, y el que los da, tiene obligacion de restituyr. Pero en general, y en comun licito es, como es licito enseñar lo que es menor mal, o lo que es mayor mal. Bien puedo yo dezir a vno, que no es tan malo hurtar a los ricos, como a los pobres que tienen necessidad.

De lo dicho se sigue, que los Confessores si aconsejan a algun penitente, que no restituya quando tiene obligacion de restituyr, no solamente pecan mortalmente, si no tiene obligaciõ de restituyr, si lo hazen de malicia, o de ignorancia culpable. Porque la tal ignorancia no los escusa. El Padre Maestro Medina enseña, que no basta que el Confessor despues aconseje lo contrario, sino que sino restituye tienen ellos obligacion de restituyr.

La quarta difficultad es, quãdo el Theologo, o Confessor aconseja alguna cosa, de donde se sigue detrimento a aquel que tomo el consejo, si estara obligado a restituyrle el daño que le hizo. En particular se pregunta, quando del consejo del Iurista se haze vn contrato, o vn testamento, el qual declaran despues por ninguno, o por inualido, por lo qual perdio vna gran heredad, o precio, si este tal tiene obligacion de restituyr. La razon de dudar es, porque en el tal caso no se le da daño en los bienes que possee con derecho. Luego no ay obligacion de restituyr.

Digo lo primero, que el Theologo, o Iurista, que aconseja alguna obra injusta, como es homicidio, o contrato illicito, o vsurario, esta

obligado a restituyr, si lo haze de malicia, o de ignorancia vincible, y crassa. En esto conuienen communmente los Doctores, y muy en particular Medina. La razon es, porque aconseja vna obra injusta.

Digo lo segundo, que si vn hombre docto haze la deuida diligencia para saber las leyes de su estado, y lo que deue saber, y si a caso por alguna opinion, o inconsideracion no lo aduirtiendo aconseja alguna obra injusta, como algun cōtrato vsurario, no se ha de tener pecado, ni ay obligacion de restitucion. Esto tienen los Discipulos de Sancto Thomas, particularmente Peña, y Medina. La razon es, porque la tal es ignorācia inuincible. Porque es sobre la facultad del hombre estar siempre tan a punto, que no falte en cosa alguna de lo que toca a la sciencia, y saber. De lo qual se ha de ver Cayetano.

Caieta. 2. 2. q. 6. ar. vlt.

Digo lo tercero, quando el Iurista, por engaño aconseja a vno, el cōtrato que es inualido, de lo qual se le sigue gran detrimēto a aquel a quiē aconsejo, tiene obligaciō de restituyrle el daño. El exemplo es, quando vn Letrado por engaño aconseja a vno que haga vn contrato, que en derecho es inualido, o que lo haga con vn Escriuano de otra jurisdicion, porque entonces no vale el tal contrato, tiene obligacion de restituyrle el daño que se le sigue. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es, porque el que por fraude impide la donacion voluntaria tiene obligacion de restituyr. Luego mucho mas estara obligado a restituyr este tal. Particularmente que el tal Letrado aconseja injustamente.

Digo lo quarto, que el Iurista que de malicia, o de ignorancia vincible, y crassa aconseja alguna donacion nulla, de lo qual, y por lo qual el otro perdio el precio de la cosa comprada, parece que esta obligado a restituyr. Assi lo enseñā los Doctores citados. La razon es, porque dio daño al otro en las cosas proprias. Pero esto no es tan cierto. La razon es, porque parece que el otro voluntariamente acepta el consejo: y al que sabe, y quiere no se le haze injuria. Aduiertase, que si el Abogado aconseja alguna cosa, por la qual su parte perdio el pleyto, esta obligado a restituyr el daño que le hizo. Y esto es certissimo. La razon es, porque de su proprio officio, y por el salario que recibe, esta obligado a procurar el bien de su parte.

Digo lo quinto, que quando por consejo de vn Iurista se haze vn testamento por malicia, o ignorancia vincible, y crassa: el qual declaran despues no ser valido; de lo qual se siguio, que se perdiesse vna gran herencia: es prouable que no esta obligado a restituyr. Pero mas prouable es lo contrario. Esto enseñan los Doctores citados.

La primera parte se prueua, porque en el foro exterior, no obligaran al tal a restitucion, sino es que se presuma fraude. Luego los tales no tienen obligacion de restituyr. La segunda parte se prueua, porque en este caso por malicia, o fraude, se impide el testamento contra la voluntad del verdadero señor. Luego ay obligacion de restituyr. Confirmase, porque si hiziesse vna escriptura falsa, estaria obligado a restituyr. Luego lo mismo sera, si haze vna escriptura nulla. Aduiertase, que esto tengo por certissimo, quando el Iurista esta assalariado para este effecto; de suerte, que le pagan el parecer que da. Porque en el tal caso de justicia tiene obligacion a dezir la verdad, y lo que cumple a la parte.

Sexta conclusion. La persona que consiente en alguna obra injusta, esta obligada a restituyr. En esta conclusion conuienen todos los Doctores citados, particularmente los Thomistas con Sancto Thomas. Aquel se dize consentir, que con su consentimiento es causa, o cō causa de la obra injusta. Porque quando no es causa, no esta obligado a restituyr, aunque consienta. El exemplo es, quando el Rey llama a los grandes, para tratar con ellos, si sera bien dar guerra a algun Rey, o Principe. En el tal caso, si no puede dar guerra sin su consentimiento, y beneplacito, si consienten en la guerra injusta tienē obligacion de restituyr: la qual no tendriā si pudiessen dar guerra, sin su consentimiento, de suerte, que no fuessen causa del tal effecto. La razon desta conclusion es, porque la causa, o cō causa de la obra injusta tiene obligacion de restituyr.

La duda es, quando en vna comunidad ay muchos votos, y ya la mayor parte de los votos vēce, y votan por vna cosa injusta. La duda es, si los votos que se siguen, y consienten en aquella injusta election, si estan obligados a restituyr, votando lo mismo que votaron los passados. La razon de dudar es, porque estos tales votan vna cosa injusta, y consienten en ella. Luego tienen obligacion de restituyr.

En esta difficultad el Padre Maestro Medina enseña, que no estan obligados a restituyr. La razon es, porque estos tales no son causa efficaz de aquella injusticia. Porque quando ellos votan ya estaua hecha la injusta obra. Esta sentēcia me parece bien prouable. Segun esta sentencia la razon de dudar se ha de responder, que aunque es verdad, que consienten en vna obra injusta: pero su consentimiento no es causa efficaz de la obra injusta. Porque sin su consentimiēto se auia de effectuar.

La segunda difficultad es. Quando los votos que preceden saben claramente, que los que se siguen han de vencer, y votar por vna cosa injusta, y desto estan ciertos. La difficultad es, si los que preceden votan por lo mismo: si tendrā obligacion de restituyr. La razon de dudar es, porque en el tal caso los que preceden con su consentimiento, no son causa de la tal injusticia, por

que estan ciertos, que aunque ellos no votassen, lo mismo se auia de seguir. Luego no estan obligados a restituyr.

En esta difficultad el mismo Medina enseña, que en el tal caso tienen obligacion de restituyr estos primeros. La razon es, porque en el tal caso los que precedieron con los que se siguẽ fueron como vna causa de la tal injusticia. En resolucion este negocio se ha de mirar moralmente, y considerar, si el que consiente es causa moralmente hablando de la obra injusta, o sino es causa. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Septima conclusion. El que alaba la obra injusta, tambien esta obligado a restituyr, si con alabar la obra es causa de la obra injusta. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque en el tal caso es causa de la obra injusta. Luego tiene obligacion de restituyr. El exemplo es en el que alaba a otro, que tiene ocasion de vengarse, y hazer vna obra injusta, y le dize, que sera muy bien hecho. En el tal caso con alabarle la tal obra es causa de la obra injusta, moralmente hablando. Y ansi tiene obligacion de restituyr el daño que se sigue. Porque como queda dicho, todo este negocio se ha de mirar, siempre moralmente.

Octaua conclusion. La persona que recibe los ladrones, o hombres que hazen injusticias, tiene obligacion de restituyr. Declaremos esta conclusion. La persona que recibe, pongo por exemplo, el ladrõ no es aquel que recibe, o hospeda vna vez, o otra vn hombre que sabia muy bien que era ladron. Sino el que es como refugio de ladrones, o de otros hombres injustos; de suerte, que con recibirlo fauorece sus injusticias. El exemplo es, quando el ladron mas facilmente puede hurtar, porque tiene refugio, y acogida en casa de vn mesonero, o en casa de otra persona. Este tal que ansi recibe, tiene obligacion de restituyr, aunque no participe cosa alguna del hurto. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque este tal es causa de la injusticia que se haze. De la misma suerte estan obligados a restituyr los que hazen concierto con los ladrones, que les compraran todas las cosas hurtadas: y tambien los Abogados que defienden causas injustas. Porque todos estos son causa de la injusticia que se haze.

Nona conclusion. El que participa en la injusticia que se haze, o es compañero, o medianero, esta obligado a restituyr. En esto conuienen todos los Doctores citados. La razon es, porque en este caso todos estos son causa de la injusta obra. Luego todos ellos tienen obligacion a restituyr.

La primera difficultad es. Si estos que participan en la injusticia, estaran obligados a restituyr enteramente todo el daño que se dio. La razon de dudar es, porque los tales tan solamente participaron algo del hurto. Luego no tienen obligacion de restituyr enteramente todo el daño.

A esta difficultad se ha de responder, que tienen obligacion de restituyr todo el daño. Esto se entiende, sino se conciertan todos, o parte de ellos a hazer la restitucion. Esta es comun resolucion de todos los Doctores, particularmente Thomistas en el lugar citado. La razon es, porque los tales tienen obligacion de restituyr por razon de la obra injusta que hizieron. Luego estan obligados a restituyr enteramente todo el daño que se dio.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho, que estos tales tienen obligaciõ por la tal obra injusta que hizieron; y ansi todo lo deuen restituyr.

La segunda difficultad es. En caso que vno de los que participaron en el hurto restituye enteramente el daño que se hizo: si los otros compañeros, tienen obligacion de restituyr algo al primero que restituyo. La razon de dudar es, porque no estan obligados por la injusticia que a el hizieron, como es cosa notoria. Ni tampoco estan obligados por razon de la cosa que tomaron, porque puede acontecer, que no este en su poder. Luego no estan obligados a restituyr. Luego no tienen obligacion de restituyr.

Esta difficultad se puede declarar, en caso que fuessen tres los ladrones, que de comun consentimiento hurtaron mil ducados, o valor dellos: y vno restituyo los mil ducados, en el qual caso cierta cosa es, que no ay obligacion de restituyr ninguna cosa a aquel a quien se los tomarõ. Porque el tal ya esta satisfecho del daño que le hizieron. Toda la difficultad esta, si los otros dos compañeros tendran obligacion de restituyr al primero que restituyo. Desta difficultad se ha de ver Cayetano, y Soto. Caiet. 2.2. q. 62. art. 6. Sot. li. 4. de iust. q. 7. artic. 2.

Digo lo primero, quando la cosa que se tomo con injusticia, toda via esta en su propria especie en los compañeros del hurto, o la gastaron con mala fe en sus proprios vsos: en el tal caso los compañeros del hurto tienen obligacion de restituyr sus partes a aquel que restituyo todo el daño. Esta conclusion es comun entre todos los Doctores. La razon es, porque los compañeros antes que aquel restituyesse, estauan obligados a restituyr todo el daño, por razon de la cosa recibida, o por razon de la mala fe con que la gastaron. Y el que restituyo enteramente sucede en lugar del verdadero señor. Luego los demas tienen obligacion de restituyr sus partes. Toda la difficultad es, quando de la obra injusta no resulto ganancia alguna a los tales; como si quemaron vna casa, o hizieron otra cosa semejante.

Digo lo segundo, que en el tal caso, si el que restituyo al verdadero señor, fue induzido por los

los ruegos, o consejos, o amonestaciones de los otros, sin duda ninguna los demas tienen obligacion de restituyr su parte. Esto enseña Orellana, y Medina, y comunmente los Thomistas. La razon es, porque este tal incurrio aquel daño, y obligacion de restituyr por los ruegos, y consejos, y amonestaciones de los otros. Luego los demas tienen obligacion a restituyrle este daño por sus partes.

Digo lo tercero. En el mismo caso, si el que restituyo todo el daño fue el author de la injusticia que mouio a los otros, no estan obligados los demas compañeros a restituyrle nada. La razon es, porque no estan obligados por razon de la cosa recibida, ni tampoco por razon de la injusticia, porque ellos no le mouieron à hazer aquel agrauio, y injusticia, sino antes al cõtrario. Luego no tienen obligacion de restituyrle nada. Confirmase, porque si el tal los huuiera induzido a que le hizieran a el alguna manera de agrauio, como es quemarle vna casa, o otra cosa semejante, no tuuieran obligacion de restituyrle nada. Luego lo mismo sera en este caso. Esto enseña Cayetano vniuersalmente. Pero Soto templa, y modera esta sentencia, diziendo, que si el author, y causa principal desta injusticia no intentara hazerla, sino acompañado de los demas compañeros, en el tal caso los demas tienen obligacion de restituyr sus partes. Pero las razones hechas vniuersalmente prueuan la conclusion.

Digo lo quarto. Quando muchos con vn animo, y consejo, y igualmente conuienen como compañeros a hazer vna injusticia, si el vno restituye todo el daño, los demas tienen obligaciõ de restituyrle a el sus partes. Cayetano no affirma esto vniuersalmente, sino dize, que si el vno dellos no se atreuiera a intentar la tal injusticia, sin los demas, entonces tienen obligacion de restituyr sus partes, y no de otra manera. Pero los Thomistas, y entre ellos Medina, y Orellana vniuersalmente affirman la conclusion. La razõ es, porque en el tal caso por lo menos implicitamente, y virtualmente todos los compañeros hizieron pacto, y concierto, como de cõpañia, que todos estuuiessen obligados a todos los daños, y detrimentos. Luego todos tienen obligacion de restituyrle sus partes. De todo lo dicho se respõde facilmente a la razõ de dudar. Toda via queda difficultad, quando tres concurrieron igualmente a la misma injusticia, y vno dellos restituyo enteramente, y otro muriose, y no restituyo. La duda es, si el tercero fuera de su parte, estara obligado a restituyr la tercera parte que auia de restituyr el muerto, o por lo menos algo della. La razon de dudar es, porque cada vno destos cõpañeros, esta obligado a restituyr enteramẽte. Luego, si no restituye el muerto, tendra obligacion de restituyr el tercero.

A esta duda se responde, diziendo lo primero, que sin duda ninguna no tiene obligacion de restituyr enteramente la tercera parte que auia de restituyr el muerto. En esto conuienen todos los Doctores citados, particularmente Medina. Prueuase esto facilmente de lo que queda dicho en la duda passada.

Digo lo segundo, que me parece que tampoco esta obligado a restituyr mas que su propria parte, y no parte alguna de lo q̃ toca al muerto. Esto enseña Medina. Prueuase con las razones hechas en la duda principal.

A la razon de dudar se responde, que quando se dize, que todos estan obligados a restituyr enteramente, se ha de entender en orden al señor a quien se hizo el daño. Pero al compañero que ya restituyo el daño, no ay obligacion de restituyr enteramente, sino conforme al contrato de compañia que huuo, por lo menos virtualmente, y implicitamente.

La tercera difficultad es, quando el Iuez con malicia da por libre a vn delinquente que quemo vna casa, o hizo otro daño semejante, y despues el Iuez viendo el mal que auia hecho, restituyo el daño hecho. En el tal caso es la duda si el que quemo la casa, o hizo semejante daño, estara obligado a restituyr al Iuez. La razon de dudar es, porque en el tal caso el reo no fue causa de que el Iuez hiziesse semejante injusticia, ni dio daño al Iuez. Luego no tiene obligacion de restituyr cosa alguna al Iuez.

A esta duda digo lo primero, que si el reo mouio al Iuez a que diesse iniqua sentencia, y a que le absoluiesse, sin duda ninguna tiene obligacion de restituyr al Iuez. La razon es, porque el fue causa de que el Iuez incurriesse semejante daño. Luego tiene obligacion de restituyr. En esto conuiene Medina, y es comun sentencia de todos los Doctores particularmẽte Thomistas. Toda la difficultad es, quando el Iuez de su propria malicia se mouio a hazer esta injusticia, y no fue induzido por el reo. En este caso duda mucho Medina, y otros Discipulos de Sancto Thomas, porque titulo estara obligado el reo a restituyr al Iuez.

Digo lo segundo, que a mi me parece cierto, que el reo tiene obligacion de restituyr al Iuez todo el daño, y todo el precio de la cosa. La razon es, porque el reo sin duda ninguna estaua obligado a restituyr al verdadero señor: y el Iuez por auer restituydo el daño, sucede en lugar del verdadero señor, como es notorio. Luego tiene obligaciõ de restituyr al Iuez. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La quarta difficultad es, quando muchos concurrẽ al mismo daño, pero no en el mismo genero, como se ha de ordenar la restitucion. El exẽplo es, quando vno a sabiendas mueue, y pone vn pleyto injusto, y esto lo entiende el Abogado, y el Procurador, y el testigo, y el Iuez. El qual pudo remediar la injusticia, y no la qui-

Digitized by Google

so remediar. En este caso es la difficultad, como se ha de ordenar la restitucion entre estos todos, pues todos ellos fueron causa del daño, y de la injusticia.

A esta duda se responde, que ante todas cosas aquel que fue causa principal, principalmẽte esta obligado a restituyr, qual es el que mouio el pleyto: pero tãbien esta obligado a restituyr el Iuez en segũdo lugar, y en tercero el Abogado, y en quarto lugar el Procurador, y finalmente el testigo. Esto enseñan todos los Doctores citados, particularmente Medina. La razon es, porq̃ todos estos fueron causa de aquella injusticia por el ordẽ dicho. Luego todos ellos por aquel orden tienen obligacion de restituyr. Pero aduiertase, q̃ si la causa principal no restituye, y restituye la causa menos principal, qualquiera dellas que sea la causa principal, tiene obligaciõ de restituyr al q̃ restituyo. Y sino le quiere restituyr la causa principal, los demas compañeros estan obligados a restituyr sus partes al q̃ restituyo, conforme a lo que queda dicho arriba.

La quinta difficultad es, quando dos participaron en la injusticia, de tal suerte que ambos a dos estan obligados a restituyr enteramente la deuda. La duda es, si el señor podra perdonar al vno toda la deuda, y pedir enteramente la deuda al otro. La razon de dudar es, porque ambos estan obligados a restituyr enteramente. Luego puede muy bien el señor pedir la deuda al vno, y perdonar al otro. En esta difficultad Cayetano, y Soto en los lugares citados tienen, que no es licito.

La razon es, porque el tal perdonar es en injuria de tercero. La razon es, porque no puede pedir toda la deuda al ladron, sin que los demas compañeros esten obligados a restituyr su parte. De suerte, que todo lo que se perdona a vno, se ha de quitar a otro.

Digo lo primero: que regular, y comunmente la sentencia de Cayetano, y Soto es verdadera, porque su razon es muy buena.

Digo lo segundo, que en algunos casos sera licito. Esto enseñan comunmẽte los Discipulos de Sancto Thomas, particularmente Medina. Prueuase declarando los casos en que esto es licito. El primer caso es, quando aquel a quien fuerçan a restituyr fue la causa principal del daño. Porque en el tal caso los demas compañeros no tienen obligacion a restituyr nada al que fue causa principal. El segundo caso es, quãdo aquel a quien fuerçan a restituyr, tomo toda la cosa agena. Porque en el tal caso los demas compañeros no tienen obligacion de restituyrle a el cosa alguno, quando restituyo enteramente.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho.

Decima conclusion. Vna de las personas que estan obligadas a restitucion, es el que calla, y no manifiesta, ni obsta a la injusticia, y daño que se haze. Esto enseñan todos los Thomistas, y todos los Doctores en los lugares citados. La razon es, porque la tal persona es causa de la injusticia, por lo menos indirectamente. Luego tiene obligaciõ de restitucion. Pero aduiertase, que de dos maneras puede esto acontecer. La primera manera es, quando vno esta obligado a hablar, y manifestar, y obstar a la injusticia, y al daño tan solamente de charidad. La segunda manera es, quando tiene obligacion a esto, no solamente de charidad, sino tambien de justicia comutatiua: como la guarda, o la justicia, o personas semejantes estan obligadas de justicia por razon de sus proprios officios. Certissima cosa es, que todos los que estan obligados de justicia comutatiua a hablar, manifestar, o impedir, sino lo hazen, estan obligados a restituyr todo el daño, que se haze. El exemplo es en los Reyes, y en los Iuezes, y en las guardas de los montes, y en otros que tienen obligacion de justicia comutatiua, por auer recebido precio. La razõ es, porque por culpa de los tales contra justicia comutatiua se da el tal daño. Luego tienen obligaciõ de restituyr el daño que se haze.

La primera difficultad es, si los que estan obligados de charidad, y no de justicia comutatiua, sino lo hazen estarã obligados a restituciõ. La razon de dudar es, porque en derecho se determina, que estan descomulgados todos aquellos que consienten en el poner manos violentas en los Clerigos. Y dize luego, que aquellos se dizen fauorecer a los tales, que pudiendo impedir el tal hecho, no lo hazen. Tãbien se dize en el derecho, que el que pudo librar el hombre de la muerte, y no le libra, lo mata. Confirmase: porque todos estos que no impiden, o no manifiestan la obra injusta, pecan contra justicia, porq̃ les es voluntario, y querido el tal daño. Luego estan obligados a restitucion. *c. quantae de sententia excõmunicationis c. sicut dignũ de homicidio.*

En esta difficultad Cayetano enseña, que todos aquellos, que puedẽ impidir sin daño y peligro suyo, el daño de tercero, y no lo hazen, tienen obligacion de restituyr el daño: aunque tan solamente esten obligados de charidad. Otros Theologos dizen, que el que por odio, y aborrecimiento, no impide, o no manifiesta, tiene obligacion de restituyr. *Cay. 6. rest. cap. 1.*

A esta difficultad se responde, ser certissimo, que el que esta obligado tan solamente de charidad, no tiene obligacion ninguna de restituyr el daño que se haze, aunque no le impida. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado, en el principio del articulo, en la solucucion del tercero, y Cayetano alli, y Soto, y todos los demas Discipulos de Sancto Thomas. La razon es, por que sola la lesion de la justicia comutatiua obliga a restitucion, como queda determinado. Luego quando solamente ay obligacion de charidad, no ay obligacion de restitucion.

A la razon de dudar se responde, que aun-

que sea assi, q̃ los tales estẽ descomulgados, como lo enseñan algunos Doctores, y lo tiene Orellana, no se sigue de ay que pecan contra justicia, si no tan solamente cõtra misericordia, y charidad. Por la misma razon se dize en derecho que matan, y que son homicidas. Pero no por esso tienen obligacion de restitucion, porque no pecan contra justicia comutatiua.

A la confirmacion se responde, que aunque aya razon de voluntario, no pecan contra justicia comutatiua, porque no ay razon de debito legal, el qual es necessario para la obligacion de justicia. Por lo qual no ay obligacion de restitucion. De suerte, que solos aquellos que estã obligados de justicia comutatiua a hablar, impedir, manifestar, y no lo hazen, estan obligados a restituyr el daño que se le sigue.

La segunda difficultad es particular de las guardas de las viñas, y de los montes, si estos tales tienen obligacion de restituyr, si son negligẽtes en hazer su proprio officio. La razon de dudar es, porque muchas vezes la causa principal que son los que cortan la leña no estã obligados a restitucion, como queda determinado arriba. Luego tampoco estaran obligados a restituyr los que tienen officio de guardas.

A esta difficultad se responde, que si el monte, o selua legitimamente esta prohibida, que no cacen en ella, o no corten leña: si por negligencia de las guardas se haga daño, estã obligados a restituyr todo el daño que se haze. Esto se entiende, aunque fuesse ansi que los que cortan la leña, o los que caçan no pequen. Declaremos esta resolucion. Lo primero ha de ser assi, que este legitimamẽte prohibido el cortar leña, o caçar. Porque si estuuiesse prohibido tyrannicamente, y contra justicia, las guardas no tienen obligacion de manifestar el hecho, aunque ayan jurado de manifestarlo. Porque el juramento no ha de ser vinculo de iniquidad. Tambien se ha de entender, sino fuesse que los que cortã leña, o los que caçan, los escusasse vna gran necessidad. Porque entonces las guardas tienen obligacion de dissimular el hecho, y no impedir. Y esta es la voluntad justa, y razonable del verdadero señor, porque esto piden las leyes de charidad. Esta resolucion ansi declarada, y con estas limitaciones, es de todos los Thomistas, y particularmente la tiene Orellana. La razon es, porque si por negligencia de la guarda las zorras destruyessen las viñas, o los conejos, y liebres de los montes, estaria obligado a restituyr. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Confirmase, porque de justicia comutatiua por razõ del officio, y del precio, tiene obligacion de hazer diligentemẽte el officio de guarda. Luego sino le haze, o dissimula, o no impide, tiene obligacion de restituyr el daño.

A la razon de dudar se responde, que quando la causa principal, y menos principal pecan contra justicia comutatiua, ambas a dos tienen obligacion de restituyr. Pero en nuestro caso la guarda por razon del precio recibido, peca contra justicia comutatiua. Pero los que cortan leña, o caçan, no pecan contra justicia comutatiua. De suerte que bien mirado, y considerado, en el tal caso no se han como causa principal, y menos principal en el mismo genero, y manera de causar.

La tercera difficultad es de todos estos, que estan obligados de justicia impedir, y hablar, y no lo hazen, si estan obligados a restituyr, quando cometen culpa leue, o leuissima, de la qual diximos arriba. De suerte, que la difficultad es, de las guardas de las justicias, si estan obligados a restituyr en siendo negligentes, y cometiendo qualquiera culpa de derecho por leuissima que sea. Adriano enseña, que todos estos estã obligados a restituyr, en siendo negligentes, y cometiẽdo leuissima culpa; de suerte, que so pena de restitucion, estan obligados a ser diligentissimos en las cosas dichas. *Adri. in tract. itn. fas.*

A esta difficultad se responde, que estos estan obligados a restituyr de leui culpa, y no de leuissima. Esto enseñan comunmente todos los Theologos, particularmente Discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Orellana. La razon es, porque ni la Republica pretende obligar tanto a los Principes, y Iuezes, ni los amos a los criados, que ayan de ser diligentissimos, sino basta que sean diligẽtes, en lo que toca a sus officios. Porque de otra manera ninguno querria cargarse de semejantes officios, y ellos mismos entienden que cumplen muy bien cõ los tales officios, quando son diligentes en las cosas dichas. Luego tan solamente estan obligados a restituyr, quando cometen culpa leue.

En este lugar suelen disputar, y se podia disputar del Iuez que no condemna el reo a la pena deuida por la ley, si tiene obligacion de restituyr la tal pena. Pero desto se dira abaxo en su proprio lugar, hablando del officio del Iuez en particular.

De todo lo dicho acerca desta conclusion se colige claramente, que si vn hombre particular vee, que vnos ladrones entran en la casa de su vezino, para hurtar, y no lo impide, pudiẽdo facilmente, y sin detrimento suyo, no esta obligado a restituyr, aunq̃ no lo impide pudiẽdo. Esto enseñan todos los Thomistas. La razon esta clara, porque este tal tan solamẽte esta obligado de charidad a impedir aquel daño. Esto tiene verdad, aunque el tal hombre, y persona particular, recibiesse precio por callar. La razõ es, porq̃ nunca peca mas que cõtra charidad. Otra cosa seria, si el cõsentir la tal persona fuesse causa de la injusta aceptacion. Porque entonces tendria obligacion de restituyr. Pero si la persona fuesse publica, y tuuiesse obligacion de justicia a impedir el tal daño, y no lo hiziesse, tendria obligacion de restituyr: como se vee claramente en el Corregidor,

Digitized by Google

dor, y en otros semejantes officiales salariados por la Republica para este effecto.

Vltima conclusion. La persona que no manifiesta, esta obligada a restituyr quando el no manifestar es causa de la injusta acepcion, o detencion. Esto acontece, quando vno de justicia comutatiua esta obligado a manifestar, pudiendolo hazer comodamente, y no lo haze. El exemplo es en las guardas de las viñas, y de los montes. Y algunos ponen exemplo en los testigos llamados a juyzio, que no manifiestã la verdad. Delos quales se ha de dezir abaxo en su proprio lugar. Esta conclusiõ enseñã todos los Theologos, particularmente Thomistas en el lugar citado. La razõ es, porque todos estos de officio, y de justicia comutatiua estan obligados a manifestar la verdad. Luego los daños que se siguen de no manifestarla, los tales tienen obligaciõ de restituyrlos. La difficultad podia ser, quando el Prelado, y el Obispo manda sopena de excomunion latæ sententiæ, que se descubran los latrocinios, y los hurtos, si el que no los manifiesta, y descubre, estando obligado a responder, tendra obligacion de restituyr. Desta difficultad se ha de dezir abaxo, hablando del testigo.

Capit. XVI. Quando ay obligacion de restituyr.

Tho. 2. 2. q. 62. a. 8. in 4. d. Cay. & re. 5. Syl. &c. 5. Sot. 4. d. Ad. q. 7. a. Sum. & 5. de iust. q. 21. a. 1. ad 2. & in 4. d. 17. q. 2. art. 6. Adr. tra. de rest.

DEsta materia disputan los Doctores Discipulos de Sancto Thomas, y los que escriuen sobre el con el mismo Sancto Thomas, y los Doctores con el Maestro, y Cayetano, y Syluestro, y Soto, y Adriano.

PRIMERA conclusion. Hablando de si, y de su naturaleza, qualquiera esta obligado a restituyr luego, o pedir al señor, que quiera, que se dilate la restitucion. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, en el lugar citado, y todos los Doctores. La razõ es, porque de otra suerte detendria la cosa agena contra la voluntad del verdadero señor. Lo qual es illicito: porque es hurtar. De lo qual se sigue, que qualquiera, q̃ con animo deliberado detiene injustamente la cosa agena, todo aquel tiempo esta en pecado mortal habitualmente, quanto la detiene injustamente. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque haze contra el precepto de restituyr, y contra el precepto de hurtar, y no detener la cosa agena contra la voluntad razonable del señor.

Siguese lo segundo, que si vno por largo tiempo dilata la restitucion pudiendo restituyr, aunque no peca nueuo pecado, pero agraua el pecado, y mientras mas largo tiempo detiene la tal cosa, mas graue es el pecado. Esto enseñan los mismos. La razon es, porque la circunstancia de largo tiempo agraua el pecado.

Segunda conclusion. El que con animo deliberado detiene la cosa agena, no siempre peca nueuo pecado, aunque la detenga por largo tiẽpo. En esto conuienen los Doctores citados. La razõ es, porque si miramos a lo que tiene el precepto de restituyr de affirmatiuo, no obliga por siempre, aunque obliga siempre. Y si miramos a lo que tiene de negatiuo, no se quiebra el tal precepto, sino es por actos positiuos. Y en el tal caso el que detiene la cosa agena no siempre tiene acto, o actos positiuos. Luego no siempre peca nueuo pecado.

Tercera conclusion. Quando el deudor renueua el consentimiento, y tiene acto deliberado, con el qual determina de no restituyr, peca nueuo pecado mortal, y todas vezes que renueua el tal acto deliberadamẽte, peca nueuo pecado. Esto enseñan todos los Doctores citados particularmẽte Medina, y Orellana. La razõ es, porque en el tal caso tiene acto cõtrario positiuo cõtra el precepto. Luego peca nueuo pecado.

Quarta conclusion. Todas las vezes, que ay comodidad de restituyr la cosa agena, peca nueuo pecado el que no restituye, aunque no tenga nueuo acto. Esto enseñan los mismos. La razon es, porque en el tal caso ay nueua omission contra el precepto de restituyr, quanto a lo que tiene de affirmatiuo. Luego peca nueuo pecado. Confirmase: porque si vno estuuiesse determinado de restituyr lo que deue, y despues quã do ay oportunidad muda el animo, sin duda ninguna peca mortalmente: aunque no tenga acto ninguno por sola la omission. Luego lo mismo sera en nuestro caso. De lo qual se sigue, que muchas vezes comete nueuo pecado, el que con animo deliberado detiene las cosas agenas, auiẽdo oportunidad de restituyrlas, aunque no tenga acto ninguno.

Quinta conclusion. El que vsa de cosa agena con algun vso que se puede estimar con precio, particularmente si la enagena, o consume, peca nueuo pecado. Dixe en la conclusion, si el vso es estimable con precio. Porque si vno beuiesse vna vez, o otra con vn vaso de oro, o de plata hurtado, no pecaria mortalmente de nueuo, porq̃ el tal vso no es estimable con precio. Tambien se entiende la conclusion del vso nueuo, moralmente hablando. Porque puede acontecer, que muchos actos naturalmente vengan a hazer vno moral. El exemplo es, quando vno tiene vn cauallo hurtado el limpiarlo, y ensillarlo, y subir en el, y andar a cauallo, todo esto tiene razon de vna obra moral, aunq̃ sean muchas naturales, como lo dize muy biẽ Cayetano. Esta conclusiõ ansi declarada, es de todos los Doctores citados. La razon es, porque en el tal caso el tal vso tiene razon de nueuo hurto, como es cosa notoria. Luego es nueuo pecado. Caj. 2. 2. q. 66. a. 3. ad 3.

Sexta conclusion. Quando el acreedor pide la deuda, o esta en alguna graue necesidad, y el deudor comodamente puede restituyr, peca

V 5 ca

Digitized by Google

ca nueuo pecado, ſino reſtituye. Eſta enſeñã los miſmos Doctores citados. La razon es, porque en el tal caſo ſe entiende, que es contra la voluntad del ſeñor el detenerle entonces lo que es ſuyo. Luego es nueuo pecado. Aduiertaſe, que aũ que es verdad, que ay diuerſidad de pareceres, quando ſe multiplican los pecados, ſegun el numero por no reſtituyr vno: pero todo eſto pertenece a la eſpeculacion. Y lo que toca a las coſtũbres no importa mucho, que el q̃ no reſtituye, comete muchos pecados, o vno que equiuale a muchos. Porque tanto peca delante de Dios, y con tan graue pena la caſtigaran al que por muy largo tiempo detiene la coſa agena, aunque no cometa ſino vn pecado, como aquel, que del miſmo tiempo multiplica muchos.

Septima concluſion, que ſe ſigue de lo dicho. Para que el q̃ detiene la coſa agena ſe aparte del eſtado, que tiene de pecar, es neceſſario que luego proponga, y tẽga animo de reſtituyr, luego que comodamente pudiere. En eſta concluſion conuienen todos los Doctores citados. La razon es, porque ha de tener propoſito de ſalir del eſtado del pecado: y para eſto es neceſſario que tenga tal animo, como es coſa notoria. Luego hale de tener.

Deſtas concluſiones ſe infieren algunas coſas. La primera es, que el confeſſor eſta obligado a inquirir diligentemẽte del penitente que detiene la coſa agena, quanto tiẽpo la ha detenido, y todas las demas coſas, que diximos, que agrauã, o multiplican el pecado. Porque la multiplicacion del pecado lo que agraua notablemente, neceſſariamente pertenece a la confeſsion.

Lo ſegundo ſe ſigue, que el que no reſtituye, ſi en otras confeſsiones ha prometido de reſtituyr, no le han de abſoluer, haſta que reſtituya.
Cay. ꝟ. reſti. cap. 6. En eſto conuienen todos los Doctores citados. Particularmente ſe ha de ver Cayetano, y San
Anton. 2. p. c. 8. tit. 2. Antonino. La razon es, porque el tal eſta en pecado mortal, y en eſtado de pecado mortal, y pueſto a peligro de pecar muchas vezes. Luego no le han de abſoluer.

Lo tercero ſe ſigue, que el penitente que no quiere reſtituyr luego toda la deuda, pudiendo comodamente reſtituyrla, ſino que quiere reſtituyr luego vna parte, y deſpues en otro tiempo otra, no le han de abſoluer. Eſte corolario es cõtra Hoſtienſe y otros Iuriſtas, y Sumiſtas. Pero
Syl. ꝟ. reſti. 5. § 5. Adr. in ma. terde reſt. tienenla todos los Doctores arriba citados, y Syl ueſtro, y Adriano, y es certiſsimo. La razon es, porq̃ el tal eſta en eſtado de pecado mortal: porque el precepto de reſtituyr obliga a reſtituyr toda la deuda. Luego no le han de abſoluer.

Lo quarto ſe ſigue, que no le han de abſoluer aun en el articulo de la muerte, ſino paga luego, y reſtituyr luego, ſi puede comodamente, aunque mande a los herederos que reſtituyan. Eſto enſeñan todos los Thomiſtas, muy particularmente Medina, y Orellana. La razon es, porque el precepto de reſtituyr obliga luego que ay comodidad. Cõfirmaſe: porque los herederos por marauilla reſtituyen, o reſtituyen muy tarde. En el tal caſo ſeria bien vſar de vna cautela: y es, poner el dinero del que ſe muere en vn lugar, o depoſito ſeguro, para que de alli ſe paguẽ los acreedores, ſino eſtan preſentes. Verdad es, que ſi el tal heredero fueſſe de tal condicion, q̃ en el eſtaria mas ſeguramente el dinero que en otro, en el tal caſo bien ſe podia poner en el.

Lo vltimo ſe ſigue, que el precepto de reſtitucion tiene eſto particular entre todos los preceptos affirmatiuos, que obligan luego en auiẽdo comodidad ſin eſperar neceſsidad ninguna. Los demas preceptos affirmatiuos obligan en tiempo de neceſsidad: pero eſte en el tiempo, y articulo de la comodidad.

La primera difficultad es graue, ſi eſta vno obligado a reſtituyr luego cõ detrimẽto graue de los bienes del miſmo orden. El exemplo es. Fue vno a Indias, y adquirio grande haziẽda injuſtamẽte y mudo el eſtado de ſuerte, que de hõbre ordinario ſe hizo Cauallero, o de Cauallero ſeñor de titulo. La dificultad es, ſi hade reſtituyr luego cõ eſta detrimento, que buelua al antiguo eſtado. Otro exemplo es, ſi vno no puede reſtituyr luego, ſino es que vẽda ſu haziẽda por menos de lo que vale. La duda es, ſi en el tal caſo tẽdra obligacion de reſtituyr luego, no obſtante eſte detrimento. La razon de dudar es, porque eſte precepto de reſtituyr obliga por el comodo de aquel, a quiẽ ſe ha de hazer la reſtituciõ. Luego la reſtituciõ ſe ha de hazer luego, no obſtante el detrimento que padece el que reſtituye.

Digo lo primero, que quando el deudor, y acreedor padecen ſemejante detrimẽto, el vno, de que ſe dilate la reſtitucion, y el otro de reſtituyr luego, certiſsima coſa es, q̃ ſe ha de hazer luego la reſtitucion. Y eſto no tiene excepcion ninguna, ſino es en caſo de extrema neceſsidad, quãdo ambos eſtuuieſſen en ella. En eſto cõuienen todos los Doctores, particularmente Thomiſtas. La razõ es, porq̃ es coſa muy dura, y contra razon, por en ſemejante detrimẽto, vn hombre conſerue el eſtado deteniendo lo que es ageno, y q̃ el acreedor, y verdadero ſeñor caya de ſu eſtado. Deſto no ay difficultad entre los Doctores. Toda la difficultad es, quãdo el que deue incurre graue detrimento, ſi reſtituye luego, y el acreedor no recibe graue detrimẽto ſino ligero, o ninguno. La primera ſentencia es, que nunca es licito dilatar la reſtitucion, ſino es en caſo de extrema neceſsidad. Antes dizen que no es licito ſacar de la deuda alguna coſa, paraq̃ el deudor no quede en tãta neceſsidad, q̃ ande a pedir, ſino tan ſolamente aquello q̃ el miſmo acreedor tiene obligacion de dar en lymoſna. Es tan eſtremada eſta ſentẽcia, que enſeña, que no es licito, que vn artifice ſe quede cõ los inſtrumẽtos del arte. Y eſto tiene verdad en el foro de la conſciẽcia,

Digitized by Google

cia, aunque en el foro exterior se procediesse de otra suerte. Verdad es, q̃ estos Authores sacan vn caso, y es quando el mismo deudor en no pagar luego, trata el negocio del acreedor, o de los acreedores. El exẽplo es, si vn official deue mucho dinero a muchos acreedores, a los quales no puede satisfazer, aunque venda todos los instrumẽtos del arte. En el tal caso podra detenerlos, para adquirir cõ su trabajo dineros, y haziẽda para poder satisfazer a todos los acreedores. Esto enseña Adriano, y Medina, y algunos Iuristas.

La segunda sentencia es totalmente opuesta a esta, la qual tienen comunmente los Theologos: particularmente Sylvestro y San Antonino y Cayetano, y muchos Iuristas.

La tercera sentencia es, que quãdo el deudor contrahe la deuda, por alguna obra injusta que hizo, esta obligado a restituyr luego: aũque se le siga graue detrimento. Lo mismo enseñan, quando aunque fue justa la obra y fue justo el recebir la hazienda: pero despues por ser prodigo, y destruydor de su hazienda el deudor, incurre el tal detrimento. Pero si el recebir fue justo, y se incurre detrimẽto, sin culpa del deudor, no ay obligacion de restituyr luego. Esto enseña Soto en el lugar citado, en el articulo vltimo, y algunos entienden ansi a Cayetano.

Digo lo segundo para declarar este punto, que quando el estado injustamẽte se adquirio, esta obligado el deudor a restituyr luego, cõ detrimento del estado, como en los exemplos puestos al principio. Esta es comun sentencia de todos los Theologos, y Iuristas. La razon es: porq̃ el tal injustamente adquirio el tal estado. Luego injusticia sera detenerle, y no le restituyr luego. Confirmase: porque en el tal caso el tal deudor no padece detrimẽto en sus bienes proprios: porque el tal estado no era suyo. Luego obligacion tiene de restituyr luego. Pero aduiertase, que en el tal caso podra el deudor reseruar para si los alimẽtos necessarios, para que no este necessitado a pedir lymosna. Entiendese los necessarios, conforme al estado, y condicion antigua. Prueuase del Derecho, en el qual se determina esto. La razon es, porque seria cosa inhumana despojar a vno de todo lo que tiene, y del quotidiano sustento. Luego licito sera conseruar algo con que se sustentar.

Digo lo tercero, quando el estado justamente fue adquirido, y se conserua cõ bienes agenos, no esta obligado el deudor a restituyr luego cõ detrimento del proprio estado, sino que puede detener lo necessario para conseruar el estado, y viuiendo parcamente y muy templadamente, para q̃ assi pueda restituyr poco a poco. Desta manera podra restituyr el adulterino hijo, deteniẽdo el proprio estado, y lo necessario para su conseruacion, quando viniere a su noticia q̃ no es suyo, quando entro al principio justamente. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque ninguno esta obligado a restituyr la hazienda con detrimẽto de la honra, como queda enseñado arriba. Y si estuuiesse obligado a restituyr en el tal caso, estaria obligado con detrimento de la honra. Luego no esta obligado. Confirmase: porque si el hijo adulterino estuuiesse criado con nobleza, y como hombre noble no estaria obligado a buscar la comida, y beuida con algun arte. Luego en el tal caso no tiene obligacion de restituyr.

Digo lo quarto, que el que adquirio justamente algun estado, y lo conserua parte con bienes proprios, y parte con bienes agenos, no esta obligado a restituyr luego, aũque los bienes agenos se ayan adquirido con mala fe. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas, particularmente Orellana. Esto se entiẽde, si de la restitucion que se haze luego, o hecha luego, se incurriesse gran daño en el estado, o bienes proprios. Prueuase: porque quando vno absolutamente no puede restituyr, esta desobligado de restituyr. Luego quando no puede restituyr por el tal tiempo, estara desobligado de restituyr por el tal tiempo. Y quando se incurre graue detrimento en el proprio estado, o en los bienes proprios, no puede restituyr moralmente. Porque moralmente hablando, y lo que es difficilimo es impossible. Luego en el tal caso no ay obligacion de restituyr luego.

Digo lo quinto, que en el tal caso, el que no restituye, si de dilatar la restitucion, incurre el acreedor algun ligero detrimento, esta obligado el deudor a compensarlo al acreedor. Esto enseñan los mismos. La razon es, porque la condiciõ del acreedor es mejor, que la del deudor. Luego no es justo ni razonable, que el deudor mire por sus proprios bienes, no compensando el detrimẽto ageno. Confirmase: porque en el tal caso el deudor siẽte el prouecho, y la comodidad. Luego justa cosa es, que recompense tambien el daño que se le sigue al acreedor.

Aduiertase, que el confessor, y el varon discreto, y prudente ha de tener grandissima atencion a mirar, qual es el graue, o grauissimo detrimento del deudor, y qual es el leue, o ligero del acreedor. Y en caso de duda ha de inclinar en fauor del acreedor cõtra el deudor: porque es mejor la condicion del acreedor. Particularmente deue de inclinar contra el deudor, quãdo por injusticia adquirio los tales bienes, o si cõ justicia, pero despues los desperdicio prodigamẽte: por lo qual incurre agora el tal detrimento graue. Tambien quãdo el confessor declinare en fauor del deudor, tiene obligaciõ de amonestarle, q̃ luego que comodamente pudiere restituyr, restituya. Y esto ha de procurar con grandes veras.

A la razon de dudar se responde facilmente, que en el tal caso no corre el precepto de restituyr. Lo qual todo se ha de entender conforme a lo que queda dicho en los dichos desta duda.

La

La ſegunda duda es del que por ganar, dilata la reſtitucion, ſi eſte tal lo puede hazer con buena conſciencia. El exemplo es en vno, que tiene obligacion de reſtituyr duzientos ducados, o valor de ellos, y con eſtos duzientos ducados quiere grangear y ganar para paſſar ſu vida mas comodamente. La duda es, ſi eſte tal lo podra hazer con buena conſciencia.

Digo lo primero. El que por ganar dilata la reſtitucion para pagar poco a poco a todos ſus acreedores: porque de otra ſuerte no puede pagar juntamente a todos ſus acreedores, ſin caer de ſu eſtado: eſte tal no peca, ſino antes lo haze bien. Eſto enſeña Medina, y Cordoua, y Manuel Rodriguez. La razon es, porque en el tal caſo el deudor haze el negocio proprio de los acreedores. Luego licito es hazerlo aſsi.

Digo lo ſegundo. Si no lo haze por eſtẽ fin, peca grauemente en ello, contra el precepto de reſtitucion. Eſto enſeña Cordoua, y Manuel Rodriguez en los lugares citados, y Nauarro. La razon es, porque no es licito ganar con la hazienda agena, haziendo agrauio al acreedor, como ſe le haze en el tal caſo, no reſtituyendo.

Med. cod. de reſt. q. 5. Cor. de caſib. q. 78. pũ. to 3. Manuel in Sum. to. 2. c. 44. cõcluſ. 2. Nauarro. in Man. c. 17. nu 59.

Todas las demas coſas pertenecientes a eſte capitulo y a eſta materia, ſe puedẽ reſoluer facilmente de lo que queda dicho, y ſe podran ver mas en particular en Manuel Rodriguez en el lugar citado.

Capit. XVII. Del orden que ſe ha de tener en hazerſe la reſtitucion, quando ay muchos acreedores.

DEſta materia tratan los Doctores en los lugares citados en el capitulo paſſado, y muy particularmente Cayetano.

Cay. v. reſt. cap. 8.

PRIMERA concluſion. Quando el deudor tiene poſsibilidad para reſtituyr a todos luego, no tiene neceſsidad de guardar orden alguno, ſino que deue reſtituyr luego a todos. En eſto conuienen todos los Doctores citados, particularmente Cayetano, Syluestro, Medina, Nauarro, Bañes, y Aragon ſobre Sancto Thomas. La razon es, porque en el tal caſo tiene obligacion de reſtituyr luego a todos ſus acreedores, y lo puede hazer. Luego no tiene neceſsidad de guardar algun orden, ſino reſtituyrles luego a todos.

Syl. v. reſti. 6. q 5. Med. co. de reſt. q. 2. a. 5. Nauarro, in Manu. c. 17. nu. 47.

Segunda concluſion. Quando no puede ſatisfazer a todos los acreedores, primero ha de reſtituyr las deudas ciertas, que las inciertas. Eſta es comun doctrina de todos los Doctores, y muy particularmente la enſeñan los citados. La razon es, porque las deudas ciertas es coſa notoria que ſe deuen: y no es anſi de las deudas inciertas. Luego primero ſe hã de reſtituyr las deudas ciertas. De ſuerte, que ſi vno tuuieſſe vna deuda cierta, y tuuieſſe otra, que no fueſſe cierta, en el tal caſo primero ha de reſtituyr la deuda cierta, que la incierta. Pero aduiertaſe, que vna deuda ſe puede llamar incierta de dos maneras.

La primera manera es, quando ay duda, ſi la tal deuda ſe deue, o no ſe deue. En eſte caſo no ay duda ninguna, ſino que la concluſion es certiſsima. Porque enel tal caſo la deuda cierta, de la qual no ay raſtro de duda, ſi ſe deue, o no, ſe ha de reſtituyr. Pero la deuda que no es tan cierta, ſino que dudoſa, no es cierto, q̃ ay obligation de reſtituyrla. Luego en el tal caſo la deuda cierta ſe ha de preferir, quanto al pagarla. La ſegunda manera de deuda incierta es: quãdo no ſe ſabe la perſona, a quien ſe deue la deuda, aunq̃ es coſa cierta el deuerſe. El exemplo es, ſi vno ſabe, que deue a vno cien reales: pero no ſabe determinadamente las perſonas a quien ſe deue. En eſte caſo tãbien ſe ha de preferir la deuda cierta a la incierta. La razon es, porq̃ no ſe ſabiendo el acreedor particular, a quien ſe ha de hazer la reſtitucion ſin detrimento alguno de perſona particular, ſe puede dexar la reſtitucion. Lo qual no tiene verdad, quando la deuda es cierta.

La difficultad es, ſi ſeria pecado mortal componerſe primero, por virtud de algun indulto, o Bulla de las deudas inciertas, q̃ reſtituyr las ciertas. El exẽplo es: vn mercader tiene deudas ciertas, y deudas inciertas. Eſte tal mercader compuneſe primero por virtud de la Bulla de las inciertas. La duda es, ſi eſte tal peca mortalmente. La razõ de dudar es, porque el tal mercader ſe compone por poco precio, como ſe vee quando ſe haze la compoſicion por virtud de la Bulla de la Cruzada. Luego no dara graue detrimento a los acreedores ciertos, por componerſe primero de las deudas inciertas.

A eſta duda ſe reſponde, que primero ſe han de pagar las deudas ciertas, que ſe haga la tal cõpoſicion, y que ſeria pecado mortal de ſu naturaleza, cõponerſe primero de las deudas inciertas, que pagar las ciertas. Eſto tienen Syluestro y Cayetano, y Manuel Rodriguez en los lugares citados. La razon es, porque es de derecho pagar primero las deudas ciertas como eſta determinado en la concluſion. Y en el tal caſo peruiertese el tal orden. Luego es pecado graue. Dixe, de ſu naturaleza: porque la compoſicion ſe podria hazer alguna vez por tan poco dinero, que no fueſſe pecado mortal, como lo conuence la razon de dudar. De lo qual ſe puede reſponder facilmente a ella.

Tercera concluſion. Entre las deudas ciertas, primero ſe han de reſtituyr las que eſtan en ſu propria ſpecie. El exẽplo es, quãdo vn deudor a vna perſona deue dineros, y a otra perſona deue vna pieça de oro, o vn libro, q̃ le preſto, o que le hurto. Lo primero que ſe ha de reſtituyr es la tal pieça, o libro, aunque la otra deuda ſea mas antigua. Eſto enſeñan todos los Diſcipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y particular-

Digitized by Google

particularmente Medina, y Bañes, y lo mismo enseña Baldo. La razon es, porque estos bienes, y estas cosas no son del que restituye: porque nunca tuuo dominio dellas, sino el dominio esta en el verdadero señor. Luego lo primero q̃ se ha de restituyr, son estas cosas. De suerte, que en el tal caso no podria el deudor vender aquellos bienes, y con ellos restituyr a los otros acreedores. Porque seria hazer injusticia al verdadero señor, y donde quiera que van aquellos bienes, son del verdadero señor.

Scd. L. pro debitore et arcent. aud. ... pos. ... prim.

La difficultad es, acerca desta conclusion. De vn deudor, que tiene en su poder vna pieça de otro agena, y no sabe del verdadero señor, y ha hecho sufficiente diligencia para saber del, y no parece. De suerte, que tan solamente sabe, que aquella pieça puesto en su propria specie es de algun dueño. Este deudor tiene otros acreedores, a los quales no puede restituyr de sus proprios bienes, porque no tiene bienes. La difficultad es, si este tal tendra obligacion de vender esta pieça, y restituyr a los acreedores, o si estara obligado a darla a los pobres. La razon de dudar es, porque como queda dicho, las deudas ciertas se han de restituyr primero, que las inciertas. Luego en el tal caso primero se ha de restituyr a los acreedores ciertos, que no a los inciertos. Esto no se puede hazer sino es restituyendo con la tal pieça, porque no tiene otros bienes. Luego licito es el dar la tal pieça, para restituyr a los acreedores ciertos.

A esta duda se ha responder, que el tal tiene obligacion de restituyr la tal pieça a los pobres, y gastarla en vtilidad del verdadero señor: y que en ninguna manera puede con ella, o con su valor restituyr a los demas acreedores. Esta resolucion tiene Medina. La razon es, porque la tal pieça, no es del que restituye, ni de los acreedores, sino del verdadero señor, que no se sabe. Luego no es licito restituyr con la cosa agena, o con su valor a los demas acreedores: porque esso seria restituyr con los bienes agenos.

A la razon de dudar se responde facilmente, que liciti re las deudas ciertas se han de restituyr primero, que las inciertas. Pero esso ha de ser de los bienes proprios, y no de los agenos. Tābien se ha de entender, quando las cosas agenas no estan en su propria specie. Porque si estan en su propria specie, primero se han de restituyr aquellas, aunque no se sepa el señor.

Quarta conclusion. En el orden de restituyr las cosas agenas, quando no se pueden restituyr todas, se ha de guardar los estatutos de la Republica, y muy particularmente el derecho comun. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas y los que escriuen sobre el, particularmente Medina, Bañes, Orellana, Aragon. La razon es, porque la Republica tiene authoridad de determinar esto, y tiene este poder sobre los bienes de la Republica.

La duda es, si estas leyes humanas que mandan el orden de restituyr se han de guardar en el foro de la consciencia, de suerte que obliguen en consciencia, o si tan solamēte obligan en el foro exterior. La razon de dudar es, porque conforme a derecho natural, la deuda mas antigua se ha de pagar primero. Luego la ley humana, que manda lo contrario, no obliga en consciencia: porque es contra derecho natural.

A esta duda se ha de responder, que las tales leyes no solamente obligan en el foro exterior, sino tambien en cōsciencia. Esto enseña, Cayetano en el lugar citado, y Medina y comunmente los Discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque ansi como la Republica por el bien comun puede passar el dominio de la cosa agena en otro, como se vee en la prescripcion: ansi tambien puede ordenar, y mandar el orden de la restitucion. De suerte, que puede mandar la Republica que las deudas menos antiguas se paguen primero. Mandandolo la Republica, y disponiendolo por sus leyes, no es contra derecho natural, pagar primero la deuda menos antigua. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La segunda duda es, que se ha de hazer, si el acreedor de la deuda mas antigua, o priuilegiada segun las leyes ciuiles no parece. La duda es, si podra el deudor que no puede pagar a todos los acreedores, pagar a los otros que no son preferidos, sino que tienen postrer lugar.

A esta duda se responde, que no podra. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas, particularmente Medina. La razon es, porque esta deuda se deue de justicia al mas antiguo, o al priuilegiado. Luego la tal deuda se ha de cōuertir en su propria vtilidad del acreedor, dandola a obras pias, o en lymosnas.

De lo qual se sigue, que quando el deudor tiene muchos acreedores, y no puede restituyr a todos: no ha de guardar el orden que el quiere, ni ha de restituyr a los que fuere su voluntad, sino que ha de guardar el orden del derecho natural, y el derecho humano, y positiuo. Sera necessario dezir algunas cosas mas en particular de las que pertenecen a derecho positiuo, y de otras cosas tocantes a esto.

La tercera duda es en caso que vno vende vna cosa a otro, y el precio no esta pagado, o la venta se hizo al fiado. La duda es, si el comprador, en cuyo poder esta la tal cosa tiene obligacion a pagar primero el dicho precio, que qualquier otra deuda. La razon de dudar es, porque el tal precio que deue, no es otra cosa, sino vna deuda contrahida por la venta. Luego no se ha de pagar primero, sino primero se han de pagar las deudas mas antiguas, o priuilegiadas, conforme a derecho.

A esta duda se responde, que primero se ha de pagar el precio. Esto enseña Syluestro, y Baldo enel *Syl. v. restit. 6 § 5.*

Digitized by Google

en el lugar citado. La razon es, porque aunque es verdad, que se passo el dominio de la tal cosa al comprador: pero passose con obligacion de pagar el precio. Luego lo primero que se ha de pagar ha de ser el tal precio. Confirmase: porque el tal precio se computa por la misma cosa, y es como fructo de la misma cosa. Luego el tal precio se ha de restituyr ante todas cosas. De suerte, q̃ en este caso el precio no se ha de considerar tan solamente, como deuda que deue el tal deudor, si no como fructo de la misma cosa: porque no se passa el dominio de la tal cosa, sino es con la obligacion dicha. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Quinta conclusion. Entre los acreedores, aquellos hã de ser preferidos, q̃ tienen actiõ real en los bienes del deudor, ora sea por razõ de prẽda, o de hypotheca general, o especial expressa, o tacita. Esto enseñan comunmente los Iuristas. Los quales han de ser consultados en este punto, que es puramente de derecho. De lo qual se ha de ver Couarruuias. Esta conclusiõ se prueua del derecho, en el qual expressamẽte se determina esta verdad. Que bienes esten hypothecados no pertenece a la facultad de Theologia, sino a los Iuristas: q̃ como dixe, han de ser consultados en este punto. Porque los Theologos, quanto a la intelligencia del derecho dependen dellos.

Cou. li. 1. Variarum c. 2. n. 2. l. pro debito, citato.

La difficultad podia ser, quando ay variedad de opiniones, en lo que toca a la declaracion de los derechos tocãtes a este punto: que es lo que se ha de hazer en el tal caso.

A esta duda se responde ser licito, seguir las opiniones que fuerẽ prouables, conforme a derecho, y entre los Iuristas acertados. De suerte, que como en todos los demas casos, es licito seguir la opinion prouable: ansi tambien en este punto sera licito seguir la opinion prouable.

La segunda difficultad es, quando los acreedores no tienen alguna action real en los bienes del deudor, sino solamente su persona, si en el tal caso se ha de guardar antiguedad de tiempo, o que es lo que se ha de hazer. La razon de dudar es, porque en el tal caso parece muy conforme a razon, que la mas antigua ha de ser preferida. Medina enseña, que en el tal caso la mas antigua ha de ser preferida.

Med. cod. de rest. q. 2. a 5.

A esta duda se responde, que en el tal caso no se ha de guardar antiguedad de tiempo: sino simplemente se han de diuidir los bienes pro rata, conforme a lo que se deue a cada vno. Esta es comun resolucion de todos los Doctores, y lo enseña Manuel Rodriguez en el lugar citado, cõclusion 6. Prueuase del derecho en la ley pro debito citada: en la qual se determina esto expressamẽte. De lo qual se infiere, q̃ no puede el deudor con buena cõsciẽcia pagar a vno de sus acreedores, no teniendo con que pagar a todos. La razõ es, porque haze contra derecho, y haze injuria a los de mas acreedores. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar. Diziẽdo, que en el tal caso esta ordenado en derecho, que no se tenga atencion a la antiguedad.

La tercera difficultad es, si sera licito, que el deudor no pudiendo pagar a todos sus acreedores, por entero, pagar a vno dellos enteramente, por ser pobre, y necessitado. Syluestro, y Medina en los lugares citados parece que enseñan, que no seria pecado ninguno, y dizelo expressamente Manuel Rodriguez en el lugar citado. Todos estos Doctores tuuieron atencion a la necessidad del tal acreedor.

A esta duda mi parecer es, que no siendo la necessidad extrema, que no seria licito. La razon es, porque el derecho obliga en consciencia, y tiene ordenado lo contrario, como lo confiessa el mismo Manuel Rodriguez.

La quarta duda es, en caso, q̃ vn mercader antes que se alçasse, deuia algunas deudas antiguas, y el tal paga a su suegra vna deuda, no tan antigua, no le quedando para pagar las demas. La duda es, si lo puede hazer con buena consciencia.

A esta duda digo lo primero, que si este tal estaua en estado q̃ no podia dexar de quebrar, y alçarse, no lo pudo hazer con buena consciencia. En esto han de conuenir todos los Doctores. La razon es clara, porque en el tal caso haze injuria, y agrauia notablemente a todos los demas acreedores.

Digo lo segundo, que si sus bienes estauan hypothecados, tampoco lo pudo hazer con buena consciencia. Esto consta de lo que queda determinado en la quinta conclusion.

Digo lo tercero, que si pago a su suegra, despues de alçado, tampoco lo pudo hazer con buena consciencia. La razon es, porque los primeros tuuieron primero derecho a su hazienda, que su suegra: y ansi a ellos se auia de pagar primero. Lo mismo es, quando la pago estando determinado de alçarse: porque todo seria en frau de de los demas acreedores.

Digo lo quarto, que esto seria licito, antes de estar determinado de alçarse, o no estando en estado que no fuesse necessario alçarse. La razon es, porque en el tal caso pudo pagar a quiẽ le pareciesse. De lo qual se ha de ver Medina en su instruction.

Med. instru. fol. 137. pag. 2.

La quinta duda es, en caso que vno, quando se muere, dexa cargada de tal suerte su haziẽda, que no basta para que se paguẽ sus deudas, y tiena algunas hypothecadas, y priuilegiadas. La duda es, si en el tal caso se han de pagar primero los gastos del entierro, y los demas gastos que se hizieron para aceptar la herencia. La razon de dudar es, porque en el tal caso ay deudas priuelegiadas, y que deuen ser preferidas. Luego no es licito pagar estas cosas primero.

En esta difficultad algunos Doctores enseñan, que primero se han de pagar estas cosas, como son el entierro, y los gastos que se hizieron

para

Digitized by Google

para aceptar la herencia. Esto parece, que dize Syluestro, y lo enseña Manuel Rodriguez en el lugar citado, conclusion octaua.

Syl. v. rest. 6. q. 5.

Digo lo primero. Si los dichos bienes, que estan en su propria specie, es cosa cierta y aueriguada, que se han de pagar primero, y boluerse a sus dueños. La razon es clara, porque el dominio de los tales bienes esta en el verdadero señor. Luego al tal se han de boluer, como a verdadero señor.

Digo lo segundo, que si no huuiesse remedio ninguno para enterrar al diffuncto, en el tal caso se podria tomar de los bienes agenos, para enterrarle con mucha templança, y moderacion. Esto enseña Manuel Rodriguez, y otros. Y no me parece mal. La razon es, porque en el tal caso esta como en extrema necessidad, para ser enterrado. Luego licito sera tomar alguna cosa, para este effecto. Dixe q̃ esta como en extrema necessidad: porque absolutamente hablando, aquella no es extrema necessidad. Pero para lo que toca a la piedad de los hõbres, y particularmente de los fieles, se computa como extrema necessidad: y los acreedores parece que han de ser voluntarios quanto a esto. Aduiertase, que esta necessidad no puede acontecer en lugares de algun momento. Porque en los tales de ordinario ay cofadrias para enterrar los pobres.

Digo lo tercero, que me parece bien, que quando las deudas no estan en su propria specie se paguen primero los gastos del entierro, y los demas que se hizieron para aceptar la herencia, como lo dize Syluestro, y Manuel Rodriguez.

A la razon de dudar se ha de responder, que las tales deudas son priuilegiadas, y preferidas, sacados estos gastos.

La sexta duda es, si han de ser preferidos los legados a las deudas que hizo. La razon de dudar es, porque el derecho ciuil ha ordenado, que los legados sean preferidos.

leg. 1. comm. de lega.

En esta difficultad Syluestro enseña, que los legados han de ser preferidos a las deudas. Conuencese con la razon de dudar, que se toma del derecho ciuil.

Syl. v. restit. 6. q. 6.

A esta duda mi perecer es, que qualquiera deuda ha de ser preferida a los legados. Esto enseña Nauarro y Manuel Rodriguez en el lugar citado conclus. 9. La razõ es, porque a quellas deudas obligan de justicia: y los legados fueron voluntarios, respecto de aquel que los mando. Luego las deudas hã de ser preferidas a los legados.

Na. de rest. li. 4. c. finali. n. 49.

A la razon de dudar se responde, que la tal ley de derecho ciuil, no tiene fuerça de obligar a pecado mortal. Por lo qual las deudas se han de pagar primero, que los legados.

La septima duda es, quando vno deue muchas deudas si han de ser preferidas las que se deuen por razõ de algun contrato licito, o las que se deuen por auerse ganado con vsuras. El exemplo es. Vno compro vna pieça de plata, y por razon deste contrato deue cinquenta ducados: y jũtamente deue otra deuda por razon de alguna vsura que hizo. La duda es, qual destas deudas ay obligacion de pagar primero. La razon de dudar es, porque la vsura, y lo que se recibe por via de vsura, obliga a restitucion por razon de la injusticia que se haze. Luego la tal deuda se ha de pagar primero, o por lo menos la otra no ha de ser preferida.

En esta difficultad Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion decima enseña, que se ha de preferir la deuda, que se deue por razon de algun contrato licito. Verdad es, que para prouar esta sentencia no trae derecho ninguno, ni razon conueniente.

A esta duda digo, que no me parece improuable esta sentencia. La razon que parece que puede auer para prouar esta resolucion es, que en el tal caso el precio de la cosa que se compra, es como fructo de la misma cosa, y se computan por lo mismo, como deziamos arriba. Luego, ansi como ay obligacion de restituyr primero las cosas que estan en su propria specie, ansi tambien el precio, que se deue por las tales cosas.

A la razon de dudar se responde, que es verdad, que la restitucion obliga a pagar lo ganado por vsuras, como es cosa notoria: pero quando a el orden de restituyr, y pagar, se ha de preferir lo que se deue por razon de algun contrato licito. Dize este Author, que el auer recibido prouecho el que recibio vsuras, es de gran consideracion, para que no sea preferida su deuda, sino lo del contrato licito. Quien dixesse lo contrario, no me parece, que diria improuablemente. Particularmente enseñando, que ninguna dellas ha de ser preferida.

La octaua duda es. Si ha de ser preferida la deuda, que se deue por via de hurto. El exemplo es, quando vno deue muchas deudas, y entre otras deue vna por auer hurtado. La razon de dudar es, porque todas estas deudas se deuen igualmente. Luego no ay razon ninguna para que deua ser preferida la tal deuda.

En esta difficultad Syluestro enseña, que la tal deuda no ha de ser preferida. Esta sentencia no me parece improuable.

Syl. v. restit. 6. q. 5.

A esta duda se respondo, ser tambien prouable, que la tal deuda ha de ser preferida. Esto enseña Medina, y Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion vndecima. La razon es, porque el ladron esta obligado a restitucion, por dos caminos. El primero es, por auerla tomado injustamente, y el otro por retenerla injustamente. Y las otras deudas, no esta obligado mas que por auerlas recebido, o contrahido por algun contrato licito. Luego la tal deuda se ha de preferir, de lo qual se responde facilmente a la razon de dudar en contrario.

Med. codice de rest. q. 2.

Toda via queda difficultad: porque el que lleua las vsuras, tambiẽ esta obligado a restituyr las:

homicidio. Esto se confirma, porque el dessear la muerte a otro, no es pecado contra justicia, sino tan solamente parece que es pecado contra charidad, porque le desseo mal. Luego propriamente, y en rigor el tal desseo, aunque sea pecado, no sera homicidio.

A esta duda digo lo primero, que dessear la muerte a vno, si Dios se la quisiere dar, endereçando este desseo a algun buen fin, no es pecado. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque en el tal caso no desseo mal al proximo: porque la misma muerte tiene razon de bien. Luego antes le desseo bien, y por consiguiente no es pecado.

Digo lo segũdo, que dessear la muerte a vno, no lo endereçando a buen fin, es pecado mortal. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque en el tal caso desseo que le venga vn gran mal. Luego el tal desseo es malo, y pecado mortal. Este pecado suele proceder muchas vezes de ira, y enojo, del qual nace el dessear mal al proximo: particularmente vn mal tan grande como la muerte, que es el mayor de los males naturales.

Digo lo tercero, que este pecado parece que se reduze a homicidio cõtra el quinto precepto. Esto enseñan comunmente los Doctores, y particularmente Summistas, que reduzen este pecado al homicidio. La razon es, porque en el tal caso desseandole la muerte contra razon, es como vna manera de quitarle la vida con la voluntad. De lo qual se responde facilmente a la razõ de dudar, y a la confirmacion.

Tercera conclusion. Licito es, que los Corregidores, y Iuezes seglares quiten la vida, y maten a los malhechores. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos en la question citada, articulo segundo. Y todos los Doctores Iuristas, y Theologos enseñan esta verdad de fe contra Scoto. El qual enseña, que no es licito a los Corregidores, y Iuezes seglares matar los malhechores por perniciosos que sean enla Republica; sino es con particular reuelacion de Dios. La razon es, porque licito es cortar la parte que esta corrupta, porq̃ no cause corrupcion en lo restãte del cuerpo. Luego licito sera matar los malhechores, porque no causen corrupcion en la Republica: y ansi es licito matar los hereges.

Scot. in 4. d. 15. q. 3.

La primera difficultad es, quando el Iuez moralmente entiende, que el malhechor que ha de ahorcar, o quitar la vida, se ha de yr al infierno, si estara obligado, o sera bien hecho no le ahorcar. Suele acontecer, que algunos hombres perniciosos en la Republica, quando los quieren justiciar quitandoles la vida, muestran señales de impenitencia; En este caso procede nuestra duda.

A esta duda se responde, que en el tal caso no esta obligado a perdonar al tal malhechor, ni siempre es bien que espere. Esto enseñan comunmente los Doctores. La razon es, porque el tal castigo no se ordena al bien del malhechor, sino al bien de la comunidad, y de la Republica. Y en el tal caso le esta bien a la Republica. Tambien, porque si se diesse lugar a esto, todos los malhechores dirian, que no quieren conuertirse, ni hazer penitencia; y esto para librarse del castigo.

La segunda difficultad es: Si sera licito en algun caso quitar la vida; a aquel que no ha pecado; pero temese grandemente que ha de cometer muchos males en la Republica. La razon de dudar es, por el bien comun que tanto importa. En esta difficultad el Abulense enseña, ser licito.

Abulen. 5. Deuter. c. 21 ad finem.

A esta difficultad se responde, ser certisimo no ser licito castigar por los pecados futuros, sino por los ya cometidos. Esta es comun sentẽcia de todos los Doctores. Prueuase, porque estos tales que no han pecado, verdaderamẽte son innocentes. Luego no es licito castigarlos. Particularmente que la pena siempre ha de corresponder a la culpa. Esto se confirma, porque Dios no castiga por los pecados futuros, sino por los passados. A la razon de dudar se responde, que no es bien de la Republica matar los innocentes, hasta que en realidad de verdad sean nocentes.

La tercera difficultad es: Si es licito quitar la vida al hijo por el pecado que cometio el padre. La razon de dudar es; porque los hijos se pueden castigar en la libertad, en la honra, y hazienda por el pecado del padre: como se vee claramẽte en el pecado de heregia, y en el pecado læsæ Maiestatis. Luego tambien sera licito quitar la vida al hijo por el pecado del padre.

A esta duda se responde, que no es licito matar al hijo por el pecado del padre. En esto conuienen todos los Doctores. Prueuase del Derecho, en el qual se determina esto. Lo segundo, se prueua con razon; porque el hijo enel tal caso es verdaderamente innocente. Luego no le han de quitar la vida por el pecado del padre.

56. d. c. Quicumque c. sponsus. c. nusquam. ci fatis.

A la razon de dudar se responde, que ay gran differencia entre lo vno y lo otro: porque de la vida no tiene dominio la Republica, ni el mismo innocente: y assi no se la pueden quitar, sino fuere en caso que sea nociua a la Republica. Pero de los demas bienes tiene dominio el Ciudadano. Por lo qual la Republica le puede priuar de ellos, quando fuere necessario para el bien comun. Tambien se puede dezir, que quando al hijo le castigan por el delicto de heregia, o læsæ Maiestatis, que cometio su padre, no le castigan en sus proprios bienes, sino en los bienes de su padre, que auian de venir a el por sucession. Y si el hijo tuuiesse algunos bienes proprios, injusta cosa seria priuarle dellos, por el delicto que cometio su padre.

Quarta conclusion. No es licito que persona alguna particular, como tal mate al malhechor: Esta conclusion tiene Sancto Thomas, y todos

Digitized by Google

sus Discipulos en la question citada, articulo tertio. La razon es, porque el castigar los delictos prejudiciales a la Republica, pertenece al ministro de la Republica, que tiene poder, y authoridad publica. Luego esto no es licito a la persona particular, que no tiene publica authoridad.

La primera difficultad es: Si es licito a qualquiera persona particular matar el Tyranno. La razon de dudar es, porque el tal es nociuo a la Republica. Luego licito es, que qualquier particular le quite la vida. En esta difficultad se deue aduertir, que el Tyranno puede ser en dos maneras. La primera es enel dominio, y señorio: porque por fuerça, y contra justicia se hizo Rey de la Republica. La segunda manera de Tyranno es en el gouierno, y es quando es legitimo Principe, pero todas las cosas conuierte ensu proprio comodo, y vtilidad.

Digo lo primero. A qualquiera persona particular, es licito matar al Tyranno de la primera manera. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmẽte Medina, y Orellana. La razon es, porque la Republica tiene guerra continua con el tal Tyranno. Luego qualquier particular, como soldado de la Republica, le puede martar.

Digo lo segundo. Al Tyranno de la segunda manera no es licito matarle a qualquiera persona en particular. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es, porque el tal tiene derecho de justicia al Reyno. Luego no le pueden despojar del, antes que le oyan: y por consiguiente no le pueden matar. De lo qual se ha de ver Cayetano y Soto, y Sancto Thomas principalmente, y Manuel Rodriguez.

Caj. 2. 2. q. 64. art. 2. Sot. lib. 5. de iust. q. 1. a. 3. D. Th. in 2. 2. d. 44. q. 2. art. penul. Man. Rodr. in Summa to. 1. c. 136. conc. 3.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo que queda dicho.

Toda via quedan dos difficultades acerca de los dos dichos. La primera es, acerca del primero quando los del Reyno han prometido de obedecerle de aquella manera.

A esto se ha de dezir, que la tal promessa no obliga: porque se hizo con violencia, como lo dize Sancto Thomas. Y si la promessa fue jurada, tampoco obliga si se juro sin intencion de jurar, ni de obligarse, sino tan solamente para redimir su vexacion. Pero si juro con intencion de jurar, y de obligarse, ha se de guardar el juramẽto. Esto esta determinado en Derecho. Verdad es, que facilmente se alcançara relaxacion del juramento, porque fue hecho con violẽcia, y el guardarle es cosa dañosa. Lo segundo que tiene difficultad es, que remedio tendra la Republica contra el Principe Tyrrano en el gouierno. A esto se responde, que la Republica puede acudir al Principe superior, qual es es Papa, o Emperador. Y si este remedio no fuere tan facil, puede la Republica juntarse, y dar sentencia contra el Principe Tyranno, y despojarle del Reyno, o dela vida si fuere necessario. Porq̃ el Rey se ordena, y cria para el bien de la comunidad, y nõ al contrario. Luego en caso de extrema necessidad la Republica le puede juzgar y castigar, si no se sigue otro mayor daño en la Religion Christiana. Y tambien la Republica le puede dar guerra. De lo qual se ha de ver Sancto Thomas.

D. Tho. 2. 2. q. 64. ar. 7. ad 3.

c. Verum de iure iurãdo.

D. Tho. opusc. de regimine Principum, lib. 1. c. 6.

La segunda difficultad es: Si el Rey, o Principe puede dar licencia por ley, y estatuto, o por otro camino a los particulares Ciudadanos, para que maten los delinquentes, hablando de delinquentes en comun, o en especie particular.

Para declaracion desta duda se ha de aduertir, que ay ciertas solemnidades de derecho humano, para que el Iuez proceda rectamente a sentenciar a vno en causa criminal, como son acusacion, instrumentos publicos, y escripturas, y termino para responder. Otras solemnidades son de derecho natural, como son dar lugar a la parte para que se defienda, citandola, y oyẽdola, y comprobar con testigos la causa. Enlas solemnidades, y cosas que son de derecho positiuo, el supremo Iuez puede dispensar, por ser supremo. Pero el inferior no tiene tal facultad. Esto enseña Couarruuias. Por lo qual los Iuezes inferiores hazen mal, si ocultamente hazen informacion, tomando testigos contra alguno, y no le oyendo, le condenan a muerte. Esto es graue pecado, y graue injusticia, como lo enseña Alcocer y otros. La razon es, porque procede contra el orden del derecho.

Couar. li. 1. Var. c. 1. n. 7

Alc. in su mma

Digo lo primero. Injusta seria la ley, que antes de la condenacion del Iuez, concediesse facultad a los Ciudadanos particulares, para que pudiessen matar los delinquentes en general, y en comum, o en especie. Esto enseñan todos los Doctores, particularmente Discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es, porque es contra derecho natural, pronunciar sentencia contra la parte, no auiendo oydo, como se dize en los Actos de los Apostoles. De lo qual se infiere, que son homicidas los Reyes, o Principes, y sus ministros, que matan con veneno, o con otro genero de muerte los delinquentes, sin ser ser oydos. Particularmente, que de semejante ley se seguirian muchos inconuinientes en la Republica. Porque cada vno podria matar al que le pareciesse, y dezir despues, que cometio tal, o tal delicto.

Act. 25.

Digo lo segundo. Si el delicto del todo es improuable, no puede el supremo Iuez condenar a muerte al delinquente, no se defendiendo. Esto tienen todos los Doctores citados, particularmente Cayetano, Soto, Nauarro, Cordoua. La razon es, porque de derecho natural la defensiõ del reo, y comprobacion de los testigos, y en el derecho natural no puede dispensar el Principe. Luego no es licito. De suerte, que aunque realmente el delinquente aya cometido el tal delicto, si en realidad de verdad no es prouable, en el foro exterior no es licito lo dicho.

Caj. in Summa, V. homicidium. Sot. lib. 5. de iust. q. 1. a. 3. ad 1. & q. 4. art. 3. Nau. in Ma. c. 15. nu. 9. Cord. lib. 1. q. d. q. 77.

Digo

Digitized by Google

Digo lo tercero. Si el delicto es publico, sin citacion, y testigos puede ser el reo condenado, y castigado. En esto conuienen muchos Doctores, y particularmente lo enseña Manuel Rodriguez. La razon es, porque en el tal caso el Iuez sigue sciencia publica. Luego es lico. Y en este caso el delinquente no se puede librar justamente, negando el hecho, o por otro camino licito. Por lo qual no se deuen condenar algunos Iuezes, que en cogiendo a algunos en fragante delicto los mandan castigar. En el tal caso los tales Iuezes no pecan contra justicia, aunque pueden pecar contra charidad, o cõtra las leyes que disponen lo contrario. Como pecaria contra charidad, si no le diessen lugar para confessar, o si no le guardasse el tiempo necessario, conforme a las leyes. Porque disponen las leyes deste Reyno aceptando vn motu proprio de Pio Quinto, que los que huuieren de ahorcar, los comulguen vn dia antes.

Man. Rodr. in Sum. to. 1 c. 134. con. 3

Digo lo quarto. Que despues de estar vno cõdenado juridicamente a morir, puede el Rey dar licẽcia a alguna persona particular, o algunas personas particulares, para que la maten. La razon es, porque enel tal caso cessan los inconuenientes; y entonces la tal persona no lo haze como persona particular, sino como ministro de la Republica. Esto se confirma del vso, q̃ assi suele acontecer. Pero aduiertase, que esto se ha de hazer raras vezes, por grandes inconuinientes que ay. Y vno dellos es, que enel tal caso no se da lugar para confessarse Sacramentalmente. Y tambien, que la tal muerte se haze con escandalo, y con peligro de los que le acometen, y con odio de los parientes. De lo qual se sigue, que en el tal caso el assi condenado, podra muy bien huyr de aquel a quien dieron la tal licencia; pero no podra defenderse del, ni acometerle. La razon es, porque como diremos abaxo, el que justamente esta condenado, no se puede defender hiriendo. En consequencia de lo dicho en este quarto dicho dize Syluestro, que si el reo es tan poderoso que no le pueden coger, puede ser condenado a muerte, aunque no le llamen, ni se defienda, Porque si seguramente no se puede llamar, y si sabe, que llamado no acudira, claramente dize, que no quiere la justa defension.

Syl. v. homicid. 1. q. 2. dub. 3.

Digo lo vltimo. En caso que el delicto sea secreto, y que solamente el Iuez sabe del, y el reo no es poderoso, ni rebelde, antes si fuera llamado pareciera, si se teme daño en lo por venir, puede ser condenado a muerte, sin ser oydo y sin auerse defendido por si mismo, siendo su delicto graue. Y si se procediesse contra el con los terminos de derecho, totalmente se siguiria gran infamia, o se siguiria alguna turbacion enla Republica, o algun daño. Esto enseña Couarruuias, y Cordoua en los lugares citados, y muy particularmente Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion quinta. A donde pone el exemplo del delicto graue, si vno acometiesse a vna Reyna, y procediendo contra el, como se suele proceder, seria infamada la Reyna. Y otros casos semejantes pone alli. Pero esto se ha de entender, quando el Iuez sabe el delicto, como Iuez, y con testigos. Tambien se ha de entender, que le den procurador en secreto, que le defienda y haga sus vezes: porque de otra manera no sera licito.

La tercera difficultad es, en caso que vno acusa a vn innocẽte delante del Iuez, por el qual delicto le han de condenar a muerte. La duda es, si en el tal caso sera licito matar al que me va a acusar. La razon de dudar es, porque enel tal caso no es otra cosa el matarle, sino defender su propria vida, y defenderla con moderacion. Luego licito es. Esto se cõfirma, porque si vno fuesse a irritar vn alano contra mi, para que me matasse, o vna fiera, o fuesse a llamar vn salteador, para que me matasse, licito seria matarle primero: Luego en nuestro caso tambien sera licito matar aquel que va a acusar al innocente. Porque parece que es la misma razon: En esta difficultad Cayetano enseña, que en el tal caso el innocente le puede matar, y desafiarle. La misma sentencia tiene Bañes. Esta sentencia no es del todo improuable.

Caj. 2. 2. q. 95. ar. 8. & in Summ. v. duello. Bañ. 2. 2. q. 64. art. 3.

A esta difficultad se responde, ser muy mas prouable, que en el tal caso no es licito desafiar al acusador, ni matarle. Esto enseñan comunmẽte los Discipulos de Sãcto Thomas, y entre ellos Orellana. La razon es, porque si vn criado por mandado de su amo, que quedo en su casa, acometiesse a matar a otro: enel tal caso aunque fuesse licito matar en su propria defension al criado: pero no es licito matar al amo, que se lo mando. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque es la misma razon.

A la razon de dudar se ha de responder, que nunca es licito, que persona alguna particular mate a otro, sino en su propria defension: y ha de ser defensa, moralmente hablando. Y enel tal caso, moralmente hablando, no es defensa: porque el acusador no acomete entõces a matar por si mismo. Por lo qual no es licito matar al acusador: pero quando fuesse defensa, moralmente hablando, seria licito, como en caso que fuesse a irritar vna fiera, o vn alano contra otro.

La quarta difficultad es, en caso que vna persona particular ha padecido vna injuria graue, y por malicia del Iuez, o porque no tiene prouança, no puede alcançar satisfaction por via del Iuez: si en el tal caso sera licito con particular authoridad vengar su propria injuria. La razon de dudar es, porque el que por injusticia del Iuez, o por no tener prouança no puede cobrar alguna cosa suya que le hurtaron, puede muy bien con su propria authoridad recuperarla, y satisfazerse. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque es la misma razon.

A esta duda se responde, que no es licito. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es clara: porque nunca es licito vengarse.

A la razon de dudar se responde, que ay grandissima differencia entre lo vno, y lo otro. Porque en lo que toca a cobrar la cosa que es suya, no se haze injuria ninguna a nadie, ni se le da detrimento. Pero el vengar la injuria hazese, poniendose alguna pena, con la qual es castigado aquel que hizo la injuria. Y esto hazese con detrimento del que es castigado. Por lo qual no se puede hazer, sino es con publica authoridad.

La quinta difficultad es, en caso que vna muger particularmente innocente, hallasse que su marido tiene debaxo de las almohadas vn cuchillo, o vna daga, para degollarla quando despertasse, de suerte que la pobre muger no puede huyr de sus manos. La duda es, si en el tal caso la muger que sabe esto, le podra preuenir, y matarle primero. La razon de dudar es, porque esto lo haze con particular authoridad. Luego no sera licito.

A esta difficultad se ha de responder, que en el tal caso la tal muger se puede defender, y por via de defension sera licito. Porque como diremos abaxo, por via de defensiõ licito es matar a qualquiera persona; pero no es licito preuenir al marido. En el tal caso se ha de mirar prudentemente, si es defension, o preuencion. Si la muger no tiene otro camino por donde se poder escapar de las manos del marido, si no es matandole, en el tal caso moralmente hablando, sera defension, y no preuencion. Pero si huuiesse otro camino, seria preuencion, y assi no seria licito. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La sexta difficultad es, quando el Iuez manda matar a vno, por saber que cometio el pecado, el qual con testigos no puede aueriguar, si en el tal caso el Iuez peca pecado de homicidio, y esta obligado a restituyr los daños. La razon de dudar es, porque el Iuez puede mandar pagar la deuda que sabe que vno deue, aunque con testigos no lo pueda aueriguar. Luego lo mismo sera en nuestro caso. En esta difficultad Alcocer enseña, que en este caso el Iuez peca mortalmente; pero no esta obligado a restitucion.

A esta duda digo lo primero, que en el tal caso el Iuez peca mortalmente pecado de homicidio. Esto tiene Nauarra, en lo qual conuiene con Alcocer. La razon es, porque en el tal caso aunque al delinquente conforme a la ley se le auia de aplicar esta pena: pero no podra ser executada, sino es prouado primero el delicto. Por lo qual mientras no esta prouado, no esta sugeto a la pena; y ansi es homicido.

Nauar. li. 2 de rest. c. 2. nu. 203.

Digo lo segundo, que en el tal caso el Iuez tiene obligacion de restituyr, como verdadero homicida. Esto enseña Nauarro contra Alcocer. La razon es, porque si el peca mortalmente mandandole matar, no puede pecar otro pecado, sino pecado de homicidio, que es contra justicia comutatiua. Luego tendra obligacion de restituyr.

A la razon de dudar se responde, que ay gran differencia entre el vn caso, y el otro. Porque es muy differente cosa hazer que le den lo que en realidad de verdad es suyo, o castigarle con la pena de la ley.

Aduiertase, que el mandar pagar la deuda en el tal caso no haze como Iuez, aunque lo mande apretadamente, sino que el mismo a quien se deue la deuda, quando no la puede cobrar juridicamente, se puede entregar secretamente en los bienes del deudor. Y qualquiera puede tomar para dar al innocẽte lo que se le ha tomado; con tanto que lo haga secretamente, y sin escandalo. Por lo qual no seria licito al Iuez como Iuez mãdar que se restituya al acreedor su deuda, sabiẽdo el en particular, que le es deuida, quando no esta aueriguado por testigos. El Iuez en el caso dicho defiende al innocente como lo podia hazer otro; y como de cosa acessoria se aprouecha del poder publico que tiene. Y ansi en el tal caso no peca, ni esta obligado a restitucion, como lo tiene Nauarra en el lugar citado.

Quinta conclusion. No es licito a los Clerigos que tienẽ publica authoridad, matar los mal hechores. Esta conclusion enseña Sãcto Thomas, y todos sus Discipulos, y los que escriuen sobre el. Prueuase del Derecho, en el qual se determina esta verdad. La razon es la que trae Sancto Thomas en el lugar citado. Porque es cosa conueniẽte que los Clerigos imiten a Christo, y sean mansos. Aduiertase, que esta prohibicion es de derecho positiuo. Tambien se ha de aduertir, que en el Derecho se pone pena de irregularidad, de la qual se ha de ver Aragon en el lugar citado. De lo qual se sigue, que los tales si matan pecan mortalmente: porque hazen contra lo que esta mandado grauissimamente en el Derecho, y con pena de irregularidad.

D. Tho. 2. 2. q. 64. ar. 4. c. aenaũ. & c. Episcopum. 45. d. c. sententiarum. & c. clericis ne cleric. l. Mo. & c. sape, & in c. sententiã sãg. arau. 23. q. 8. & de cler. ex percussore per totum cap. ta. Aragõ. p. 345.

Sexta conclusion. Matarse a si mismo es grauissimo pecado mortal. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado articulo quinto, y con el todos sus Discipulos. Prueuase lo primero, porque esta prohibido con aquel precepto: No mataras: en el qual se incluye el no matarse a si mismo. Lo segundo se prueua, porque haze contra la natural inclinacion.

La primera difficultad es, si es licito en algun caso matarse a si mismo. La razon de dudar es, porque en algun caso sera licito matar a otro. Luego tambien sera licito matarse a si.

A esta difficultad se responde, q̃ en ningũ caso es licito matarse a si mismo, poniendo las manos en si mismo. De suerte, que no es licito aun debaxo de color de sanctidad. Esta resolucion conuencen las razones hechas por la conclusion.

A la razon de dudar se respõde, que en aquel precepto

Digitized by Google

precepto, No mataras, esta prohibido el matar a hombre contra razon, que esso quiere dezir homicidio. Y no siempre es contra razon el matar a otro hombre. Porque se puede matar defendiẽdose, o con publica authoridad. Pero el matarse a si mismo es contra razon.

La segunda difficultad es: Si en algun caso es licito no conseruar su propria vida. La razon de dudar es, porque con el mismo precepto, No mataras, esta vno obligado a no se matar, y tambien a conseruar su propria vida. Luego como nunca es licito matarse a si, y quitarse la vida: ansi tambien no es licito dexar de conseruar la vida.

A esta difficultad se responde, que en algun caso sera licito no cõseruar su propria vida. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque en el tal caso su propria muerte no es voluntaria, ni se le imputa. Luego es licito no conseruar su vida. Como no sea voluntaria, se declara en la solucion de la razon de dudar.

A la razon de dudar se responde, que el precepto de conseruar su propria vida, se encierra en aquel precepto, No mataras. Pero es precepto affirmatiuo, que se ha de cumplir con alguna propria obra: y el negatiuo de no se matar, no pide esto. Por lo qual en quanto a lo que encierra de precepto affirmatiuo, obliga siempre; pero no obliga por siempre. Por lo qual quando la razon dictare ser licito no conseruar la vida, licito sera no la conseruar. Como sera licito no la conseruar, aunque nos podamos defender, ponerla por Christo, o por el amigo. Y lo mismo es, que algunas vezes es licito no se defender del que le quiere matar, aunq̃ se pueda defender. De suerte, que el no se defender, y el no conseruar la vida, quando ay obligacion de hazerlo, es matarse. Pero quando no esta obligado, no es lo mismo, que matarse. Porque el matarse positiuamente siempre es illicito, hablando regularmente. Aduiertase, que algunas vezes puede caer debaxo de precepto el poner la vida a peligro. Para lo qual se han de aduertir algunas reglas morales, aunque siempre es necessaria la discrecion, y prudencia del discreto varon.

La primera regla es. Todas las vezes que en alguna obra de su naturaleza buena, o indifferẽte, se sigue algun gran bien a la Republica, ora sea temporal, o espiritual, o algun notable exemplo de virtud, necessario para la Republica, licito es que el hombre perseuere en la tal obra, no obstante que ay peligro de muerte. De suerte, que en el tal caso no es matarle. La razon es, porque entonces importa al bien comun. Y assi la razon dicta ser aquello licito.

Segunda regla. Todas las vezes que de que el hõbre dexe alguna obra buena, y no illicita, de su naturaleza se sigue notable incomodo, y detrimẽto a la Republica, tiene obligacion de perseuerar en la tal obra, no obstante el peligo de muerte. Como si vno estuuisse guardando vna fuerça, y de no la guardar se siguiesse grande detrimento a la Republica. La razon es el daño publico.

Tercera regla. Muchas vezes esta vno obligado a perseuerar en las tales obras, que tienen junto el peligro de muerte, o por razon del officio, o por razon de algun pacto, y concierto q̃ tiene hecho. Y en los tales casos no estara obligado a perseuerar otro de la Republica. Esto cõsta manifiestamente en el Corregidor, y en otros semejantes.

Septima conclusion. No es licito matar al innocente en caso alguno, hablando del innocente, que no esta prouado nocente. Y ha se de entender como dizen los Theologos per se loquẽdo. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, y todos los Doctores arriba alegados, particularmente Medina, y Orellana. La razon es, porque la vida de los innocentes en si no es mala, y en orden al bien publico es conseruatiua del. Luego illicito es matar al innocẽte en caso alguno. Esto se entiende, si no fuesse que el author de la vida, y de la muerte, y el señor della lo mandasse matar.

D. Tho. 2. 2. q. 64. ar. 6.

La primera difficultad es, quando vn Tyranno pide a la Republica vn innocente para matarle, amenazando, que si no se le da, destruyra la Republica. La duda es, si en este caso es licito entregar el innocente al Tyranno para matarle. La razon de dudar es, porque la Republica tiene derecho para poner los Ciudadanos, aunque sean innocentes, a peligro de muerte euidente, por el bien de la Republica: como se vee claramente en la guerra justa. Luego en nuestro caso licito sera entregar el innocente al Tyranno, por el bien de la Republica. Confirmase: porque el innocente esta obligado de justicia legal, y de charidad, a entregarse al Tyranno, por el bien de la Republica, y por consiguiente la Republica se lo puede mandar; y si no la obedece, la puede condemnar a muerte. Luego en el tal caso licito sera entregar el tal innocente al Tyranno, para que le quite la vida. En esta difficultad Soto tiene, no ser licito. Y cõuencese, porque el tal es innocente, y no es necessario para el biẽ de la Republica, como medio ordenado de su naturaleza para este fin, sino por la malicia del Tyranno. Luego no es licito matar el tal innocente. De suerte que dize este Doctor, que en la guerra justa la Republica tiene derecho para poner a peligro los Ciudadanos, aunque sean innocentes: porque este medio de su naturaleza es ordenado a la conseruacion del bien publico. Pero en nuestro caso no es medio de su naturaleza ordenado a este fin, sino por la malicia del Tyranno, y ansi no es licito. Como no es licito que la misma Republica le quite la vida, ansi tambien no es licito, que lo entregue al Tyranno que se le ha de quitar. Esta sentencia no es del todo improuable.

Sot. 5. de iusti. q. 1. art. 7.

Digitized by Google

A esta difficultad se responde, ser mas prouable lo contrario. De suerte, q̃ no solamente puede hazer ley que mande al innocente que se entregue al Tyranno en el tal caso, y si no lo hiziere, le puede entregar para que le maten, como a innocente, pues ya lo es, pues ya passa la ley dela Republica, como dezian algunos, pero sin mandarselo, y ponerle tal ley, es licito entregarlo al innocente por el bien de la Republica. Esto enseña Orellana, y comunmente los Discipulos de Sancto Thomas. Prueuase con la razõ de dudar, y con su confirmacion.

A la razon de dudar se responde facilmente, que en el tal caso ya es medio necessario para la conseruacion de la Republica, que muera el tal innocente. Por lo qual la misma Republica le puede mandar que se entregue al Tyranno, y ella misma le puede entregar por el bien de la misma Republica.

La segunda difficultad es. Si el Tyranno quisiesse que la misma Republica con sus proprias manos quitasse la vida al innocente, y sino que destruyria la misma Republica, si en el tal caso sera licito matarle. La razon de dudar es, porque en el caso passado es licito entregarle al Tyranno, para que le mate. Luego tambien sera licito matarle. Porque moralmente hablando, lo mismo es matarle la misma Republica, que entregarle al Tyranno que lo mate.

A esta difficultad se responde, que en ninguna manera es licito que la Republica lo mate cõ sus proprias manos. Esto tienen comunmente todos los Doctores en el lugar citado, particularmente Bañes, y Orellana. La razon es, porque esto es consentir con el Tyranno, y con su malicia, y ser ministro suyo. Lo qual en ninguna manera es licito. Luego pecado es grauissimo que la Republica le quite la vida.

A la razon de dudar se responde, que no es lo mismo moralmente, el entregarlo al Tyranno, y matarle con sus proprias manos. Porque en esto segundo la Republica haze officio de ministro del Tyranno, lo qual nunca es licito. Pero en el primer caso no haze officio de tal ministro.

Octaua conclusion. Licito es defenderse a si mismo con la moderacion necessaria, aunque de ay se sigua la muerte del q̃ acomete. Esta conclusion es de S. Thomas, y de todos sus Discipulos, y de todos los q̃ escriuen sobre el, particularmente los que ya hemos citado muchas vezes. Y esto mismo tiene Soto, Antonio Gomez, Nauarro, y Nauarra. La razon es, porque es derecho natural, que cada vno defienda su propria vida, porque tiene natural inclinacion a viuir. Luego licito es defender su propria vida, aunq̃ sea con detrimento de la vida agena. De suerte, que es licito matar a aquel que acomete a matarme, si no ay otro medio para defenderme. Porque si huuiesse otro medio, con el qual pudiesse defender mi propria vida, no seria licito.

D. Tho. 2. 2. q. 65. art. 7.
Sot lib. 5. de iust. q. 1. artic 8.
Gom. lib. 3. var. c. 3. numer. 21.
Nauarr. in Man. c. 15. num. 2.
Naua. li. 2. de resti. c. 3. num. 347.

La primera difficultad es, si ay obligacion de defender su propria vida, aunq̃ sea matando al q̃ acomete. La razon de dudar es, porque tenemos natural inclinacion a la propria vida. Luego argumento grande es, que estamos obligados a defender la propria vida. En esta difficultad el Abulense tiene que ay precepto. De suerte, que el que no defiende su propria vida, es enemigo de si mismo, y peca contra charidad.

Abul. super Iosue c. 11. quaest. 11.

A esta difficultad se responde, que es licito no se defender, quando acometẽ a matar a vno, o a herirle. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmente Peña, Medina, Orellana, Aragon. La razon es, porq̃ esto es muy conforme al Euangelio, y al exemplo de Christo nuestro Señor que no se defendio, sino suffrio con gran paciencia la muerte. Luego licito es. Esta conclusion tiene vna excepcion, y es quando la persona a quien acometen, es necessaria para el biẽ de la Republica, y el que acomete no. Porque en el tal caso por el bien publico auria obligacion de defenderse. Tambien si aquel a quien acometen, fuesse vtil a la Republica, y el que acomete no fuesse prouechoso, sino antes nociuo; tambien seria pecado no se defender.

Matth. 5.

A la razon de dudar se responde, que no ay precepto de defender la propria vida, sino que la podemos poner licitamente, aun por los enemigos.

La segunda difficultad es, si es licito defender su propria vida, matando el que acomete, quando el tal es grandemente necessario para el bien de la Republica. El exemplo es, quando vn Capitan grandemente necessario en la Republica acometiesse a vna persona particular, que no es necessaria en la misma Republica. La razon de dudar es, porque el tal por su malicia le quiere matar. Luego en el tal caso licito sera matarle defendiendose.

A esta difficultad se responde, que en el tal caso no es licito, sino que tiene obligacion a suffrir con paciencia la muerte. El exemplo es en el caso puesto, o quando vn Rey, o Principe grandemente necessario a la Republica acometiesse a vn particular. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas, particularmente Orellana, y los citados. La razon es, porque en el tal caso corre el precepto de mirar por el bien comun de la Republica. Luego no es licito matar. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, que entonces no se ha de tener atencion a la malicia del que acomete, sino al biẽ publico.

La tercera difficultad es, quando aquel a quien acometen tiene culpa de que le ayan acometido: si en el tal caso le sera licito despues defenderse. El exemplo es en vno q̃ comete adulterio con vna muger, y por esta razõ le acomete el marido a matarle. La duda es, si en el tal caso

Digitized by Google

sera licito defenderse. La razon de dudar es, porque en este caso el tuuo culpa de que le acometiessen. Luego no podra defenderse. La misma difficultad es, quando vno dize malas palabras a otro, y palabras affrentosas; particularmente si se las dixesse para irritarle.

A esta duda se responde, que aun en este caso es licito defenderse, aunque se siga la muerte del otro que acomete. Declaremos esta resolucion. No quiero dezir, que en este caso no peca mortalmente el adultero, o el que irrita al otro. Porque en realidad de verdad peca mortalmente pecado de adulterio, o en dezirle malas palabras: sino que no peca mortalmente con nueuo pecado de homicidio, por matarle, defendiendose despues de puesto en la ocasion. Pudo ser, que al principio pecasse en virtud, pecado de homicidio, por auer dado ocasion al homicidio: pero despues defendiendose, y matando en su propria defension, no peca pecado de homicidio. Esta resolucion enseñan todos los Theologos en el lugar citado, y la declaran con este exemplo. Demos que por su culpa vno vino a extrema necessidad. Con todo esso despues de estar en extrema necessidad, todos tienen precepto de socorrerle. De la misma suerte este tal, aunque al principio tuuo culpa, con todo esso despues tiene derecho natural para defenderse. Prueuase esta resolucion con las razones hechas por la conclusion.

A la razon de dudar se responde, que aunque es verdad que el tuuo culpa, en que le acometiessen: pero despues de puesto en la ocasion tiene derecho para defenderse. Particularmente, que la culpa que precedio, no dio derecho a los otros para que le matassen. Por lo qual es licito defenderse con la deuida moderacion.

Nona conclusion. Por defender las riquezas y la honra, es licito matar al que acomete, haziendose con la deuida moderacion. Esta enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas ya alegados, y entre ellos Orellana. La primera parte se prueua, porque ansi lo enseñan todos los Philosophos, y lo vsan todas las naciones. Confirmase, porque las riquezas son instrumẽtos necessarios para conseruar la vida, y muy acomodados para grangear la virtud. Luego el que defiende las riquezas, la vida, y virtud defiende; y por consiguiente es muy licito. La segunda parte se declara con este exemplo. Demos que el hombre a quien acometen para quitarle la vida, puede muy bien saluar su vida huyendo; pero el huyr conforme a la qualidad de la persona es affrentoso, y infame, por ser hombre noble. En el tal caso, para defender esta infamia podra muy bien matar al que le acomete. A quiẽ el huyr sea infame, y a quien no, se ha de dexar al libre aluedrio del hombre sabio, y prudente. Cierta cosa es, que a vn Religioso, o Clerigo, o otro semejante, no le es cosa infame. Tambien se puede declarar esto con otro exemplo, en caso que el que le acomete a otro le quiere herir, y dar con vna caña, o con vn palo, lo qual es cosa infame: en el tal caso licito sera matar al agressor para que no le dè, si no tiene otro medio. Esta parte assi declarada se prueua de la primera. Porque si es licito por la defensa de las riquezas matar al agressor: luego licito sera matarle por defender la honra. Porque la honra es mas necessaria para la virtud.

La primera duda es, si sera licito matar al que acomete a hurtar alguna cosa, que no es de mucho momento.

A esta duda se responde, que para ser licito matar al ladron, ha de ser cosa de algun valor, y de algun momento, y que sea cosa de importancia. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas, particularmente Medina. La razon es, porque la misma naturaleza enseña, q̃ seria gran crueldad matar a vno por cosa de poco momento. Porque la vida es cosa de mucho precio. Que tanto aya de ser, se dexa al aluedrio del varon discreto, y prudente. Tambien se ha de aduertir, que esto se entiende quando no se pue de cobrar por otro camino. Porque si se pudiesse cobrar, seria crueldad, y illicito matar por defender la hazienda.

La segunda difficultad es, si sera licito matar por quitar la hazienda que le hurto. El exemplo es, quando el ladron hurto mil ducados, y los tiene ya en su casa.

A esta duda se responde, que en el tal caso no es licito. Solamente es licito matarle en defension de la hazienda mientras el ladron haze violẽcia, y no de otra suerte. La violencia perseuera quando esta actualmente hurtando, y que va huyendo. Pero si ya esta en su casa, ya no haze violencia. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque el derecho natural tan solamente concede el defenderle de la violencia.

La tercera difficultad es, en caso que riñendo vno con otro se halla herido, si podra herir incontinentemente al que le hirio por defension de su honra, aunque el que le hirio desista de la pelea. La razon de dudar es, porque en el tal caso mas es defension de la honra, que repercussiõ. En esta difficultad Nauarro enseña, que es licito seguir al que huye despues de auer hecho alguna injuria: porque el injuriado en esto defiende su propria honra. Manuel Rodriguez enseña, q̃ esto que dize Nauarro es muy larga licencia. Pero dize, que en el caso de nuestra duda, es licito herir al que hirio incontinentemente. Conuencense con la razon hecha.

Nauarr. in Man. c. 15. num. 3.

Man. Rodr. in sum. to. 1. c. 135. con. 11

Digo lo primero. Que quando despues de hecha la injuria huye, no es licito seguirle, ni herirle. Esto enseña este Doctor, y Soto, y Couarruuias, y Fray Luys Lopez, y todos los Thomistas. La razon es, porque en el tal caso no es defender la honra, sino querer recuperarla, y rehazer

Sot. lib. 5. de iust. q. 6. ar tic. 4. Coua. de homi 3 p. §. 2. n. 3. Fr. Luys Lopez in instr. conscië. 1 p. c. 62.

Digitized by Google

hazer el daño que en ella se causo. Lo qual no es licito a persona alguna particular, sino tan solamente a la justicia.

Digo lo segundo, no ser licito en el caso de la duda herir al que ya hirio. Esta es comun sentencia de todos los Thomistas. La razon parece clara, porque en el tal caso ya no me haze violencia. Y esto no es defender la honra, sino dar mal por mal. Lo qual en ninguna manera es licito. Parece ser contra el consejo de Christo que enseña, que el que me hiriere, y diere vn bofeton, que no le tengo de dar otro. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar. Particularmente, que si no es licito seguir al que me hirio, tampoco sera licito herir incontinentemente al que me hirio. La razon es, porque tambien se podria dezir, que el seguirle es defender la honra.

Toda via queda difficultad, porque es licito seguir al ladron, que me lleua mi hazienda hasta recuperarla, como ya queda dicho. Luego tambien sera licito seguir al que me hirio, y herirle.

A esta difficultad se responde facilmente, que el ladron en el tal caso actualmēte me haze violencia, y assi es licito seguirle. Pero en nuestro caso, si vna vez me hirio, no es licito seguirle, ni herirle, porque ya no me haze violencia, ni yo puedo recuperar la injuria que me hizo, y an si no es licito.

La quarta difficultad es. En caso que desafian a vno, si sera licito aceptar el desafio, y matarse con el tal que desafia. La razon de dudar es, porque en el tal caso, parece que es defension de la honra, y en defension dela honra licito es matar. Luego en el tal caso es licito.

A esta difficultad se respōde, que no es licito. En esto conuienen todos los Discipulos de Sancto Thomas, y todos los Doctores. La razon es, porque en el tal caso el que desafia no haze violencia ninguna. Y el derecho natural solamente da licencia contra la actual violencia. Tambien que el salir al desafio no es verdadera hōra. Por lo qual el no salir en realidad de verdad, no es deshonor. Y por consiguiente salir, no es defension de la honra. De lo qual se responde facilmē te a la razon de dudar.

La quinta difficultad es. Si es licito herir al que amenaza con vn palo en la mano, o leuantando la mano para dar vn bofeton, para que assi defienda el injuriado su honra, no pudiendo de otra manera comodamente defenderla. La razon de dudar es, porque parece cosa iniqua herir, o matar, en el tal caso por defender su honra. En esta difficultad Couarruuias enseña, que parece iniqua comutacion quitar la vida al proximo, por la honra, pues la vida es de mas alto orden.

Couarr. 3. p. de homic. §. vnico, nu. 4.

A esta difficultad digo lo primero, que sin duda es licito en defension de la honra, herir, y matar, quando no se puede defender de otra manera. Esta es comun sentencia de todos los Doctores, como queda dicho arriba. La razon es, porque aunque la vida sea bien de mas excellente orden, como es cosa notoria: pero el que pretende quitar la honra, puso la vida al tablero, y la puso a esse peligro. Por lo qual a si mismo se ha de imputar el daño. De lo qual se sigue, que vn hombre Noble, o Cauallero, no esta obligado a huyr, por no matar al que le acomete. Pudiera vn Cauallero, o vn hombre Noble huyendo de quien le acomete escusar la muerte, del que le acomete huyendo: pero no tiene obligacion de huyr en el tal caso. Esto enseñan comunmente los Doctores ya alegados. La razon es, porque el tal Noble Cauallero huyendo pierde su hōra; la qual le es grandemente necessaria: y por la defension de la honra, y en defension della, puede matar. Luego en el tal caso, no tiene obligacion de huyr.

Digo lo segundo, que esto se ha de mirar moralmente, y teniendo grande atencion a que sea defensa de la honra, porque de otra manera no sera licito. Por lo qual en el caso passado vn Clerigo, o vn Religioso, que huyēdo puede muy bien sin deshonra ninguna vitar la muerte del que le acomete, esta obligado a huyr por no matar al agressor. Porque el tal no incurre deshonra ninguna. Tambien se ha de entender, quando la persona que acomete no es persona muy necessaria para el bien y vtilidad de la Republica. Porq̄ en el tal caso no seria licito matar al agressor, porque esto importa al bien comun, que ha de ser antepuesto al bien particular. De todo lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar, que se pone en esta difficultad.

La sexta difficultad es, en caso que vno hiere a otro, si en el tal caso es licito boluer luego a herir, o desafiarle. La razō de dudar es, porque desafiandole, o boluiendole a herir, defiende su honra: porque de otra manera quedara cargado y affrentado en los ojos de los hombres. Luego licito es defender desta manera su honra. En esta difficultad, y por esta razon algunos Doctores enseñan ser licito en este caso, el boluer luego, y incontinente a herir, porque es defension de la honra. Esto enseña Manuel Rodriguez, y algunos dizen, que esta sentencia tuuo el Maestro Victoria.

Man. Rod. in sum. c. 35 concl. 11.

A esta difficultad se ha de responder, que en ninguna manera es licito. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado; y muy en particular el Maestro Orellana, y Medina en sus escriptos. La razō es, porque esto mas es tomar vengança del que hirio, que no defenderse. Y esto no es licito. Confirmase, porque de otra suerte seria licito seguir a el que me hirio, y se va huyendo, porque el tal tambien me afrento, y deshonro, y siguiendole y matandole se recuperara la honra perdida; porque

Digitized by Google

porque es la misma razon. Y esto no lo admite nadie. De suerte, que quanto a esto ay gran differencia entre el ladron que lleua la hazienda, y el que me hirio. Porque a el ladron puedole seguir, porque me lleua mi hazienda, y tiene contra mi voluntad. Pero a el que me hirio, no es ya licito boluerle a herir: porque esso es vengarse de la injuria passada, lo qual en ninguna manera es licito.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho, que en el tal caso no es defender la honra, sino vengar la injuria passada, como ya queda determinado.

En este lugar es necessario tratar de la irregularidad que se incurre por el homicidio. Si la irregularidad que se pone por solo el delicto es verdadera cẽsura, se trato de proposito en la primera parte de la suma: alli se podra ver. En este lugar tan solamente se ha de tratar de la irregularidad, que se incurre por el homicidio. Para declaracion desto se ha de aduertir, que el matar a vn hombre puede ser de tres maneras. La primera es, que la muerte sea voluntaria, respecto de aquel que la causo. La segunda manera es, que sea casual y del todo inuoluntaria. La tercera manera es, qne sea casual formalmente, y directamente: pero es voluntaria indirectamente. Voluntaria es, quando formalmente, y expressamente es querida. Casual es, que sucede sin auer voluntad ninguna de matar, de suerte que se hizo toda diligencia, y se puso todo cuydado, para que no se siguiesse la muerte.

La tercera manera es quando la muerte no se quiere de proposito, con deliberacion: pero siguiose por auer negligencia culpable. Esto supuesto.

Decima conclusion. La sola voluntad de matar no es sufficiente para incurrir la irregularidad, sino se sigue la muerte, aunque no se siga por milagro, y aunque la aya herido. En esta conclusion conuienen todos los Iuristas y todos los Theologos, particularmente Discipulos de Sancto Thomas, y los que escriuen sobre el. La razon es, porque la irregularidad esta puesta en derecho, para aquellos que matan: y en el tal caso no ay muerte de hombre. Luego en el tal caso no se incurre irregularidad. *D. Tho. 2. 2. q. 64. ar. 8.*

Vndecima conclusion. Quando la muerte no se siguio de la herida, sino del poco saber del cirujano, o de auerle curado mal, o por algun excesso que hizo el enfermo, en el tal caso el que le hirio, no incurre irregularidad. Esta es certissima, en la qual conuienen todos los Theologos, y Iuristas. La razon es clara, porque en el tal caso el que le hirio no le causo la muerte como es cosa notoria. Luego no incurre irregularidad, porque la irregularidad esta annexa a el que mata. Por lo qual en el tal caso se ha de tener grandissima atencion a ver si la muerte se siguio de la herida, o de otra cosa para que conforme a esso se juzgue de la irregularidad, y si esta irregular el que hirio.

Duodecima conclusion. Si la muerte del hombre es del todo casual, y inuoluntaria, y se siguio de vna obra, que era licita, no se incurre irregularidad. Esta conclusion enseña Sancto Thomas y todos sus Discipulos en el lugar citado, y todos los Iuristas. La razon es, porque el matar en el tal caso no es obra humana, pues no es voluntaria. Y la irregularidad que se incurre por matar, esta puesta y annexa a la obra humana, y que procede del hombre en razon de hombre.

Tercia decima conclusion. Si la muerte del hombre no es del todo casual, sino que indirectamente es voluntaria: porque no se puso la sufficiente diligencia, induze irregularidad. En esto conuienen todos los Iuristas, y Theologos. La razon esta clara, porque entonces la muerte se siguio por obra humana, libre y voluntaria. Luego incurrese irregularidad.

Quarta decima conclusion. La muerte del hombre voluntaria, causa irregularidad, ora sea justa, ora injusta: sino es que se cause defendiendose. Esta conclusion se sigue de las demas: y todas ellas se hallan expressamente determinadas en el Derecho en los titulos de homicidio, y de irregularidad. De suerte, que destas conclusiones no ay difficultad ninguna entre los Doctores. Pero ay acerca de ellas algunas difficultades.

La difficultad es. Si el que mata a otro defendiendo su propria vida, incurre irregularidad. La razon de dudar es del Concilio Tridentino en el qual quando vno mata a otro defendiendose, la dispensacion de la irregularidad se comete al Ordinario. Luego incurrese irregularidad. A esta duda se responde, que agora el que mata a otro defendiendose con la deuida moderacion, no incurre irregularidad. Esto esta determinado en Concilio Vienense, y la determinaciõ esta en la Clementina si furiosus de homicidio. Esta sentencia es de todos los Iuristas, y Theologos. Antiguamente mas prouable era, que se incurria irregularidad. *Con. Triden. sess. 14. c. 7.*

A la razon de dudar se responde facilmente, que el Concilio Tridentino se entiende en caso de duda. Quando se duda, si en la defension excedio la deuida moderacion: en el tal caso se comete la dispensacion de la irregularidad al Ordinario.

La segunda difficultad es, quando vno mata con la deuida moderacion en defension de la honra, o de la hazienda, o del proximo, si en el tal caso incurre irregularidad. La razon de dudar es, porque el que mata en defensiõ de su propria vida con la deuida moderacion, no incurre irregularidad, y la muerte se sigue sin pretenderla. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque se sigue la muerte sin pretenderla.

Digitized by Google

En esta difficultad ay diuersidad de pareceres. Y en lo que toca a la honra algunos Doctores enseñan, que se incurre irregularidad: entre ellos Syluestro, y comunmente los Iuristas. Y sobre aquella clementina citada, otros Doctores enseñan, que no se incurre irregularidad. En lo que toca a la hazienda Couarruuias enseña, que el que mata por defender la hazienda no incurre irregularidad. Pero Syluestro, y todos los juristas enseñan que se incurre irregularidad. En lo que toca al que mata por defender al proximo Couarruuias en el lugar citado enseña, que no se incurre irregularidad, y lo mismo enseña Fortunio. Otros Doctores enseñan, que se incurre irregularidad: y esta es la sentencia comun, y ordinario.

Syl. v. excōmunic. 6. §. 6. iurisperiti in c. 2. de homicidio. Couar. in relect. clem. si furiosus p. 3. §. vnico n. 4. Syl. v. Gerra. 2. §. 7. iurisperiti vbi supra. Fortun. l. vt vim. ff. de iustit. & iure.

A esta duda se responde, que en todos estos casos desta duda se incurre irregularidad. La razon es, porque por qualquier matar a hōbre voluntariamēte se incurre irregularidad, sino es quādo le matan en su propria defension, como consta manifiestamēte del derecho. Luego en todos estos casos se incurre irregularidad.

A la razon de dudar se responde, que el derecho quiso, y ordeno, que el matar en su propria defensa tuuiesse esta excellencia que no se incurriesse irregularidad por la tal muerte.

La tercera difficultad es del que mata defendiendo al proximo, quādo esta obligado debaxo de precepto a defenderle, si en el tal caso se incurre irregularidad. Esta duda se trata muy a la larga en la primera parte de la suma en la materia de censuras, alli se podra ver.

La quarta difficultad es, de aquellos que hazen alguna obra illicita: pero ponen diligencia para que no se siga la muerte de algun hombre. La difficultad es, si se incurre irregularidad si a caso se sigue la muerte. El exēplo comun es, si vno esta prohibido de caçar, o andar a caça, y hiziesse diligencia para que no se siguiesse la muerte de algun hombre, si a caso se siguiesse, si incurriria irregularidad. La razon de dudar es, porque en el derecho se dize expressamente, que quando la muerte se sigue de alguna obra licita, no se incurre irregularidad. Luego por el contrario, si la obra es illicita, incurrese irregularidad. En esta difficultad algunos Iuristas tienen la primera sentencia, que es que en el tal caso se incurre irregularidad. Ansi lo tienen muchos Iuristas en los capitulos citados, y Syluestro, y Cayetano. La segunda sentencia es, que siempre que se pone sufficiente diligencia para que no se siga la muerte, no se incurre irregularidad. Esta sentencia tuuo el Maestro Cano, y otros de la escuela de Sancto Thomas, y entre ellos Fray Iuan de la Peña doctissimo Maestro. La tercera sentencia es, quando la obra de su naturaleza es peligrosa, y ordenada al homicidio, se incurre irregularidad, aunque se ponga toda la diligencia del mundo, para que no se siga la muerte. Pero si la obra de su naturaleza no es peligrosa, no se incurre irregularidad. Esta sentencia tiene Soto, Couarruuias, y cita a Ancharrano, y a Villadiego, y a Castro, y a otros Iuristas. La quarta sentencia es, que tan solamente añade sobre la tercera, que basta, que la obra de su naturaleza, o de la intencion de la gente se ordene a muerte, para que se incurra irregularidad: y que esto es necessario para que se incurra. Esta sentencia tiene Nauarro. Pone el exemplo quando dos van en compañia por vn camino, y el vno de ellos persuade al otro, que vayan a hurtar vuas de la viña: y en el tal caso sale vn perro del dueño de la viña, y mata al que hurtaua las vuas, el que le persuadio, que fuesse a hurtar las incurre irregularidad por la razon ya dicha.

c. dilect. c. ex literis. 2. de homicidio.

Syl. v. homicidiū. 2. §. 2. & Cayet. in 2. 2. q. 64. artic. 8.

Soto. 5. de iust. q. 1. a. 8. Couar. in clem. si furiosa. §. 4. n. 10.

Nauarr. in Man. c. 27. n. 222.

Digo lo primero, que la primera sentencia no es prouable, sino que la tengo por improuable. Esto se prueua del derecho. En el qual se determina, que el que se exercita en alguna obra illicita, y estaua obligado a pensar, que de la tal obra se siguiria la muerte, incurre irregularidad. De lo qual se significa, que si no estaua obligado a pensar, que de la tal obra se siguiria la muerte, no incurre irregularidad. Luego no la incurre el que puso sufficiente diligencia. Lo segundo porque la tal muerte es del todo inuoluntaria, y no es obra humana el matar en el tal caso. Luego no se incurre irregularidad. Que no sea obra humana, ni voluntaria consta, porque hizo toda la diligēcia posible moralmente hablando, para que no se siguiesse la muerte.

c. sic. de homicidio.

Digo lo segundo, que todas las demas sentencias son prouables, y la mas prouable de todas es la segunda. Esta conclusion, y este dicho consta manifiestamente de lo que queda declarado en las mismas sentencias, y particularmente en la segunda sentencia, que es la mas conforme a razon. Porque en el tal caso si se pone sufficiente diligencia, para que no se siga la muerte, no es voluntaria, y si no se pone la tal diligencia, es voluntaria.

A la razon de dudar se responde, que el argumento a contrario sentido, no tiene fuerça ni vale en la materia de irregularidad. Porque es determinacion de derecho, que la irregularidad no se incurra, sino en los casos, que estan expressados en el mismo Derecho. Por lo qual, si no esta expressado en Derecho, no se incurre irregularidad, aunque parezca que se infiere de lo determinado en Derecho.

La quinta difficultad es, en los casos que se requiere culpa, y pecado de homicidio para incurrir la irregularidad, es la difficultad, si bastara pecado venial de homicidio, o si es necessario, que sea pecado mortal, para que se incurra la tal irregularidad. Aduiertase, que el pecado de homicidio, q̄ de su naturaleza es mortal, puede ser venial por la imperfecta deliberacion. Pero no puede ser venial por ser pequeña la materia:

Digitized by Google

teria: porque la muerte del hombre siempre es materia graue. Pero el homicidio puede ser voluntario indirectamente. Y ansi puede ser pecado venial. Porque el tal homicidio, que no es directamente voluntario, sino en su causa puede ser graue, o leue conforme a la grauedad, o no grauedad de la misma causa, en que es querido. Esto supuesto es la difficultad, si para incurrir irregularidad por el homicidio culpable, si basta que sea pecado venial de la manera dicha. La razon de dudar es, porque si el homicidio es pecado venial es voluntario. Luego por el se incurre irregularidad. Confirmase: porque el Clerigo de ordenes menores, que exercita algun officio de sangre, peca tan solamente venialmente, como es cosa notoria, y con todo esso incurre irregularidad: porque se inhabilita para recebir las ordenes mayores, estando antes dispuesto para recebirlas. Luego pecado venial es bastante para incurrir irregularidad.

En esta difficultad ay diuersas sentencias. La primera sentencia es, que sin pecado ninguno con culpa leuissima se incurre irregularidad. Hablando de culpa juridicamente. Esta sentencia tienen muchos Iuristas. Otros dizen, que basta culpa leue, de lo qual se ha de ver Syluestro, y Couarruuias.

Syl. v. homicidiu. 2. §. 2.

La segunda sentencia es de Cayetano. El qual en el lugar citado affirma, que basta ser pecado venial, para incurir la irregularidad. Soto en el lugar citado en el articulo nono enseña, que esta sentencia de Cayetano parece que tiene prouabilidad, pero que es muy difficultosa de entender.

Cayet. relectione citata 9. 4.

A esta difficultad se responde, que para incurrirse la irregularidad de homicidio, que se incurre como pena por el tal delicto, es necessario, que el homicidio sea pecado mortal, y no basta pecado venial. Prueuase del derecho, en el qual se determina, que los sacerdotes Griegos no incurren irregularidad si sus hijos se hallan muertos en las cunas, por negligencia no procurada de los padres. En el qual derecho para incurrir irregularidad por el tal homicidio se pide grande negligencia de los padres. Luego es necessario que sea pecado mortal. Lo segundo, porque es cosa celebre en derecho, que la ley no castiga, sino es actos perfectos, y cõsumados en la materia. Y quando es pecado venial, no es acto perfecto y consumado en la tal materia. Luego no se incurre irregualidad por el pecado venial. Lo tercero, porque por marauilla se dexaria de incurrir la tal irregularidad: porque es muy facil de cometer vn pecado venial.

c. quesitũ de s. signific.

A la razon de dudar se responde, que en el pecado venial la razon de voluntario es imperfecta, o la materia no es graue, como ya queda dicho. A la confirmacion se responde, que en el tal caso no se incurre irregularidad por culpa, sino por significacion tan solamente. Y si dixessemos que el tal Clerigo ordenado de ordenes menores cometiesse vn pecado venial de homicidio, por el tal pecado venial no incurriria irregularidad ninguna.

Capitul. XIX. De la mutilacion de miembro.

Desta materia trata Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, y los que escriuen sobre el como el Maestro Bañez, Aragon, y Soto.

D. Tho. 2. 2. q. 65. Sot. li 5. de iust. q. 7.

PRIMERA conclusion. Illicito el cortar miembro a algun hombre, sino es por publica authoridad, por algun delicto, o quando el tal miembro esta corrupto, que entonces es licito cortarsele con su voluntad. Esta conclusion enseña Sãcto Thomas y todos sus Discipulos, y los que escriuẽ sobre el en el lugar citado, en el articulo primero. La razon es clara, porque los miẽbros del hombre se ordenan a la perfection del mismo hombre, y a su consistẽcia. Luego como no es licito matar a vn hombre, ansi tampoco es licito cortarle miembro ninguno.

Segunda conclusion. En ninguna manera es licito, que el hombre se corte a si mismo algun miembro. Esto enseñan todos los Doctores en el lugar citado. La razon es clara, porque no es licito que el hombre se mate a si mismo. Luego tampoco sera licito cortarse miembro alguno. Confirmase: porque ansi como el hombre no es señor de su propria vida, y por esta razon no se puede matar: ansi tambiẽ no es señor de sus proprios miembros. Luego no los puede cortar. Por lo qual quando alguna vez se dize de los Sanctos, que se cortaron miembro alguno, se ha de entender, que lo hizieron con particular impulso del Espiritu Sancto.

La duda es, quando vno tuuiesse la mano metida en algun hierro, de suerte que no la pudiesse sacar, y por otra parte viesse que se auia encendido fuego, de tal suerte, que no podria librarse del, sino fuesse cortandose la mano. La difficultad seria, si en el tal caso seria licito cortarse la mano.

A esta difficultad se responde ser licito. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque la misma naturaleza inclina a poner la parte por el todo. Confirmase: porque por razon de necessidad es licito en caso de enfermedad cortar el miẽbro proprio por el bien de todo el supuesto. Como consta si vno tuuiesse vn braço malo, y corrupto, de suerte q̃ peligrasse todo el supuesto. Luego lo mismo sera en el caso de que vamos tratando.

Desto se sigue, que es licito por la misma razon cortarse vn braço, o otra parte para huyr de la muerte, quando esto es necessario para este effecto. Pero no es licito cortarse, la lengua, o otra

Digitized by Google

o otra parte del cuerpo, quando el Tyrano amenaza con la muerte, sino se corta la tal parte, o la lengua. La razon es, porque esta es necessidad extrinseca. Tambien se ha de aduertir, que no es licito cortarse algunas partes naturales, para vencer las tentaciones, como lo determina el derecho.

55.d.cap.si quis à medicis.

Tercera conclusion. Certissima cosa es, que el que corta algun miembro contrahe irregularidad. Esto se determina en derecho en aquella clementina vnica, de homicidio, y todos los Iuristas sobre aquella clementina determinan lo mismo. De lo qual se ha de ver Syluestro, y Soto. Aduiertase lo primero, que el que corta miembro, y el homicida, quanto a la irregularidad son iguales. Por lo qual el que corta miembro en su defensa no incurre irregularidad, y lo mismo es el que le corta casualmente, y quando no es voluntario. Lo segundo se ha de aduertir, que debilitar algun miembro, o mortificarle no induze irregularidad. La razon es, porque las penas se han de restringir, y los derechos tan solamente hablan del que corta miembro. De lo qual se sigue, que el derramar sangre, aunque sea en grande abundancia, no causa irregularidad, por la misma razon.

Syl. v. homicidio 3. §. 3. Sot. vbi sup.

La difficultad es, si el que corta a otro vn dedo, es irregular. La razon de dudar es, porque el dedo no paresce miembro, absolutamente hablando. Luego por cortar a vno el dedo no se incurre irregularidad. En esta difficultad Syluestro enseña en el lugar citado, que por cortar vn dedo no es vn hombre irregular: porque no es miembro principal, sino fuesse que cortasse el dedo que llaman indice.

A esta difficultad se responde, que qualquier dedo, que se corte se incurre irregularidad, como se declarara mas largamente luego. Esto tiene Cayetano, y el Padre Maestro Medina, y otros muchos Doctores. La razon es, porque qualquiera de los dedos verdaderamente es miembro. Luego el que le corta es irregular. Pero aduiertase, que si cortasse vna parte del dedo, no seria irregular, porque el tal no corta miembro, sino parte de miembro.

A la razon de dudar se responde facilmente, que el dedo es miembro principal, y ansi el que corta algun dedo es irregular.

Acerca de aquello que diximos, que no es irregular el que debilita, o mortifica algun miembro de otro, como la mano: de suerte que se haga inutil, que Panormitano enseña, que es irregular. Porque en aquella clementina de homicidio, se significa, ser irregular. Y lo mismo parece que tiene la Summa Angelica, y Syluestro. Adonde dize, que todas las vezes, que vno sin cortar miembro a otro lo affea, o manzilla en la cara, de suerte que lo haga inhabil para celebrar, el que le manzillo, y causo la fealdad se, haze irregular. El Padre Maestro Soto enseña, que

Panorm. c. cum illorũ, de sent. excommu.
Sum. Angel. homi. 5. q. 5.
Syl. v. homi. 3. p. 3. q. 3.
Sot. 5. de iustit. q. 2. a. 1.

quiças no basta debilitacion de miembro sin que se le corte, para incurrir irregularidad. La verdad es la que ya determinamos, que es necessario cortar miembro para incurrir irregularidad. Esto tiene Nauarro. La razon es, porque en el derecho solamente se declara ser irregular el que corta miembro. Luego el que le debilita sin cortarle no es irregular, porque la irregularidad no se incurre, sino es que este expressada en el derecho.

Nau. in summa. c. 27. n. 206. 207.

Tambien se ha de aduertir, que entre las partes del hombre, algunas ay que tienen officio proprio, y distincto de las demas partes, como los ojos, y la mano, y el pie. Y destas partes no ay duda, sino que tienen razon de miembro, y el que corta semejantes partes, sin duda queda irregular: porque son miembros principales. Y destos no ay difficultad. Otras partes ay, que tienen officio comun con las demas partes, como el dedo, y los testiculos: y estas son miembros, accessorios, y no principales. Y de estas partes, queda dicho, que tienen razon de miembros, de suerte, que el que corta vn dedo, o otra parte semejante, queda irregular. Verdad es, que otros Doctores tienen prouablemente, que el que corta vn dedo aunque sea de los principales, no queda irregular, porque el dedo es parte accessoria, y no es propriamente y en rigor miembro. Esta sentencia tiene el Maestro Orellana, y otros Doctores que le siguen. Y esta sentencia como dixe es prouable, y se puede seguir, y la contraria ni mas ni menos. Aduiertase tambien, que en derecho no vale esta consequencia. Es irregular aquel, a quien le cortaron alguna parte. Luego el que se la corto es irregular. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas, particularmente Orellana. La razon es, porque aquel a quien le cortaron alguna parte, es irregular, porque tiene vicio en el cuerpo en alguna parte que es necessaria para celebrar deuidamente. Y el que corta la tal parte, es irregular, porque corto miembro. Y ansi el que tiene cortado vn dedo, de suerte que no puede celebrar honestamente, es irregular; y con forme a sentencia prouable, el que le corto el dedo no es irregular.

Quarta conclusion. Licito es a los padres açotar a los hijos, y lo mismo es a los señores: a los quales es licito açotar los sieruos, y esclauos. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos en el articulo segundo de la question citada. La razon es, porque los tales tienen potestad sobre los hijos, y sobre los sieruos. Luego licito es, para castigar a los hijos, y a los esclauos açotarlos, para que se emienden. Pero aduiertase, que esto se ha de hazer con la deuida moderacion, de suerte que sea castigar, para que se emienden, y corrijan, y no sea cosa excessiua. Y a los tales no les es licito cortar miembro alguno

Digitized by Google

alguno a ninguno de los tales, ni para esto tienen authoridad por ninguna via, ni se les ha de premitir. Y particularmente han de aduertir los confessores en lo que toca a los esclauos, que por ningun camino han de consentir, que sus amos, y señores los tratan mal, de suerte que el castigo sea excessiuo y cruel. Porque no tienen derecho para castigar los desta manera: y es pecado mortal, y muy graue tratarlos con semejante crueldad. Por lo qual algunos que tienen costumbre de hazerlo ansi, estan en estado de pecado mortal, y no deuen ser absueltos, si no es que se muden.

Quinta conclusion. No es licito meter en la carcel a ninguno, sino es segun el orden de la justicia, o en pena de algun pecado, o para euitar algun gran mal. Esto enseña Sancto Thomas y todos sus Discipulos en el lugar citado. La razon es, porque el encarcelar es quitarle la libertad que vno tiene. Luego es illicito, y contra justicia.

Cap. XX. Del hurto.

D.Th. in 2.2 q. 66. art. 5. de ... 3 ... ... de furt ... Gero ... ... Diffinitio ... furtũ ... ...

DESTA materia tratan Sancto Thomas y todos sus Discipulos, y los que escriuen sobre el, particularmente Bañes, y Orellana en otros escriptos, y el Maestro Soto, y los Iuristas, y Summistas.

PRIMERA conclusion. Hurto no es otra cosa, sino tomar ocultamente la cosa agena. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en el articulo segundo, y los demas Doctores en el lugar citado. Esta diffinicion se ha de explicar, que no tiene necessidad de otra probança, por ser difinicion. Aquella palabra, tomar la cosa agena; es como genero desta difinicion. Aquella particula oculta, o ocultamente, tiene razon de differencia, y en ella se significa que el hurto de la cosa agena ha de ser contra voluntad del verdadero señor. De lo qual se sigue, que el engaño que se heze en vna compra, o venta, no tiene razon de hurto, porque no es tomar la cosa ocultamente.

Segunda conclusion. El hurto siempre es pecado, y pecado mortal, como luego declararemos. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos en el lugar citado en la articulo quinto. La razon es, porque tomar la cosa agena ocultamente es injusticia. Luego es pecado.

La difficultad que mueue Sancto Thomas en la conclusion del segundo, es del que halla alguna cosa, y la toma, si el tal comete hurto tomando aquella cosa ocultamente. En lo qual toca Sancto Thomas la difficultad de las cosas halladas. Para intelligencia desta difficultad, se ha de suponer, que las cosas halladas son de tres maneras. La primera manera es, de las cosas que se hallan, que nunca tuuieron señor, como son las perlas preciosas, y piedras preciosas que se hallan en la mar, y en la orilla de la mar. La segunda manera de cosas halladas es, que tuuieron señor, pero ya no ay memoria del tal señor, ni la puede auer. El exemplo es en algunos thesoros que se hallan escondidos en la tierra. La tercera manera es, de algunas cosas que toda via es cosa muy aparente que tienen señor.

Digo lo primero. De la primera manera de cosas halladas, que nunca tuuieron señor, que son del que las halla, y que el que las halla no comete hurto, tomandolas. Esta sentencia es de todos los Doctores, tienela Sancto Thomas en la solucion deste argumento, y Caytano alli, y Soto en el lugar citado en la solucion del segundo argumento, y tienela todos los Iuristas, y otros muchos Doctores.

Pruebase del derecho, en el qual se determina esta verdad. La razon es, porque las cosas comunes, que no tiene nadie dominio dellas, son del primero que las halla, como las fieras. Y es ansi, q̃ estas perlas, y piedras preciosas, q̃ se hallã en la mar, o en la orilla de la mar, son cosas comunes, q̃ no tienen dueño. Luego son del primero q̃ las halla, y las toma por suyas. De lo qual se sigue, que no es hurto, porque no es tomar cosa agena de la qual otro tuuiesse dominio. *Vel. Item la pil. ff. de re rũ diuisione. §. 5. itẽ lapilli institu ta eodem tit.*

Acerca deste dicho ay vna difficultad: porque los Reyes Catholicos establecieron leyes, por las quales mandã, q̃ ninguno en la mar Occidẽtal de las Indias busque perlas, sino fuere de tal cõdiciõ, y calidad el q̃ las busca. Y las leyes justas obligã en cõciẽcia y impidẽ la translacion del dominio. Luego conforme a estas leyes no qualquiera q̃ halla estas cosas se haze señor de ellas. A esto se puede respõder lo primero, que nuestro dicho se entiẽde estando en derecho natural, y estando en derecho comũ positiuo, y no teniendo atencion a las leyes particulares de los Reynos. Lo segũdo se puede responder, q̃ aquel dicho tiene verdad, quãdo el mar, o la orilla del mar, en que se hallan las perlas, y piedras preciosas es comun a aquel que halla las perlas, y a los demas de aquel Reyno, o Prouincia. Porque si el mar no es comun, pueden muy bien los dueños del mar, o de la orilla del mar prohibir a los demas, que no busquen perlas, ni piedras preciosas en el mar suyo. Y ansi pudieron muy bien los Indios prohibir a los Españoles que no buscassen perlas ni piedras preciosas en el mar, que era de los Indios. Y ansi los Reyes Catholicos de España, en quanto eran protectores de los Indios, pudieron prohibir, y vedar a los Españoles el buscar perlas preciosas, y piedras en aquel mar, y en la orilla del. Lo tercero se puede responder, que aquellas leyes establecidas por los Reyes Catholicos, tan solamente prohiben la inquisicion publica con gran sollicitud de las tales perlas, y piedras preciosas, y la inuencion que

Digitized by Google

que se sigue de la tal inquisicion. Pero no prohibe el hallar las piedras preciosas, y perlas a caso. De suerte que aquellas leyes prohiben el modo de negociacion buscando con solicitud publicamente estas piedras, y perlas preciosas, y el q̃ las halla en esta forma no se haze señor dellas. Pero el que las halla a caso señor se haze dellas. Finalmente se puede dezir muy prouablemente, que las tales leyes son penales, que no obligan hasta la condenacion del Iuez.

Digo lo segundo, que el que halla la segun la manera de cosas como es el thesoro, no luego se haze señor de las tales cosas, sino puede ser, que no se haga señor, y en algun caso puede ser que se haga señor. Declaremos este dicho, el qual tiene dos partes. Porque el thesoro, puede ser en dos maneras. Vna manera de thesoro es impropria, como quando vno por ganancia, o por honra, o para guardar el dinero deposita alguna cantidad del, debaxo de la tierra, y temiẽdo que se lo hurtaran. La segunda manera de thesoro es propria, y que propriamente se llama thesoro, y es vna antigua deposicion del dinero, de suerte, que por su antiguedad, ya no ay memoria del ni dominio. Esto determinan los Iuristas en muchos lugares, hablando del thesoro. Y en la primera parte de nuestro dicho dezimos, que el que halla la primera manera de thesoro, no adquiere dominio del, sino que tiene obligacion de restituyrlo a aquel que lo deposito alli. Y en la segunda parte determinamos, que el que halla la segunda manera de thesoro se haze señor del, estando en la fuerça del derecho natural. Porque estando en derecho positiuo, luego diremos lo que se deue hazer del tal thesoro. La primera parte deste dicho se prueua del derecho, en el qual expressamente se determina esto. Y alli se dize expressamente ser hurto el tomar el tal thesoro.

leg. nūquā § thesaurus ff. de adquirendo rerum dominio.

Lo segundo se prueua: porque aquella manera de thesoro no se tiene por desamparado del verdadero señor. Luego el que le toma comete pecado de hurto. De lo qual se sigue, que los Españoles, que en las Indias hallaron algunos sepulchros con pieças de oro, y plata, o de ricas vestiduras no los pudieron tomar, y tienen obligacion de restituyrlos. Y ansi se hallarõ muchos sepulchros en el Reyno del Peru. La segunda parte se prueua, porque las cosas que no tienen dueño, ni señor, son del primero que las halla y que las toma para si. Y el tal thesoro no tiene dueño ninguno, como es cosa notoria. Luego seran las tales del primero que las toma estando en derecho natural. Y esta es comun sentencia de todos los Theologos, y de todos los Iuristas. Desta segunda manera de thesoro hemos de hablar en lo siguiente.

Digo lo tercero, que conforme al derecho positiuo comun, y conforme al derecho antiguo de España, el thesoro que se halla por arte magica, todo esta aplicado al fisco, o al Principe. Prueuase esta conclusiõ, o este dicho: porque ansi esta determinado en el derecho. Aduiertase, que estas leyes son penales, que pretenden castigar el tal delicto, por lo qual estas leyes no obligan en consciencia, antes de la condenaciõ del Iuez, como las demas leyes penales.

Leg. fin. co. de thesauris, l. 10. tit. de ... 28 p. 3.

Digo lo quarto. Conforme a las mismas leyes, el thesoro q̃ se halla en su propria tierra, o heredad, todo es del que le halla: pero si lo halla en tierra, o heredad agena, si lo halla de proposito, y hecha diligencia, todo se aplica al señor del campo. Pero si se halla a caso hase de diuidir por partes iguales entre el señor del campo, y el que le hallo. Este dicho se prueua de las leyes citadas, en las quales se determina lo dicho. Pero aduiertase, que algunos enseñan, que estas leyes quanto a lo que dizen, que la mitad se ha de dar al señor del campo, no obligan antes de la sentencia del Iuez de la condenacion. Porque dizen, que las tales leyes se fundan en vna falsa presumpcion, y es, que el que en el campo ageno hallo el thesoro, estaua hurtando, o trataua dello. Por lo qual cessando la tal presumpcion podra muy bien, y con buena consciencia tomar, y guardar para si todo el thesoro sin repartirlo. Pero esta sentencia no me parece verdadera: porque el fin destas leyes no es castigar culpa, o delicto del que hallo el thesoro, sino tan solamente componer el que hallo el thesoro, y el dueño del campo, porque podia auer algun pleyto, y dissension entre ellos. Por lo qual la tal ley es obligatoria en consciencia.

Digo lo quinto, que estando en los mismos derechos, el que hallo el thesoro en el campo, o en las casas que compro, no esta obligado a dar parte del al que le vendio el campo, o las casas; aunque fuesse assi, que el comprador hiziesse la compra, entendiendo, que estaua alli thesoro. Ha se de suponer, que es licito comprar el tal campo, o casa, en el qual esta encerrado algun thesoro, y lo sabe muy bien el cõprador, y esto sin minifestarlo al dueño, de lo qual se dira abaxo. Esto supuesto se prueua nuestra conclusion de lo q̃ dize Christo, que parece que aprueua la tal cõpra, y retencion del thesoro, y lo mismo aprueuan los Iuristas Lo mismo se prueua, porq̃ el thesoro lo hallo en su proprio campo. Luego todo es suyo. Por lo qual mal dizen el Padre Maestro Soto, que hallo este tal el thesoro en el campo ageno, y assi que lo ha de diuidir.

Mat. 13.

leg. totum, ff. de rei vindicatione.

Digo lo sexto, que puede auer ley justa que aplique los thesoros que hallã otros, aun en sus proprios campos al Rey. Esta conclusion es contra Syluestro, y contra Soto, que dize, que no puede el Principe aplicar para si alguna parte del thesoro. Pero nuestro dicho es verdadero. Prueuase de vna ley de las ordenãças reales. La qual determina, q̃ los thesoros en qualqier lugar q̃ se hallen, son del Rey, dando la quarta, o

Soto li. 5. de iust. q. 3. a. ad. 1. l. 7. ti. 13. li. 6.

quinta

Digitized by Google

quinta parte al que los hallo. Verdad es, que algunos entiendẽ aquella ley de los thesoros que se hallan en lugar publico, y comũ, y no de aquellos que se hallã en lugares particulares. Esta exposicion no me parece a mi mala, pero los del cõsejo de hazienda no entiendẽ ansi la tal ley. Lo segũdo se prueua, porque la diuision de las cosas esta hecha por fuerça, y virtud del derecho de las gentes, de suerte, que se han de aplicar por el derecho ciuil, o por el particular de cada Reyno, o Prouincia. Luego podra muy bien hazerse ley por la qual se aplique el thesoro a este, o a el otro, sin detrimento ninguno del derecho natural: porque como queda dicho aunque la diuision de las cosas este introduzida por derecho de las gentes: pero la aplicaciõ a este, o a el otro se ha de hazer por derecho ciuil, o particular de qualquier Reyno.

Digo lo septimo, hablando de los minerales conforme a derecho natural, son del señor del lugar, en que se hallan los minerales. Y hablando conforme a derecho comun, se ha de dezir dellos, como de los thesoros. Pero hã se de guardar las leyes particulares de cada Reyno. Este dicho se prueua como los dichos passados. Tan solamẽte se deue aduertir, que en esto conforme a las leyes de España, ay vna ley en la qual se dize, q̃ los reditos de los metales, y de las herrerias pertenecen al Rey, y otra ley ay que dize, que los minerales son del Rey, y que ninguno sin licencia, o priuilegio del Rey puede cauar, o vsurpar los tales minerales, o parte dellos para si. Tãbien ay otra ley, que concede licencia de buscar y de cauar, y de tomar oro, y plata, azogue, y piedras preciosas en sus proprios cãpos, y enlos agenos, con condicion, que se haga sin detrimento del señor, y con su beneplacito, y que si lo hallare lo retenga para si, y sacados los gastos la tercera parte, o las dos partes de al Rey. Pero ya el Rey tiene aplicados estos minerales para si, y da alguna parte al que lo halla. Ansi los aplico Philipo Segundo, como se vio en la mina de Guadalcanal. La razon desto puede ser, porque son frutos naturales de la tierra, que los produze para abundancia, y defension suya. Por lo qual el Rey que ha de procurar la comodidad, y defension de la pratria, los puede aplicar para si para defension della; tambien porque son frutos por extremo excessiuos, que solamente conuienen a la Mageſtad, y potencia Real

Ley. 6. tit. 28. p. 3. l. 8. tit. 1. lib. 6. ordin. Regnorum.

Tit. 12. l. 8.

Tambien es necessario dezir aqui de algunos bienes, que se llaman mostrencos: los quales es cosa muy aparente que tienen agora verdadero señor, aunque no parece. Es la difficultad, si el que haze sufficiente diligencia, para que parezca el verdadero señor, sino parece, si podra detener para si los tales bienes. Cierta cosa es, q̃ el tal tiene obligaciõ de hazer sufficiente diligẽcia, para que parezca el verdadero señor, y si parece, tiene obligacion de darle la cosa q̃ es suya. Sino parece, es la difficultad, si se podra quedar con ella. La primera sentencia es, casi comun entre Iuristas, y Theologos, que se ha de cõuertir en obras pias. Ansi lo enseña Syluestro. v. inuentum. La razon puede ser, porque esta es la volũtad interpretatiua del verdadero señor. La segũda sentencia es del Maestro Soto, y de otros que le siguen, adonde enseña, que no tiene por cierto, que aya obligacion de darlo a los pobres.

Sot. li. 5. de iust. q. 3. a. 3. ad 2.

Digo lo primero, que estando en derecho natural, o en derecho comun positiuo, ninguno tiene obligacion de dar estas cosas alos pobres, o a la Republica, sino que puede retener estas cosas para si. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas, particularmente Bañes, Orellana, y otros. La razõ es, porque no ay razon ninguna que conuença esto, ni ay texto del derecho comun que lo diga.

Digo lo segundo, que en esta materia se han de guardar las leyes justas, y sanctas, que ay particulares, en las Prouincias, y en los Reynos.

Dixe las leyes justas, y sanctas: porque en algunas Prouincias ay algunas leyes tocantes a estos bienes, que no son justas. El exemplo es en el Reyno de Frãcia, en el qual ay ley, que los bienes de los que padecen naufragio, estan aplicados a los señores, en cuyas tierras, o puertos llegan estos bienes. Esta ley es injusta, como lo dize muy biẽ Cayetano, y por esso no se deue guardar. En España ay algunas leyes, en las quales se manda, que estas cosas se den al Iuez, el qual despues de auerlas publicado en dias de mercado, si no parece el verdadero señor, las dè a quiẽ las aplica el priuilegio del Principe. Estas leyes son justas. Por lo qual se han de executar, como en ellas se contiene, si las tales estan confirmadas con el vso.

Li. 4. ferî. Regñ tit. 13. l. 2. & li. 6. ordinationũ Regaliũ. tit. 13. li. 1.

La duda es acerca desto, si parece el señor verdadero despues de estar estos cosas aplicadas, conforme a la ley, si ay obligacion de boluerlas al verdadero señor. Algunos Doctores dizen, que no ay obligacion de boluerlas al verdadero señor, y esta sentencia no es del todo improuable, como lo dizen muchos Doctores.

A esta duda se responde, auer obligacion de boluerlas al verdadero señor. Y si las leyes que hablando desto no se entiẽden ansi, no serian justas: a lo menos serian muy sospechosas de su justicia. Aduiertase, q̃ estas leyes solamente hablan de los bienes mostrẽcos, y estos tales bienes son cosas animadas, q̃ no parece su proprio señor. Por lo qual no se cõprehenden en estas leyes vn anillo, o piedras preciosas, o otras cosas semejãtes que se hallan. Pero tambien se aduierta, que algunas religiones tienẽ priuilegios, por los quales estas cosas se aplican a captiuos, y en el tal caso hanse de guardar los tales priuilegios de su Sanctidad, como en ellos se contiene.

La vltima duda es, acerca de la solucion del tercer argumẽto de Sancto Thomas en el lugar

citado,

Digitized by Google

citado, si vno tiene por cierto, que vna cosa es suya, y no la puede cobrar juridicamente, si la podra tomar secretamente, y si sera hurto el tomar la desta manera. La razon de dudar es, porque se siguiria ser licito, tomar por fuerça al ladron lo que tomo, y no se puede cobrar juridicamente por medio del Iuez.

A esta difficultad se responde, ser licito. Tan solamente se ha guardar vna condicion, y es que ha de dar orden, que no se la bueluan a restituyr por ignorácia, pues el tiene ya resarcido el daño. Esta sentencia tienen todos los Doctores, particularmente Cayetano, Soto, y Syluestro. La razõ es, porque en el tal caso a nadie se haze injuria. Luego licita es la tal recompensacion.

A la razon de dudar se ha de responder, ser licito tomar la cosa propria, quando nose perturba la paz de la Republica, como no se perturba tomandola en secreto. Pero si lo tomasse con fuerça, y con violencia, seria perturbar la Republica, y ansi no es licito.

Tercera conclusion El hurto de su naturaleza es, pecado mortal. Esto enseña Sancto Thomas en la question citada en el articulo sexto, y todos sus Discipulos, y los q̃ escriuen sobre el, y todos los Doctores. La razon es, porque el peca do de hurto tiene contrariedad, y repugnancia con la virtud de justicia, y cõ la charidad del proximo. Luego es pecado mortal de su naturaleza. Y ansi este pecado es contra el precepto del decalogo, que dize. No hurtaras.

La primera duda es acerca de Sancto Thomas en la solucion del segundo, si es licito ahorcar los ladrones por algunos hurtos. La razon de dudar es, porque la vida es mayor bien, que la hazienda. Luego no parece ser licito quitar la vida porque hurto la hazienda.

A esta duda se responde, ser licito quitar la vida a los ladrones en ciertos casos, como consta del vso del Reyno de España: y ansi lo enseñan todos los Doctores. La razon es clara, porque los ladrones perturban la paz de la Republica. Luego licito es por el bien comun quitarles la vida. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, que el quitarles la vida se haze por el bien, y por la paz de la Republica, y ansi es licito quitarsela.

Quarta conclusion. El pecado de hurto, aunque de su naturaleza es mortal: pero tan poca puede ser la materia, que sea pecado venial, como si vno hurtasse vn quarto, o vna cosa semejante. Esto enseña Sancto Thomas en la soluciõ del tercero, y todos sus Discipulos, y los que escriuen sobre el. La razon es, porque en el tal caso la injuria q̃ se haze al proximo es pequeña, y no es perfecta, y ansi no es pecado mortal, sino pecado venial de parte de la materia. De suerte, que si la materia es grande, es pecado mortal, y si es pequeña, es pecado venial.

La difficultad es, si el ser pequeña la materia, se ha de mirar absolutamente, y de si, o con ordẽ, y proporciõ a la persona. Clara cosa es, que para el Rey es tan poca quantidad vn escudo, como para vn hombre ordinario medio real, y ansi es la difficultad tocante a la cantidad, si se ha de mirar esto en proporcion, o absolutamente.

Digo lo primero, que alguna cãtidad ay que de si es grande, la qual respecto de qualquiera es materia graue, y constituye pecado mortal, en qualquiera que sea. El exemplo es, si vno tomasse dos escudos, es materia graue de tal suerte, que respecto de qualquiera es materia graue, y constituye pecado mortal, sin auer en esto difficultad ninguna. La razon es, porque es materia que da graue detrimento aqualquiera que sea: y ansi respecto de qualquiera es pecado mortal por razon de la materia, que es graue de si, sin orden a otra persona.

Digo lo segundo, que ay alguna materia, la qual respecto de qualquiera que sea, es materia pequeña, y que constituye pecado venial. El exẽplo es en vn quarto, o ocho marauedis. De suerte, que el que hurtasse esso, o su valor, hurtaria cosa pequeña, y seria pecado venial. Todo esto se ha de dexar al aluedrio del hombre discreto, y prudente, que lo juzgue, y determine conforme a su prudẽcia: y esta es la regla mas cierta en esta materia. La difficultad esta en poner los exemplos, y declararlos en particular. Yo entiendo, que vn escudo, y aun medio escudo en España es materia graue de hurto, de suerte que a qualquiera que se tome la tal materia es pecado mortal, y a qualquiera que se tome la tal materia, lo siente y lo tiene por agrauio que se le haze. La segũda manera de mirar la grauedad de la materia puede ser por orden al subjecto, y a el señor de la cosa q̃ se toma. Pero esto puede ser en tres maneras. La primera manera es, mirando a la pobreza, o riqueza de aquel, de quiẽ se toma la tal cosa. Porque alguna materia puede ser graue en orden a vno que es pobre, la qual no sera graue en orden a vno que es rico. El exemplo es en la cantidad de dos reales, la qual en orden a vn pobre mercenario, es graue materia, y en ordẽ a vn rico es pequeña materia. La segunda manera es, mirando la vtilidad, y prouecho, que tiene el señor de la tal cosa, que le hurtan. El exẽplo es, si toman a vn artifice el instrumẽto del arte, como a vn sastre la aguja, o a otro official otro instrumento semejante. La tercera manera es, considerando la afficiõ que tiene el señor a sus proprias cosas. Y esta maerna de affición puede ser en dos maneras. La primera es, quãdo nace de auaricia, y cortedad de animo, y estrecho coraçon. De donde viene, que muchas vezes los tales precian mas sus proprias cosas, que ellas valẽ, y que las precian los demas. La segunda manera es, quando la tal affición nace, y procede de justas, y razonables causas, como si es vn hõbre q̃ suele estimar sus cosas como las estiman, y precian

Digitized by Google

cian otros. Pero suele preciar y estimar mucho vn camoeso, o vn granado, o otra cosa semejante, que no es de tanto precio como el la estima, y siente mucho, que le tomen vna camoesa, o vna granada, por algunas razones, o porq̃ lo quiere dar, o porque lo planto el. Quando la materia es graue de si, sin orden a el subjecto, es cosa muy notoria ser pecado mortal el tomar la tal materia graue, como ya queda dicho, y determinado en el segundo dicho.

Digo lo tercero. El que poco a poco comete hurtos en materia leue, peca mortalmente pecado de hurto, quando de la tal frequencia se llega a tal cantidad, que es materia graue de si, aunque la tome de diuersos. El exemplo es en los que venden por menudo, que hurtan a cada vno vn marauedi, o dos. Estos tales pecan mortalmente quando llegan a hurtar cantidad graue. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas, particularmente Medina, y Orellana. La razon es clara: porque el tal llega a hurtar en materia graue. Luego peca mortalmente. Pero deuese aduertir, que en el tal caso los pecados veniales no se hazẽ mortales, sino que la materia que se hurta al presente en virtud de la passada es materia graue, y ansi entonces se comete vn pecado mortal de hurto, porque entonces es graue la materia.

Digo lo quarto. Que qualquiera que hurta cosa graue en orden al señor de la cosa, y de qual quiera manera, que sea graue en orden a el, es pecado mortal. Esto enseña muy en particular Orellana en vnos escritos suyos, y otros Discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque en el tal caso por lo menos se haze offensa a la charidad del proximo, y notablemente le turba, è inquieta. Luego es pecado mortal.

Digo lo quinto. Ay gran differencia entre estos pecados mortales, de los quales se dize en el dicho passado, y en los dichos antes. Porque el que toma graue cantidad en comparacion a las riquezas, o pobreza del dueño, comete pecado mortal de hurto: porque toma, y hurta materia graue, y ocultamẽte, en lo qual consiste la razon de hurto. Pero el que toma cantidad, que es graue en orden a la vtilidad, o vso del proximo, o vso tan solamente, comete pecado mortal de injusticia: pero propriamente no es pecado mortal de hurto, sino quando mucho sera pecado venial de hurto. Pero al que toma materia graue, que es graue por orden a la affection del proximo, cocomete pecado mortal, no de hurto, ni de injusticia, sino cõtra charidad. La primera parte se prueua, porque el tal en el tal caso toma graue cantidad, la qual es graue moralmẽte hablando, y conforme a la estimacion de los hombres. Luego es pecado mortal de hurto. Porque para ser pecado mortal de hurto, basta que sea acepcion injusta de la cosa agena ocultamente, y en materia graue. La segunda parte, quanto a lo que dize, que es pecado mortal de injusticia, se prueua: porque tomandole a vn official vna cosa pequeña, con la qual auia de ganar de comer, le da graue detrimento, pues no lo puede ganar. Luego es pecado mortal. Quanto a lo que dize, que no es pecado mortal de hurto, hablando propriamente, y en rigor se prueua, porque no tomo cosa graue, sino vna aguja, o otra cosa semejante. Luego en razon de hurto no es pecado mortal, sino pecado venial. Pero porque da detrimento graue en lo que auia de ganar con el tal instrumento, es pecado mortal de injusticia, y ay obligacion de restituyr. Que biẽ se compadece ser pecado mortal de injusticia, por el daño que se causa, y auer obligacion de restituyr, y no ser hurto: como se vee claramente en el que quema, o pisa lo sembrado, el qual peca mortalmente pecado de injusticia, y tiene obligacion de restituyr, y con todo esso no es hurto. La tercera parte se prueua: porque el tal no toma cosa graue al proximo, pero dale graue pesadumbre, y lo inquieta grauemẽte. Luego es pecado mortal contra charidad, aunque no sea pecado mortal de injusticia. De suerte, que en el tal caso es pecado mortal contra charidad, por ser graue la pesadumbre, è inquietud que se causa en el proximo, y porque es estimarlo y tenerle en poco. Aduiertase, que puede acontecer, que vno puede ser tan estrecho, y corto de animo, y coraçon, que piense que con semejantes hurtos pequeños burlã del, que se puede juzgar, que el tal no està en si, y que es demasiado en estas cosas. Pero con todo esso, el que toma cosas semejantes de los tales hombres, se puede escusar difficultosamente de pecado mortal. De lo qual se sigue, que el que toma vna cosa pequeña de vna persona, que sabe que lo ha de sentir grandemẽte, difficultosamente se puede escusar de pecado mortal.

La segunda difficultad es: Si los que hurtan poca cãtidad de vna heredad, y todos juntos dieron graue daño, si tienen obligacion de restituyr quando cada vno por si no peco mas que venialmente. El exemplo es, quando muchos passaron por vna viña sin saber vnos de otros, y cada vno toma al passar dos, o tres razimos, de tal suerte, que hizieron gran daño en la viña, y la echaron a perder. La duda es, si cada vno tendra obligacion so pena de pecado mortal de restituyr. La razon de dudar es, porque cada vno en particular tan solamente peco venialmente, tomando materia leue. Luego no estara obligado a restituyr debaxo de pecado mortal, sino debaxo de pecado venial.

A esta duda digo lo primero, que si todos de comun consentimiẽto se juntaron para dar aquel daño graue, pecaron mortalmente, y tienẽ obligacion de restituyr. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es clara, porque todos fuerõ causa de aquel daño contra justicia. En el tal caso cada vno en particular tiene obligacion de restituyr

tuyr enteramente todo el daño, si los demas no restituyen: porque cada vno fue causa de todo el daño. Desto no ay difficultad entre los Doctores. La difficultad es del caso puesto.

Digo lo segundo, que si sacan carta de excomunion contra los tales, para que restituyan el daño que hizieron, cada vno en particular tiene obligaciõ so pena de pecado mortal de restituyr la parte que tomo. Esto enseñan comunmente los Doctores. La razon es, porque la sentẽcia de excomunion que pronuncia el Iuez en el tal caso es justa y sancta. Luego obliga so pena de pecado mortal. Y que la tal sentencia sea justa, y sancta, consta por el graue detrimento que se ha hecho al proximo. De suerte, que en el tal caso la obligacion de restitucion nace, y procede de la fuerça de la excomunion.

Digo lo tercero, que si no ay sentencia de excomunion, tan solamente esta obligado cada vno a restituyr su parte so pena de pecado venial. Porque cada vno por si no fue causa de graue daño, sino de daño leue. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Quinta conclusion. Tan solamente el licito tomar lo q̃ es ageno en caso de extrema necessidad. Esto enseña Sancto Thomas en la question citada enel articulo septimo, y todos sus Discipulos en aquel lugar. La razon es, porque en extrema necessidad todas las cosas se hazen comunes, y tan solamente en extrema necessidad. Luego solamente en el tal caso sera licito tomar lo ageno, que se hizo comun por aquella necessidad, y lo apropriò. Aduiertase, que en el tal caso el tomar lo ageno, no es hurto, como algunos lo llaman hurto. Porque si es licito, no puede ser hurto, porque el hurto tiene intrinseca malicia. En el tal caso no es hurto, porque bien mirado no se toma lo que es ageno, sino lo que es comun, y tambien porque no se toma contra la voluntad razonable del verdadero señor.

La primera difficultad es: Si sera licito tomar lo ageno en extrema necessidad, por fuerça, y cõ violencia. El exemplo es, si vno tiene extrema necessidad, y el otro no le quiere socorrer. La difficultad es, si podra por fuerça tomarle aquello de que tiene necessidad. La razon de dudar es, porque el tal que no socorre en esta necessidad, no haze violencia ninguna. Luego no sera licito tomarle cosa alguna por fuerça. Porque tan solamente es licito, vim vi repellere. En esta difficultad, y por esta razon puesta, algunos enseñan no ser licito tomarlo por fuerça, y con violẽcia, sino tan solamente ocultamente y sin violencia.

A esta duda se responde, ser licito tomarlo, aunq̃ sea por fuerça, y con violẽcia. Esto enseñan Soto, y le sigue Medina, y comunmente los Doctores. La razon es, porque es muy estrecho el derecho y obligacion que tiene el hõbre a guardar y conseruar su propria vida, y ansi cessan los demas derechos. Luego licito sera de qualquiera suerte tomar lo ageno. Confirmase, porque en el caso los bienes se hazen comunes. Luego licito sera tomarlos, aunque sea con algun genero de violencia. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Sot. 5. de iust. q. 3. a. 5

Cap. XXI. Del hurto y la rapina, que son contra justicia comutatiua.

DEsta materia disputa Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, y los que escriuen sobre el, particularmente Cayetano, Medina, Bañes, Orellana, y Aragon, y tambien Soto, y Medina Complutense, y los Iuristas, y Summistas, particularmente Nauarro, y los Doctores con el Maestro.

D. Tho. 2. 2. q. 66. per totum articul. 3. & seq. Sot. 5. de iust. q. 3. Med. cod. de rest. tract. de rebus restit. a q. 4. vsq. ad 10. Nauar. in Man. c. 17. & 25. Iuris peritis in titulo de furtis, & ff. furti, & de rapina. Diffinit. furti, furtũ est acceptio occulta rei alienae. l. 1. ff. de furt. furtum est contrectatio, &c.

PRIMERA conclusion. Hurtar no es otra cosa, sino tomar la cosa agena ocultamente. Esta diffinicion es de Sancto Thomas, y de todos los Theologos citados. Tiene necessidad de declaracion. Ante todas cosas se ha de suponer, que esta diffinicion es mucho mejor, que la que traen los Iuristas. Porque esta es mas artificiosa, y mas succincta, y que declara mucho mejor la naturaleza del hurto, como lo dizẽ los Theologos citados. De suerte, que el hurto es vna vsurpacion oculta. En lo qual se declara, que el hurto es muy differente de la rapina. Porque el hurto se ha de hazer ocultamente, y la rapina ha de ser publica y manifiesta, como quando se arrebata alguna cosa con violencia. Dizese tomar, y vsurpar para dar a entender, que puede vn hombre tener vna cosa agena sin real contraction della, tomandola tan solamente. Dizese de la cosa agena, para comprehẽder todas las cosas agenas que se toman. Finalmente añaden algunos, contra la voluntad del señor, para significar, que ha de ser tomar la cosa agena contra la voluntad del dueño. Porque si en realidad de verdad vno tomasse la cosa agena cõ al voluntad del señor, y queriẽdolo el, no seria hurto. Pero esto no es necessario ponerlo en la diffinicion, porque se declara en aquella palabra, vsurpacion oculta, o tomar ocultamente. En siendo oculta se declara ser contra la voluntad del verdadero señor. De lo qual se ha de ver Couarruuias, y los demas Doctores en los lugares citados.

Couar. in reg. peccatũ. p. 2. §. 1. n. 5

La primera difficultad es, si la injusticia que se comete en la vsura propriamẽte, y en rigor tiene razon de hurto. La misma difficultad es de la injusticia que se comete en el vẽder, y comprar. La razon de dudar es, porque es tomar ocultamẽte la cosa agena. Luego tiene razon de hurto.

A esta duda se responde, que las tales injusticias no tienen razon de hurto. Esto enseñan todos los Doctores citados, particularmente los Thomistas sobre Sancto Thomas. La razon es, porque la injusticia que se comete en la vsura, y en el vender y comprar no es oculta, ni es tomar ocultamente la cosa agena, sino sabiendolo el verdadero

Digitized by Google

dadero señor. Lo qual es necessario para ser hurto. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar. Tambien se puede dezir, que en aquellas injusticias de si, y de su naturaleza se halla engaño; pero en el hurto no se halla engaño, hablando de su naturaleza.

La segunda difficultad es, si el detener injustamente la cosa agena, tiene razon de hurto. La razõ de dudar es, porque el hurto en su intrinseca razon incluye el tomar la cosa agena ocultamente. Luego el detenerla no tẽdra razon de hurto.

A esta duda se responde, que el detener injustamẽte la cosa agena, es verdaderamente hurto, hablando en consciẽcia. El exẽplo es, si vno huuiesse tomado al principio vna cosa justamẽte, y despues la detuuiesse contra razon y justicia, o tambien si la huuiesse tomado injustamẽte, y la detuuiesse contra justicia. En esto conuienẽ todos los Theologos, y Doctores citados. La razon es, porque en el tal caso el detener injustamente la cosa agena, equiuale, moralmente hablando, al tomarla. Luego tiene razon de hurto. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La tercera duda es, quando el hijo toma alguna cosa ocultamente al padre, o la muger al marido, si en este caso se comete hurto. La razon de dudar es, porque se toma la cosa agena ocultamente. Luego es verdadero hurto.

A esta duda digo lo primero, q̃ si la cosa es de poco valor, o de poco momẽto, el tomarla ocultamẽte no tiene razon de hurto. En esto conuienẽ todos los Doctores citados. La razon es, porq̃ si el padre, o el marido no es vn barbaro, ha de consentir, y ser volũtario en esto; y sino es volũtario, es contra razon. Luego no tiene razõ de hurto.

Digo lo segũdo, que si es cosa de precio, y de momẽto, incluye razon de hurto. En esto conuienẽ los Doctores citados. La razon es, porq̃ es cõtra la volũtad razonable del verdadero señor, el tomar ocultamẽte la tal cosa: luego incluye razõ de hurto. Antes es mas graue pecado q̃ el hurto. Porque como despues diremos, mayor pecado es tomar la cosa agena al padre, o al marido, q̃ a otro estraño. De lo dicho se responde facilmẽte a la razon de dudar. Aduiertase, q̃ en el caso del segundo dicho, los tales tienen obligacion de restituyr, si tienen bienes libres de dõde puedan restituyr. Pero si se saca excomuniõ, latæ sententiæ contra los que tomaron tal cosa, no obliga a los hijos, o muger, ni estan obligados a respõder por fuerça y virtud de la excomunion. Porque no se ha de creer, que el padre quiere descomulgar los hijos, o el marido a la muger. Esto se entiende, si no fuesse que el declarasse distinctamente, q̃ quiere cõprehender hijos, y muger en la tal excomunion. Porque entonces estarian obligados a restituyr por fuerça y virtud de la descomunion.

Segunda conclusion. El hurto siempre es pecado mortal de su naturaleza. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, y los que escriuen sobre el en el lugar citado articul. 5. & 6. [La] razon es, porque el hurto de su naturaleza [es] cõtra la virtud de charidad, y cõtra la justic[ia co]mutatiua, y la injusticia cõmutatiua de su naturaleza es pecado mortal. Dixe de su naturaleza, porque la materia del hurto puede ser tan poca, que no sea pecado mortal, sino pecado venial, como si vno hurtasse vna cosa ligera, como medio real, o cosa de valor de medio real. De lo qual se ha de ver Manuel Rodriguez en la Summa. *Man. Rodr. in Sum. to. 1 c. 146. con. 1*

La primera duda es, qual sea la materia leue, que haze pecado venial, si se ha de mirar algun respecto a la persona, de suerte, que respecto de vno sea pecado venial, y respecto de otro sea pecado mortal. El exemplo es, si sera pecado mortal respecto de algun pobre alguna cantidad, la qual respecto de vn rico no sera pecado mortal, por ser la materia pequeña.

A esta duda se responde diziendo lo primero, que alguna cantidad ay que respecto de qualquiera sera grande, y obliga a pecado mortal; y alguna cantidad ay tan pequeña, que respecto de qualquiera es pecado venial. De la cantidad grande es el exemplo, vn escudo, o dos. Estos hazen graue materia, de tal suerte, que hurtandolos a qualquiera persona, por rica que sea, es pecado mortal. Por el contrario hurtar medio real, o vn quartillo, o otra cosa semejante, es tan pequeña materia, que a qualquiera que se hurte, tan solamente es pecado venial. Esto ansi declarado es comun sentencia de los Thomistas, y muy particularmente lo enseña Medina, y Orellana. La razon desto es, porque ello en si, y de su naturaleza es cosa grande, o pequeña. La difficultad es en otras cantidades. La difficultad es, si ser materia graue, o pequeña se ha de considerar por orden a las personas, o ella por si es graue, o ligera.

Digo lo segundo, que el que hurta vna cosa pequeña, y de pequeña cãtidad, pretendiendo hazer daño en cosas mayores, peca mortalmente. Esto enseña Medina, y Orellana, y communmente los Discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado en la solucion del tercero, donde lo dize claramente. Prueuase del Derecho, en el qual se determina esto. La razõ es, porq̃ el tal tiene volũtad de hazer daño en cosas graues. Luego la tal voluntad es pecado mortal. Esto dize muy agudamente Cayetano en el lugar citado. De lo qual se sigue, que el q̃ tiene animo de hurtar cantidad notable, o pequeña qualquiera que se ofrezca, es estar en estado de pecado mortal, como lo dize Cayetano en el lugar citado. De lo qual se ha de ver Nauarra contra Couarruuias. La razõ es, porque este tal tiene voluntad de hurtar en materia notable, y en la que se le offreciere. Luego peca mortalmente. El exemplo es en aquel q̃ tiene animo y proposito de jurar verdad, o mentira lo q̃ se le offreciere. Este tal esta en estado de pecado mortal. De la misma suerte este tal teniendo tal animo *14. q. 6. c. si. Nauar. li. 3. de rest. c. 1. num. 40. Couar. lib. 1. Var. c. 3. n. 12*

animo de hurtar cosa notable, o pequeña esta en estado de pecado mortal.

Digo lo tercero, que el que hurta vna cosa pequeña, de la qual se sigue graue detrimento al proximo, peca mortalmente. El exemplo es quando vno hurta a vn official vn instrumento de su arte, o como vna aguja, o vna lesna, o por otra razon no pudo trabajar tres, o quatro dias. En este caso el que hurta el tal instrumento, sabiendo, o deuiẽdo saber el daño que se le seguia al official, peca mortalmente. La razon es, porq̃ hizo graue daño al proximo, y fue como si le hurtara vna cosa graue. Acerca desto es la difficultad, si el tal official sacasse cartas de excomunion generales, contra el q̃ huuiesse hurtadole alguna cosa, si las tales cartas de excomunion le obligarian. A esta difficultad se respõde, que las tales cartas de excomunion no le obligarian. Esto enseña Nauarro y Aragon. La razon es, porque en la general excomunion por hurtos tan solamente se entiendẽ los hurtos, que de su naturaleza son pecado mortal, y no por otro camino. Y el tal hurto de su naturaleza no era mortal, sino por el daño que se sigue. Con todo esso se há de aduertir, que el que hurta cosas semejantes, tiene obligacion de restituyr el daño que hizo: porque dio el tal daño cõtra justicia comutatiua. Lo que queda dicho del que hurta vna cosa pequeña, del qual se sigue graue daño, y es pecado mortal, se dize del, que hurta vna cosa pequeña, sabiendo que el dueño ha de recibir graue pena, por ser hombre de corto animo. En este caso tambien es pecado mortal por razon de la graue pena que el tal recibe. Esto enseñan todos los Doctores citados, particularmẽte Manuel Rodriguez. La razon es, porque si recibe el dueño graue detrimento del hurto pequeño, es pecado mortal: luego lo mismo sera si recibe graue pena.

Nauar. in Man. c. 17. num. 3. Aragon. 2. 2. q. 66. a. 6.

Man. Rodr. in Sum. to. 1 c. 149. conclus. 4.

La difficultad es, si el tal caso sera pecado mortal contra justicia. A esto se há de dezir, que a mi parecer no es pecado mortal contra justicia, sino contra charidad del proximo. La razon es, porq̃ en el tal caso no tiene razon de hurto, que sea pecado mortal: porque la materia de si es leue. Si tiene razon de pecado mortal, es por la pena que recibe el dueño, la qual no haze que la materia sea graue dentro de hurto. De suerte, q̃ entre el caso passado, y este, ay differencia. Que en el caso passado dase daño contra justicia, y agrauase el pecado en razon de injusticia. Pero en este caso el recibir el dueño pena graue, no haze materia graue del hurto, y de la injusticia, sino tã solamente causa pena graue contra charidad en el dueño.

Digo lo quarto, que me parece mas prouable en lo que toca a la materia del hurto, para ser graue, o leue, no se ha de mirar, y tener respecto a las personas. De suerte, que ella de si es graue, o leue, de qualquiera persona que se tome, o se hurte aunque sea del Rey, o de vn hombre muy pobre. Esto es contra Medina, Soto, Fray Luys Lopez, y Manuel Rodriguez en el lugar citado, conclusione quinta. Pero nuestra sentencia tiene Aragon, y muchos Discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque la materia del hurto de su naturaleza ha de ser graue, o leue, y no en orden a las personas, que esso parece que importa muy poco para la grauedad de la materia. Confirmase, porque de otra suerte el hurtar cien reales a vn hõbre muy rico no seria pecado mortal, ni materia graue. Porque respecto de tal hombre menor cãtidad es, y menos son cien reales, que respecto de otros tres, o quatro reales.

Medi. in Sũma. Sot. li 5 de iust. q. 3. art 3. ad 3. Fr. Luys in. form. confessi. 1. p. c. 92.

Arago. 2. 2. q. 49. a. [illegible]

Digo lo quinto, que a mi parecer, materia graue de si que constituye pecado mortal en el hurto, seran tres, o quatro reales, o valor dellos. De suerte, que el que tomasse esta materia de qualquiera que fuesse, pecara mortalmente. Esto tienen muchos Doctores, y parece muy razonable. Porque como consta de lo dicho, la materia del hurto de su naturaleza es graue, o leue. Y cosa cierta es, que el que hurtasse a vn pobre quatro reales, pecaria mortalmente. Luego lo mismo sera hurtandolos a vn rico, y a qualquiera, sin orden a aquel de quien se toma.

La segunda difficultad es. Si multiplicar hurtos leues, y de materia leue es pecado mortal, o si lo puede ser. La razon de dudar es, porq̃ de muchos pecados veniales nunca se puede hazer vn pecado mortal, como lo enseñã todos los Theologos. Luego de todos aquellos hurtos leues, q̃ son pecado venial, nũca se puede hazer pecado mortal. Confirmase, porque si vno en el rezar el officio diuino comete muchos defectos veniales, nunca peca mortalmente. Luego lo mismo sera en nuestro caso. En esta difficultad ay diuersos pareceres, los quales se podran ver en los Doctores; yo quiero dezir el mio, por ser esta materia muy necessaria, particularmente para los q̃ venden cosas en poca cantidad. Y vease Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclus. octaua.

Digo lo primero, que el q̃ de vna misma persona hurta cosas pequeñas con frequencia, sera pecado mortal de hurto, quãdo estos hurtos pequeños llegaren a notable cantidad, de suerte, q̃ la vltima materia, y cantidad pequeña en virtud de las passadas, haze graue materia, y materia de pecado mortal. Esta es comun sentencia de todos los Thomistas en el lugar citado, particularmente enseña Medina, y Orellana. La razon es, porque este tal sin duda ninguna da graue detrimento y daño a esta tal persona. Luego peca mortalmente. El exemplo manifiesto es en vn criado, que cada dia, o muy frequentemente hurta a su amo cantidad de quatro marauedis, o cosa semejante. De lo qual se sigue, que el tal que persevera en este proposito de hurtar cosas semejantes, esta en estado de pecado mortal, y tiene obligacion de restituyr. Esta misma sentencia tiene Medina Complutense, Soto, y Cordoua contra Nauarro, que affirmã, que el tal no peca mortalmente,

Medi. in [illegible] de rest. q. [illegible] Sot. lib 5. de iust. q 3. Cord. li. 1. [illegible] q. 72. Nauarr. Man. c. 1[illegible] num. [illegible]4

Digitized by Google

talmente, aunque esta obligado a restituyr el daño notable que hizo. De lo qual diremos luego.

Digo lo segudo. El hurtar pocas cosas de muchos, es pecado mortal, quando llegare a notable y graue cantidad. Esto tienen los mismos Doctores citados. La razon es, porq en el tal caso se da graue daño. Luego es pecado mortal, y obliga a restitucion. Confirmase, porque de otra suerte los tauerneros, y reuendedores que toman de cada vno vn marauedis, o dos, mas muy frequentemete, no pecarian mortalmente, ni estariā obligados a restitucion. Lo qual en ninguna manera se deue admitir. De lo qual se colige bien facilmente, que estos tales perseuerando en este proposito, estan en estado de pecado mortal. Declaremos esso en vn exemplo. Supongamos, que todo vn lugar grāde jūta y amōtona todo el trigo que tienen los particulares, de suerte, q cada vno dellos tiene parte en el tal monton; y vno hurta del tal montō vna cantidad notable. Este tal sin duda ninguna peca mortalmente, y tiene obligacion de restituyr. Y es cosa cierta y aueriguada, q este que hurto este trigo del dicho monton, no hurto a cada vno en particular graue cantidad, sino pequeña, como es cosa notoria. Luego para ser pecado mortal, y obligar a restitucion, no es necessario que a cada vno hurte notable cantidad. Aduiertase, que esto tiene verdad, aūque el que hurta sea pobre, como lo dize Soto, y Cordoua.

Sot. lib. 5. de iust. q. 2. ar. tic. 3. ad 3. & in 4. d. 22. q. 1. ar. 2. Cordou. vbi sup.

A la razon de dudar se responde, que los hurtos pequeños, y que son pecados veniales, nunca jamas llegan a hazer vn pecado mortal, como es cosa notoria en Theologia. Pero lo que aqui dezimos es, que aquellos hurtos pequeños en llegando a cantidad notable hazen materia graue, de suerte, que el vltimo hurto en virtud de los passados es pecado mortal. Por lo qual ningun pecado venial, ni muchos pecados veniales llegan a hazer pecado mortal. A la confirmacion se responde facilmente de lo que queda dicho. Es grande la differencia q ay entre lo vno, y lo otro. Porque como queda dicho en nuestro caso viene a ser materia graue, y cantidad notable; de suerte, que se haze pecado mortal. Pero en el caso puesto del officio diuino nunca llega a ser materia graue, ni es pecado mortal.

La tercera difficultad es de vn caso particular, quando muchos passan por vna viña diuersos dias, y cada vno dellos tomaron tres, o quattro razimos de vuas, y finalmente destruyerō la viña, o hizieron graue estrago en ella. La duda es, si es pecado mortal, y tienen obligacion a restituyr. La razon de dudar es, porque en el tal caso cada vno destos no dio notable daño, ni hurto en graue cantidad. Luego no peco mortalmente, ni ay obligacion de restitucion.

Digo lo primero, que si todos juntos cōuinieron, como vna causa, y de comun consentimiento a hazer el tal daño, y hurto, todos pecarō mortalmente, y cada vno dellos esta obligado a restituyr todo el daño, si los demas no concurren a hazer la restitucion. Esta conclusion enseñan todos los Discipulos de Sancto Thomas, particularmēte Medina, Orellana, Cordoua, Nauarro, Soto, Fray Luys Lopez, y Nauarra. La razon es, porque en el tal caso cada vno dellos fue causa de todo el daño, y de todo el hurto. Luego todos pecaron mortalmente, y tienen obligacion de restituyr.

Cord. de cas. lib. q. 70. Nauarro. in Man. c. 17. numer. 103. & 104. Sot. lib. 5. de iust. q. 3. F. Luys in instru. consc. 1. p. c. 91. Naua. lib. 3. de rest. c. 1. num. 47.

Digo lo segundo, que si cada vno de por si hizieron este daño no sabiendo vnos de otros, cierta cosa es, que los hurtos que hizieron, no fueron pecados mortales. En esto conuienen todos los Doctores citados. La razon es, porque cada vno destos por si no sabiendo vnos de otros, no hurtaron graue, y notable cantidad, como lo suponemos. Luego cosa cierta es, que los tales hurtos, no fueron pecados mortales.

Digo lo tercero, que si sabian vnos de otros, aunque no fuessen de comun consentimiento a hurtar, sino que supiessen que los demas yuan a hurtar, y que se auia de seguir aquel daño graue, y notable, pecan mortalmente. La razon es, porque cada vno dellos supo, y entendio muy bien el notable daño que se auia de hazer, y por consiguiente parece que lo quiso. Luego todos ellos pecaron mortalmente.

A la razon de dudar se responde muy facilmente de lo que queda dicho en las cōclusiones. Pero es necessario acerca destos casos declarar mas en particular algunas cosas desta materia, que tocan en la materia de restitucion.

La quarta difficultad es, si siempre que el hurto es pecado venial tan solamente, no aya obligacion de restituyr, debaxo de pecado mortal. La razon de dudar es, porque la restitucion es obra de la justicia comutatiua, que se ordena a resarcir la desigualdad que se hizo, con el pecado de la injusticia. Luego, si el pecado de la injusticia tan solamente fue pecado venial: el resarcir, y restituyr la tal desigualdad, tan solamente obligara debaxo de pecado venial, y no sera pecado mortal.

Nauarro, in Man. c. 17. num. 104.

En esta difficultad ay diuersos pareceres. Nauarro enseña que en algun caso puede acontecer, que no sea pecado mortal el hurto, y que aya obligacion de restitucion. El caso es, quando vno sin saber de los demas, hurto alguna cosa pequeña, auiendo hurtado otro la misma cantidad; de suerte, que dieron daño graue. Como quando muchos sin saber vnos de otros hurtaron cantidad pequeña cada vno de vna viña, de tal suerte que todos juntos hizieron graue daño. De suerte, que en el tal caso ninguno peco mortalmente, y todos estan obligados a restituyr, sopena de pecado mortal. Pedro de Nauarra enseña que no puede auer obligacion de restituyr, sopena de pecado mortal, sino precedio pecado mortal de injusticia. Por lo qual el que tiene vna cosa prestada tiene obligacion de boluerla, pero pro-

Naua. lib. de rest. c. num. 41. lib. 3. cap num. 33.

Digitized by Google

priamente no es restituyrla. Porque la restituciõ presupone injusta detencion.

A esta duda mi parecer es, que puede auer obligacion de restituyr sopena de pecado mortal, aunque no aya precedido pecado mortal de injusticia.

El exemplo claro es, en el caso puesto. Esta sentencia tiene Medina, Orellana, y comunmente los Theologos. Prueuase, porque si en el tal caso se mandasse sopena de excomunion latæ sententiæ, que todos restituyessen el daño graue, que se auia hecho a la tal persona, sin duda ninguna tendrian obligacion de restituyr. Luego la restitucion obliga, aunque no aya precedido pecado mortal, ni injusticia mortal. Confirmase, porque la restitucion obliga por razon del daño graue, y notable que se hizo. Y ansi vemos, que algunas vezes ay obligacion de restituyr, tan solamente por el daño dado. Y en este caso se dio graue daño. Luego ay obligacion de restitucion. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La quinta difficultad es, si los criados que toman algo de los bienes de sus señores, para hazer lymosna, pecan mortalmente. La razon de dudar es, porque si lo toman contra la voluntad de los señores, aunque lo tomen para hazer lymosna es hurto. Luego no lo pueden hazer.

Naua. lib. 5. consi. tit. de furt. cons. 8.

En esta difficultad Nauarro en el lugar citado, y en otro lugar absolutamente enseña, que no es pecado mortal, porque lo que toman para este effecto son cosas de comer, y toman las pocas vezes. Lo mismo enseña Manuel Rodriguez en el lugar citado, conclusion tercera siguiendo a Nauarro.

A esta duda digo lo primero, que si los tales criados toman algunas cosas pocas, y pocas vezes, no sera pecado mortal. En esto conuengo cõ estos Doctores. La razon es, porque entonces el hurto es pequeño, y en pequeña cantidad, y no tiene razon de hurto, porque parece que de razõ el señor ha de ser voluntario. Luego por lo menos no sera pecado mortal.

Digo lo segundo, que si tomassen cosas graues, o frequentassen mucho el tomar cosas pequeñas, no lo tendria por seguro, sino que me parece que seria pecado mortal, aunque fuesse con intento de dar lymosna. La razon es, porque en el tal caso la materia seria graue, y notable. Confirmase, porque si vna vez le tomassen al tal señor alguna cosa en cantidad graue, y notable, seria pecado mortal, aunq̃ fuesse cõ intento de dar lymosna. Luego lo mismo sera en este caso. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La sexta difficultad es, si sera hurto tamar lo ageno de aquel que lo deue, y no se le puede pedir por via juridica. El exemplo es, quando vno deue a otro cien ducados, y no los puede cobrar por via juridica, y tomalos, o valor dellos secretamente, y sin escandalo. La duda es, si en este caso sera pecado, o si sera hurto tomarlos; o tomar cosa equiualente. La razon de dudar es, porque lo toman contra la voluntad del verdadero señor. Luego es hurto.

Digo lo primero, que en el tal caso, si se puede auer por via juridica, y lo toma secretamente, no guardando el orden del Derecho, sin duda ninguna es pecado mortal. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque en el tal caso se haze agrauio al Iuez, y al orden de la justicia. Luego es pecado mortal contra el tal orden de justicia. En este dicho no queda determinado, si en el tal caso tendra razon de hurto, o no, sino tan solamente que es pecado mortal cõtra el orden de la justicia. Digo lo segundo, que en el tal caso es bien aparente, que el tal pecado tendra alguna razon de hurto. La razon es, porque en el tal caso no tiene derecho para tomar lo que esta en poder de otro, y lo q̃ possee otro, sino es por orden de justicia. Luego bien aparente cosa es, que en el tal caso no solamente pecara contra justicia, por no guardar el orden, sino tambien contra justicia en orden al proximo.

Cai. 2. 2. q. 66. ar. 6.

Digo lo tercero, que no sera pecado de hurto, ni pecado ninguno tomar lo ageno de aquel que lo deue, y no se puede auer por ordẽ de justicia. Esto enseña Cayetano, y comunmẽte los Doctores, particularmẽte Discipulos de SãctoThomas. La razon es, porque en el tal caso no puede auer por otro camino lo q̃ se le deue, y es suyo. Luego por este camino podra muy biẽ tomarlo. Aduiertase, que para que esto sea licito, y para q̃ sea justa esta compensacion, se requieren algunas condiciones. La primera, que la deuda sea cierta, y no dudosa. La razon es, porque en caso de duda mejor es la condicion del que possee, y tiene derecho. Por lo qual el otro, no se la puede tomar. La segunda condicion es, que el que la toma, este cierto que sin gran incomodo, y detrimento suyo, no podra alcançar la tal cosa por via juridica. La tercera es, que el que toma la cosa ha de dar orden que el acreedor, de quien se tomo, no restituya otra vez. Porque esso seria tener mas de lo que deue tener, y el acreedor pagaria dos vezes vna misma deuda. De suerte, que ha de dar orden para que venga a entender el otro que la deuda esta pagada. La quarta, que no se tome por fuerça, haziendo violencia. Esta condiciõ pone Couarruuias, y Nauarro. La razon es, porque no es licito hazer violencia, sino es a aquel que actualmente la haze. Y ansi deziamos arriba, que quando vno haze actualmente violencia tomando lo ageno, lo puede defender con violencia: pero en cessando la tal violencia, no es licito. Luego en nuestro caso no es licita la violencia. Verdad es, que aunque tome la cosa con violencia, no incurria la excomunion que sacaron cõtra aquel que tomo la tal cosa. Esto se entiende en el foro de la consciencia. Esto tiene Cordoua, y Nauarro en el lugar citado, y Aragon sobre el lugar

Cou. lib. 1. var. c. 6. nu mer. 14. Nau. in c. inter ve. 11. q. 3. concl. 6. nu. 66 nu mero. 134.

Cord. de ca. sti. q. 112.

Digitized by Google

lugar citado de Sãcto Thomas. La razon es, por q̃ aũque peca haziendo violencia, pero despues que tomo la cosa, no tiene lo ageno. Luego no tiene obligacion de responder a la descomuniõ. Toda via queda difficultad en caso de lo que se deue, se deua por via de pena, si en el tal caso sera li.ito tomar lo ageno para satisfazerse. El exemplo es, quando vno cometio vn delicto cõtra el proximo, por el qual el Iuez deue aplicar a la parte: põgo por exemplo cien mil marauedis; y esto no lo puede alcãçar por via juridica. La duda es, si lo podra tomar secretamẽte, conforme a lo que queda dicho, y con las dichas condiciones.

Digo lo primero, que antes que el Iuez dè sentencia, por la qual aplique aquella cantidad de marauedis a la parte, no podra la tal parte satisfazerse. Esto enseñan comunmente los Doctores, particularmente Nauarra. La razon es, porque la parte en ninguna manera tiene derecho a la tal pena, si no es mediante la sentencia del Iuez. Luego antes que el Iuez dè la tal sentencia, no tiene derecho ninguno, ni puede hazer la tal compensacion. De suerte, que antes de la sentencia no es señor delos tales bienes, y ansi no los podra tomar secretamente, si no es por via juridica.

Nau. M. 3. de rest. c. 1. num. 405.

Digo lo segundo, que despues de dada la sentencia del Iuez por la qual aplica los tales bienes a la parte, podra muy biẽ la tal parte hazer la tal compensacion con las cõdiciones arriba puestas. Esto enseña Nauarro, y comunmẽte los Doctores. La razon es, porque en el tal caso por la sentẽcia del Iuez se le aplicaron los bienes, y verdaderamente son suyos. Luego podra muy biẽ satisfazerse en secreto, auiendo las dichas condiciones. De todo lo dicho se responde facilmẽte a la razon de dudar de la duda principal, que no es hurto, auiendo las dichas condiciones, y haziendose conforme a lo dicho.

La septima difficultad es, en caso q̃ vno toma la cosa agena, viendolo el señor della, y no lo cõtradiziendo: si en el tal caso tendra razõ de hurto. La razon de dudar es, porque viendolo, y no lo contradiziendo, parece que consiente. Luego no sera hurto. Porque hurto es tomar lo ageno contra la voluntad del verdadero señor.

Digo lo primero, que si el tal no lo contradize por miedo, o verguẽça, o por otra causa semejante, sin duda ninguna el que lo toma peca pecado de hurto, y tiene obligacion de restituyr. Esto enseña Syluestro, y Nauarro, y comunmente los Doctores. La razon er, porque en el tal caso verdaderamente el señor no cõsiente de gana. Luego el que toma la cosa, haze injusticia tomãdola, y tiene obligacion de restituyrla.

Syl. Ve. furt. quest. 2. Nauarro in Man. c. 17. num. 4.

Digo lo segundo, que auiendo certidumbre moral que el señor no lo lleua mal, ni lo ha de lleuar mal, no es pecado de hurto, ni pecado ninguno tomar la tal cosa, ni ay obligacion de restituyrla. Manuel Rodriguez enseña que quando es cosa prouable, que el señor no lo ha de tomar mal, no es pecado tomarle tal cosa. Pero yo digo que quando es moralmente cierto, no basta prouabilidad. La razon es, porque quando es moralmente cierto no se toma lo ageno contra la voluntad del verdadero señor. Luego entonces no es hurto, ni ay obligaciõ de restituyr. Quando ay solamente prouabilidad que el señor lo tendra por bien, no parece que basta, porque puede acontecer, que en realidad de verdad sea contra la voluntad del verdadero señor. De esto infieren algunos Doctores que los muchos que estan en seruicio de la cozina, y como sugetos al cozinero, a los quales manda el cozinero algunas vezes lleuar fuera de casa algunas cosas secretamente, de las que tocan a la cozina, estos tales no le han de obedecer, y pecan si entiendẽ que el cozinero hurta aquellas cosas. Porque ellos concurren a el hurto, porque el tomar semejantes cosas en cantidad, es contra la voluntad del señor. De lo qual se ha de ver Nauarro. Y aunque es verdad, que el señor manda a los tales muchachos que obedezcan al cozinero, esto se entiende en las cosas licitas, y que no son contra su voluntad.

Manu. Rod. in Sũ. tom. 1 c. 146. conclus. 3.

Nauar. loco citato n. 19. & c. 24. numer. 31.

A la razon de dudar se responde, que aunque lo vea, y no lo contradiga, si lo dexa por miedo, o verguença, es hurto, y contra su gusto, y voluntad.

La octaua duda es, si los hijos que estan en poder de sus padres hurtan, tomando algo de la hazienda de sus padres. La razon de dudar es, porque parece que no es contra la voluntad de los padres que los hijos tomen algo siendo ellos los herederos de la tal hazienda. Luego esto no tiene razon de hurto.

Digo lo primero, que si los hijos toman de los padres algunas cosas de importancia, y que sean cosas notables, pecan mortalmente, y estan obligados a restituyrlo a ellos, o a sus herederos, de su peculio Castrense, o casi Castrense, si lo tiene, si no es que sus padres les perdonen la tal cantidad. Esto enseñan comunmente los Doctores. La razon es, porque esto lo toman contra la voluntad del verdadero señor, que es el padre. Luego es pecado mortal, y tienen obligacion de restituyr. Aduiertase, que el tal pecado mortal quiças no es hurto, formalmente hablando, sino pecado mas graue. Porque es pecado contra la virtud de piedad. De suerte, que la injusticia que se haze al padre en el tal caso, no es contra la virtud de justicia comutatiua formalmente hablando, sino contra la virtud de piedad, aunque es verdad que la encierra en si, como materialmente. De lo qual se ha de dezir mas a la larga abaxo tratando en particular de la virtud de piedad.

Digo lo segundo, que quando los tales hijos toman algunas cosas pequeñas, y de poca importancia, no pecan mortalmente. La razon es, por-

Digitized by Google

que la cantidad no es sufficiente materia para hazer pecado mortal. Aduiertase, que a mi parecer aun no es pecado venial, sino fuesse mucha la frequentacion. La razon es, porque en el tal caso no parece ser contra la voluntad de los padres q̃ los hijos tomen cosas semejantes, antes si no son muy duros, parece que deuen ser voluntarios, quanto a lo que toca a esto. Y siendo volũtarios en ninguna manera sera pecado. Toda via queda difficultad, si la frequentacion en tomar estas cosas pequeñas a los padres, vẽdra a hazer notable cantidad, y sera pecado mortal. Como deziamos, que los que toman cosas pocas, quando llegan a notable cantidad, pecan mortalmente por razon de ser graue la materia.

Digo lo tercero, que sin duda sera pecado mortal en los hijos quando llegare a notable cantidad. Pero pareceme, que en el hijo respecto del padre para ser notable cantidad la que se viene a juntar, ha de ser mayor, que en el que no es hijo. De suerte, que si en el que no es hijo, haze notable cantidad tres, o quatro reales, que en el que es hijo, no sera esta notable cantidad: sino que sera necessario, que la tal cantidad sea mayor. La razon es, porque como queda dicho el padre en razon de serlo, y querer mas al hijo, ha de ser voluntario, respecto de alguna cantidad: lo qual no acontece en los que no son padres. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La nona duda es. Si los hijos estando en poder de sus padres pueden tomar y retener los bienes aduenticios, sin licencia dellos. Bienes aduẽticios se llaman los que heredan a su madre, o deudos, o los alcãçan por su trabajo, y industria, exceptos los que les da el Rey en pago de sus seruicios: porque estos por lo menos son casi castrenses. La razon de dudar es, porque las tales bienes en realidad de verdad, son de los hijos, y los hijos son señores dellos. Luego licito le sera tomarlos, y retenellos.

A esta duda se responde, que no le es licito estando en poder de sus padres. Esto enseña Nauarro, y otros Doctores. La razon es, porque aquellos bienes son del padre, quanto al vso fructo. Luego el quitarselos, y tenerlos sin su licencia, es pecado mortal, y vna manera de hurto. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar: que aunque aquellos bienes, quanto a la propriedad sean de los hijos: pero quanto al vso fructo, son de los padres. Aduiertase con el mismo Nauarro, que si el que dio alguna cosa al hijo, puso condicion, que el padre no tuuiesse el vso fructo, en el tal caso tomando los el hijo, y reteniendolos, no pecaria, ni estaria obligado a restitucion: porque los tales bienes son suyos quanto a la propriedad, y quanto al vso fructo, de suerte que los padres no tienen derecho ninguno.

Nauarro in Man. c. 17. numer. 158. & 159.

De lo qual se infiere, que lo que los hijos ganan con su trabajo, y industria, estando fuera de casa de sus padres, estan obligados a restituyrlo a sus padres, sacando aquellos de que tiene necessidad para se tratar conforme a quien son. Porque todo esto esta subjecto a los padre, y a la dispensacion dellos. Por lo qual los hijos que van a las Indias, o a otras partes, donde ganan hazienda con su industria, y trabajo, no la pueden gastar, haziendo donaciones de excessiuos gastos, sin licencia de sus padres, por lo menos presumpta.

Toda via queda difficultad, de la hazienda que tomaron, y adquirieron illicitamente, si de esta tal hazienda tienẽtambien los padres el vso fructo, de suerte que el hijo que assi los adquirio, tenga obligacion de acudir con ellos a su padre, por tener el vso fructo dellos, mientras que los hijos no lo restituyẽ. En esta difficultad Gregorio Lopez enseña, que no. La razon es, porque los tales bienes en realidad de verdad no son de los hijos. Luego los padres no tienen el vso fructo. Nauarra enseña, q̃ en el tal caso tienẽ el vsofructo, por estar los tales bienes en la possession de los hijos. A esta duda mi parecer es, q̃ ambas sentẽcias son prouables: pero mas prouable me parece la de Gregorio Lopez con la razon hecha: y particularmente, que la possession que tiene el hijo, en el tal caso es injusta.

Greg. l. 4. ti. 17. par. 4. Nau. c. 4. de restit. n. 17. & 71.

La decima difficultad es, si los tales hijos hurtan tomando a sus padres de sus bienes profecticios. Son bienes profecticios los que el hijo adquiere de su padre. La razon de dudar es: porque el hijo tiene derecho a los tales bienes. Luego no sera hurto el tomarselos al padre.

A esta duda se responde, ser hurto a la manera arriba dicha. Esto enseña Syluestro en el lugar citado, y Nauarro, y otros Doctores. La razon es, porque el padre conforme a derecho tiene la propriedad, y el vso fructo de los tales bienes. Lo mismo se ha de dezir de los bienes adquiridos con los bienes del padre, y industria del hijo. Porque estos tales bienes son profecticios, como esta determinado en vna ley de la partida, y lo enseña Syluestro, y Nauarro en los lugares citados.

Nauarr. in Man. c. 17. num. 158.

leg. 6. ti. 17 par. 4.

La vndecima difficultad es, si aquel que da ocasion de hurtar peca pecado de hurto. La razon de dudar es, porque el tal no toma lo ageno contra la voluntad del verdadero señor. Luego no hurta. El exemplo es en aquel que pone alguna cosa en alguna parte, que parece estar mal guardada, para que otro se atreua a hurtar.

Digo lo primero, que el tal, si lo haze con animo iniquo, peca, y su pecado se reduze a hurto. En esto conuienen los Doctores. La razon es, porque es causa de escandalo a su hermano, y es como incitarle a hurtar.

Digo lo segundo, que alguna vez se puede hazer con buen animo, de suerte, que no sea pecado. El exemplo es en los muchachos mal inclinados

Digitized by Google

nados a hurtar, a los quales se les da alguna vez ocasion de hurtar, para que castigados, y cogidos en el hurto con la verguença se enmienden. Y esto no es ayudarlos a hurtar, sino permitir el hurto por mayor bien, como lo dize Cayetano, y Nauarro.

Cay. 2.2. q. 78. a. 4. Nauarro in Man. c. 14. num. 16.

A la razon de dudar se responde muy facilmente de lo que queda dicho.

La duodecima difficultad es, de los estudiantes de Salamanca, o de otras Vniuersidades, que lleuan las patentes a los nueuos que vienen a su compañia, si estos tales cometen hurto, y tienen obligacion de restituyr. Lo mismo es en otros casos semejantes, en los quales se suelen pedir patẽtes. La razõ de dudar es, porque los tales inuoluntariamente las dan, y conuencidos cõ el miedo. Luego hurto es. Porque se toma lo ageno contra la volutad del verdadero señor. Confirmase: porque en los estatutos de la Vniuersidad de Salamanca estan vedadas las tales patentes. Luego hurto es lleuarlas. En esta difficultad Cordoua, y Manuel Rodriguez tienẽ, que estos tales no pecan, ni hurtan, ni tienen obligacion de restituyr las tales patentes. La razon destos Doctores es, porque aunque los tales nueuos las dan por miedo, pero despues de dadas, parece que se huelgan de las auer dado, lleuando ellos con los otros las patẽtes de los q̃ despues dellos entraren. Y dizen, que el estatuto de la Vniuersidad lo declara la costumbre, la qual parece que declarado, que no obliga, sino que se entiende en el foro exterior, y quanto a la pena q̃ ha de poner el Iuez. Esta sentencia es prouable. Porque los hombres Doctos no han hecho mucho escrupulo en este punto.

Cord. de casi. q. 146. Ma. Rod. in sum. tom. 1. c. 146. concl. 9.

A esta difficultad mi parecer es, que si fuesse mucha la violencia, y el miedo que le ponen, y por esta razon diesse la patente, que seria muy escrupulosa cosa el lleuarsela, y que seria hurto y tendria obligacion de restituyr. La razon que me mueue es, porque los tales no tienen derecho para hazer aquella violencia, y ponerle aquel miedo, y en esto le hazen injusticia. Luego estan obligados a restituyr el daño que se sigue, y el gasto que haze. Porque por su culpa contra justicia se dio el tal daño. Pero si el miedo no fuesse grande, sino muy pequeño, de suerte que no fuesse de importancia, en el tal caso, si diesse la patẽte, no me parece que auria escrupulo de pecado mortal de hurto, ni obligacion de restituyr. Porq̃ en el tal caso no se le haze injusticia, ni violencia de importancia, que pueda causar efficazmẽte el dar la patente, por lo qual es visto darla voluntariamente. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Tercera conclusion. Nunca es licito tomar la cosa agena, sino es en extrema necessidad. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, y los que escriuen sobre el. Esta conclusion se entiende, quando se toma lo ageno contra la voluntad del verdadero señor. La razon es, porque el tomar lo ageno contra la voluntad del verdadero señor siempre es hurto: y por consiguiẽte no es licito. Pero en extrema necessidad no se toma lo ageno. Porq̃ en la tal necessidad todas las cosas son comunes. Por lo qual en el conclusiõ de proposito se dize, que el tomar lo que era ageno, es licito en extrema necessidad. Desta manera se ha de entẽder Manuel Rodriguez, quãdo dize el tomar lo ageno en extrema necessidad no es hurto. Extrema necessidad es, quando vno no tiene bienes con que sustentarse, y quãdo esta en peligro de la muerte, del qual no puede escapar, sino es tomãdo lo ageno. De lo qual se infiere, que aquel que echa su propria hazienda, y bienes en la mar, y juntamẽte lo que es ageno, y esto para escapar de la tormẽta, no peca, ni esta obligado a restituyr lo ageno, que echo en la mar. Porque todo ello era necessario para saluar la vida, y porque el tal estaua en extrema necessidad.

D. Tho. 2.2. q. 66. a. 7. Man. Rod in Sum. tom. 1. c. 46. conc. 1

La difficultad es, si es licito en la graue necessidad tomar lo ageno, de tal suerte, que no sea pecado mortal de hurto, tomar lo ageno en la graue necessidad. La razon de dudar es, porque en el tal caso el otro esta obligado de charidad a socorrerle en la tal necessidad, como lo diximos en la materia de lymosna. Luego tomãdoselo, es inuoluntario sin razon ninguna, y por consiguiẽte el tomarselo no tendra razon de hurto. Esta difficultad procede, respecto de aquel que tenia obligacion de darle lymosna en la tal necessidad. Porque que en el que no tenia obligaciõ de darle lymosna por no tener, no corre la difficultad: y es cierta cosa que seria hurto.

En esta difficultad algunos Doctores tienen, que es licito, y que no es hurto. Esto tiene la Suma Angelica, Nauarro, Syluestro, Nauarra, y Manuel Rodriguez.

Ang. V. furt. q. 36. & 37. Nauarro in Man. c. 17. nu. 4. Syl. Ver. fur. q. 15. Nau. li. 1. de resti. c. 1. n. 375. Cay. Vbi sup. Cou. in reg. peccatũ. p. 2. §. 1. n. 3.

A esta difficultad se responde, que no es licito, y que tomar lo ageno en el tal caso seria pecado mortal de hurto. Esto enseña Cayetano, y Couarruuias, y esta sentencia tiene Medina, y comunmẽte los Discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque este tal en el tal caso no tiene derecho de justicia, ni el otro esta obligado a darle cosa alguna, sino es de charidad. Luego tomando lo ageno se peca contra justicia. En lo qual ay gran differencia entre la extrema necessidad y graue necessidad. Porque en la extrema necessidad todas las cosas son comunes, y ansi el que la padece tiene algun derecho de justicia. Pero en la graue necessidad, que no es extrema, no tiene derecho de justicia. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, diziẽdo, que en el tal caso no tiene derecho de justicia, sino de charidad, y que aunque el otro esta obligado a darle lymosna, no es obligacion de justicia, sino de charidad por lo qual siempre queda lugar de hurto en el tal caso.

Digitized by Google

De lo qual se sigue, que mucho mejor tendria razon de hurto, el tomar lo ageno en las comunes, y ordinarias necessidades. Porque entonces tiene menos derecho el que las padece.

Quarta conclusion. Rapina es pecado distincto del hurto. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, y todos los que escriuen sobre el. La razon es, porque la rapina tiene particular razon de injusticia, la qual no se halla en el hurto. Luego es especial, y particular pecado muy distincto del hurto. Declaremos esto en particular, para que se descubra la malicia de la rapina. El pecado del hurto es tomar lo ageno contra la voluntad del verdadero señor; pero ocultamente, de suerte que no se haze agrauio, ni injuria a la persona cuya es la cosa. Pero la rapina es tomar lo ageno, viendolo el señor, y contra su voluntad, y con vna manera de violencia. De suerte, que esta manera de injusticia toca no solamente en la hazienda, como el hurto, sino tambien toca en la misma persona: porque se le haze agrauio tomando la tal cosa con aquella manera de violencia, y menosprecio de la persona. D.Tho. 2.2. q.66. ar.8.

De lo qual se sigue, que la rapina es pecado de otra especie, que no el hurto. Porque tiene distincta razon formal, y distincta razon de injusticia, y de agrauio.

Quinta conclusion. El pecado de la rapina es pecado mortal de su naturaleza. Esto enseñan todos los Doctores citados en el lugar citado. La razon es, porque es mas graue injusticia y agrauio, que la que se haze en el hurto, como queda determinado. Y es assi, que el hurto de su naturaleza es pecado mortal, como queda ya determinado. Luego tambien sera pecado mortal de su naturaleza la rapina.

La primera difficultad es: Si vno tomasse lo que es suyo proprio al que lo tiene, y el que lo toma lo toma con violencia, y contra orden del derecho, si el tal pecado tendria razon de rapina. El exemplo es, quando vno tiene hurtada vna cosa, y el dueño della se la toma por fuerça. La razon de dudar es, porque el tal no tiene derecho para tomar la tal cosa contra la voluntad del verdadero señor, y por fuerça pudiendo boluerla a su poder por el orden de la justicia. Luego el tal pecado es pecado de rapina.

A esta duda digo lo primero, que absolutamente hablando no es pecado de rapina. La razon es, porque el tal no tomo lo ageno contra la voluntad del verdadero señor, y con violencia. Porque la tal cosa no es agena, sino suya propria. Luego en el tal caso no peca absolutamente hablando, pecado de rapina.

Digo lo segundo, que en el tal caso se haze injusticia, la qual como se reduze al pecado de rapina, y tiene vna semejança del. La razon es, porque en el tal caso no tenia derecho ninguno para tomar la tal cosa con violencia. Luego hazele agrauio, y injuria, tomandoselo con violencia. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La segunda difficultad es, si sera hurto, o rapina sacar al hombre Christiano, que esta captiuo entre infieles, particularmente haziendolo con violencia. La razon de dudar es, porque no es licito tomar con violencia su hazienda propria, que le han hurtado, sino es quando actualmente hazen la violencia, y quando es defension de su propria hazienda, y en el tal caso no ay actual violencia, porque ella ya captiuo.

A esta duda se responde, no ser pecado, sino muy licito. En ello conuienen todos los Doctores. La razon es, porque el tal captiuo contra justicia y razon, siempre le estan haziendo violencia y guerra. Luego licito es, aun con violencia sacarle, y ayudalle a su libertad. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

En este lugar tratan los Doctores algunas cosas pertenecientes a las cosas halladas, para descubrir quando el tomarlas tiene razon de hurto, y quando no tiene razon de hurto. Para lo qual se ha de aduertir, que las cosas halladas son de tres maneras. Vnas, que nunca tuuieron señor, como las perlas preciosas, y otras cosas semejantes, que se hallan en la orilla de la mar. Las tales cosas nunca tuuieron verdadero señor. Otras cosas ay, que en realidad de verdad tuuieron verdadero señor, pero ya no consta del, ni puede constar, ni auer memoria. El exemplo es en los thesoros. Otras cosas ay, que es cosa verisimil, que agora tienen verdadero señor. De todas estas cosas se ha de dezir algo.

Sexta conclusion. Las cosas que no tuuieron verdadero señor, como son los del primer orden: estas tales son del que las halla, y adquiere derecho dellas, de suerte, que el tomarlas no es hurto ninguno. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas, particularmente Cayetano, Soto, y San Antonino, y es comun sentencia de los Iuristas. La razon es, porque las tales cosas son comunes, y no tienen verdadero señor, como lo suponemos. Luego son del primero que las coge. Esto se determina l. item lapilli. ff. de rerum diuisione, & §. item lapilli institutis eodem tit. La difficultad es, porque los Reyes Catholicos establecieron leyes, en las quales mandaron, que ninguno en el mar de las Indias Occidentales buscasse perlas, sino fuesse de tal condicion, y qualidad el que las busca. Y las leyes justas obligan en consciencia, y prohiben el passar el dominio. D.Tho. 2.2. q.66. ar.5. ad 2. Caiet. ibid. Sot. 5. de iust. q.3. art.3. ad 2. Anton. 2.p. tit.1.c.15. §.2.

A esta duda se responde lo primero, Que la conclusion se entiende estando en derecho natural, y en derecho positiuo comun. Lo segundo se entiende, y tiene verdad, quando el mar, o la orilla del mar, en la qual se hallan las perlas, o piedras preciosas es comun al que las halla, con los demas de la Prouincia, o Reyno. Porque de otra suerte los del tal Reyno, o Prouincia pueden

pro-

prohibir a los estraños, que no busquen las tales perlas, o piedras preciosas en el tal mar, o en su orilla. Y ansi pudieron los Indios prohibir a los Españoles, que no buscassen perlas, o piedras preciosas en su mar. Por consiguiente los Reyes Catholicos de España, como protectores de los tales Indios, pudierõ prohibir lo mismo. Lo tercero se puede dezir, que los Reyes Catholicos cõ las tales leyes tan solamente prohibieron la inquisicion solicita, y publica de las tales perlas, y piedras preciosas, y ni mas ni menos prohibierõ el cogerlas despues de la tal inuencion. Pero no prohibierõ el hallar las a caso, y como fortuytamente. Finalmente se puede bien dezir, que las tales leyes son penales, que no obligan en consciencia, hasta la condenacion del Iuez. Esto queda dicho del primer genero de cosas.

Quanto a la segunda manera de cosas se ha de aduertir, que ay dos maneras de thesoro. Vn thesoro ay, que impropriamente se llama thesoro. Y es vna manera de deposicion de dinero de la tierra, por causa de ganancia, o de honra, o de guardar el dinero. Como quando vno pone cantidad de dinero, o de oro, o de plata debaxo de la tierra por alguna destas causas, aunque tema, q̃ no ha de parecer mas el tal deposito. Otra manera de thesoro, que es propriamente thesoro ay, y no es otra cosa, sino vna antigua deposicion, o vn antiguo deposito de dinero, o de oro, o plata, que ya no tiene señor, ni ay memoria del. Estas diffiniciones se hallan en Derecho.

Septima conclusion. El que halla el thesoro, que impropriamente es thesoro, si le toma para si, comete hurto. De suerte, que no adquiere dominio del tal thesoro, y esta obligado a restituyrlo al dueño del thesoro. Prueuase lo primero de aquella ley, nunquam, citada, en la qual se determina expressamente ser hurto. Lo segundo se prueua: porq̃ el tal thesoro tiene proprio señor, como consta de lo dicho. Luego el que lo toma contra la volũtad del verdadero señor, comete hurto, y tiene obligaciõ a restituyr. De lo qual se infiere, que los Españoles, que en las Indias hallaron, y tomaron de los sepulchros de hombres grandes y nobles vasos de oro, y plata, o otras riquezas, no estã seguros en consciencia, sino estã obligados a restituyrlo, porq̃ fue hurto. Porque aquellas riquezas tenian verdadero señor.

Leg. nunquã, § thesaurus, ff. de adquiren. dom. l. vnic. C. de thesauris lib. 10. § thesauros instituta de rerum diuisione.

Octaua conclusion. De los thesoros, que propriamente lo son: los tales thesoros, estãdo en derecho natural, todos son de aquel que los halla. Esto enseñan comunmẽte los Discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmẽte Orellana. La razon es, porque el tal thesoro de su naturaleza es bien comun. Luego estãdo en derecho natural el primero que lo halla, y lo toma, es señor del thesoro. Esto enseñan comunmente todos los Theologos, y Iuristas.

Nona conclusion. Estando en Derecho comũ positiuo, y en el Derecho antiguo de España, el thesoro que halla por arte magica todo esta aplicado al fisco, o al Principe. Esta enseñan todos los Doctores citados, y muy particularmente Orellana. Prueuase del Derecho comun, y del Derecho de España antiguo, en el qual esta determinado esto. Aduiertase, q̃ estas leyes son penales, q̃ castigã el delicto. Por lo qual no obligã en consciencia antes de la condenacion.

Leg. vnic. C. de thesau. l. nemo. C. de maleficis, & l. reg. 44. tit. 28. p. 5.

Decima conclusion. Estãdo en estos mismos derechos, el thesoro que halla en su propria heredad, como en vn cãpo proprio, todo es del q̃ le halla. Pero el q̃ se halla en la heredad agena, si se halla poniendo cuydado, y haziendo diligencia, todo se aplica al señor de la heredad. Pero si se halla a caso, se diuide por partes iguales entre el que le hallo, y el señor de la heredad. Esto enseñã los mismos Doctores, particularmente Orella. Prueuase de las leyes citadas, en las quales se determina esto. Aduiertase, q̃ algunos Doctores tienen q̃ estas leyes, quanto a aquello q̃ dizen, q̃ la mitad se aplique al señor de la heredad, no obligan en consciencia, antes de la sentẽcia del Iuez. La razon es, porq̃ se fundã en esta falsa presumpciõ, q̃ es, que el que hallo el thesoro en la heredad, o campo ageno, trataua de hurtar. Por lo qual cessando la presumpcion del derecho, el q̃ hallo el thesoro, se puede quedar con todo el. Pero esta sentencia no la tengo por verdadera. Porq̃ el fin destas leyes no es castigar la culpa del que hallo el thesoro, sino componer los Ciudadanos, y al que hallo el thesoro, y al señor de la heredad. Porq̃ podia auer discordia entre los tales, si cada vno dellos se quisiesse quedar con todo el thesoro. Por lo qual no siendo ley penal obliga en el foro de la consciencia antes de la cõdenacion del Iuez. Aduiertase, que estas leyes quanto a otra parte, en la qual priuã del thesoro al que haze diligẽcia, para hallarla en la heredad agena, es bien aparente, que no obligan en consciencia, antes de la sentẽcia del Iuez, y el q̃ le hallo desta manera se puede quedar con la mitad del thesoro, hasta que le condenen.

Vndecima conclusion. Estando en los mismos derechos el que halla el thesoro en la heredad, o en el campo, o casas, que compro, no tiene obligacion de dar alguna parte del thesoro al que vendio el campo, o heredad, o casas. Y esto tiene verdad, aunque el comprador supiesse que estaua alli thesoro, y lo cõprasse por esta razõ. Esto enseñan todos los Doctores citados. Ha se de suponer por agora, que es licito comprar vn campo, en el qual se sabe, que ay vn thesoro, sin hazer mencion del tal thesoro, como lo dize el Maestro Soto, y se tratara abaxo. Esto sopuesto se prueua lo primero: porque Christo nuestro Señor parece, que aprueua esta compra para hazerse señor del thesoro. Y esta sentencia tiene Sancto Thomas en el lugar citado en solucion del segundo argumento: y los Iuristas lo aprueuan. Lo segundo se prueua: porque este hallo

Sot. lib. 6. de iust. q. 3. arti. 2. Matth. 13. l. item Labeo. §. ff. de rei vindicat.

llo el thesoro en su proprio campo, y en su propria heredad. Porque la compro, y tiene dominio della. Luego suyo es todo el thesoro. Verdad es, que el Maestro Soto tiene lo contrario desta conclusion, y no es muy improuable. La razõ es, porque el que halla el thesoro en el cãpo ageno, esta obligado a diuidir el thesoro con el dueño del campo. Luego en el caso de nuestra conclusiõ ay obligaciõ de manifestar el thesoro, y de otra suerte nõ sera valida la cõpra. Confirmase: porque el dueño del campo, en el qual estaua el thesoro, no vendio el thesoro, y por consiguiente el comprador no le compro. Luego no puede retener mas el thesoro, que antes de la compra se auia de diuidir. Luego lo mismo sera despues della.

A esta razon de Soto, estando en nuestra sentencia, se ha de responder, que este tal no possee el thesoro por titulo de compra, sino por razon de auerle hallado en su proprio campo, y el campo tiene por titulo de compra y venta. De lo qual se ha de ver Syluestro, y la Rosa aurea.

Syl. V. inuentum § 8. cũ sequentibus. Rosa aurea 1. de q. super. tenetis ... sa sen q. 33

Duodecima conclusiõ. Ley justa puede auer, que aplique al Principe los thesoros que hallan otros, aunque los hallen en sus proprios cãpos, y tierras. Esta conclusion es contra Syluestro, que enseña en el lugar citado, que la tal ley seria violenta, y contra derecho natural y ciuil, y lo mismo tiene Soto. Antes este Author enseña, q̃ no puede el Principe pedir alguna parte del thesoro, como es la quarta, o quinta parte de aquel que le hallo. Pero nuestra conclusion la tienen muchos Discipulos de Sancto Thomas, y muy particularmẽte Orellaña. Prueuase lo primero: porq̃ en España ay ley que el thesoro que halla qualquiera, se aplica al Rey, dando la quarta, o quinta parte al que le hallo. Y no es cosa aparente, q̃ si esto fuera cõtra ley natural, y contra derecho ciuil, se huuiera hecho ley en España. Luego licito es. Algunos enseñan, q̃ esta ley se ha de entẽder de solos los thesoros q̃ se hallã en lugares publicos, y no es muy mala inteligencia, aunque otros dizen lo cõtrario. Pero casi en todo el mũdo esta introduzido, que los thesoros dõde quiera q̃ se hallan, se apliquẽ al Rey. Y q̃ aya este vso lo dize Paludano, y S. Antonino, y no lo repruean. Lo segundo se prueua: porque las cosas comunes se han de aplicar por authoridad propria del Reyno, o de la Prouincia. Luego los thesoros q̃ son cosas comunes, se hã de aplicar por authoridad del Rey, y lo puede aplicar a quien el quisiere, y assi mismo por las necessidades de la Republica. Los argumentos que hazen Syluestro, y Soto son faciles de soltar.

Sot. lib. 5. de i. & i. q. 3. ar. 3 ad 2.

l. Regia Hispanẽsi 7. tit. 12. lib. 6. de la recopilaciõ de las leyes Reales.

Palud. in 4. d. 15 q. 3. ar. 2. ... S. Anto. 2. p. tit. 3. c. 15. ...

Tercia decima conclusion. Los minerales, estando en derecho natural son del señor del lugar en el qual estan los tales minerales. Y estãdo en derecho comũ politiuo se ha de dezir dellos lo que deziamos de los thesoros, y se hã de guardar las leyes particulares de cada Reyno. Esto enseñan comunmẽte los Discipulos de Sancto Thomas, particularmente Orellana. Esta conclusion se prueua de las passadas. Solamente se ha de explicar, que determinan acerca desto las leyes de España. Conforme a las leyes de España, los reditos de los metales pertenecẽ al Rey. En otra ley se dize, q̃ los minerales son del Rey, y q̃ no es licito sin licencia, o priuilegio del Rey, cauar para hallar los thesoros, y tomarlos para si. En otra parte se concede licẽcia a qualquiera de buscar, y cauar, y tomar el oro, y la plata viua, y las piedras preciosas en los cãpos proprios, o agenos, con condicion, que se haga sin detrimento del proprio señor, y con su beneplacito: y si hallare estas cosas puede retener la tercera parte, auiendo sacado los gastos, y las otras dos las ha de dar al Rey. Esto es lo que determinan las leyes de España. Pero el dia de oy se vee claramẽte, que el Rey se aplica a si estos minerales, y concede alguna parte a aquel que los halla. De lo qual puede auer alguna razon, o razones. La primera es: porque estos minerales son como fructos de la tierra, los quales lleua para defension, y abundãcia de la tierra. Y ansi el Rey, que ha de procurar la abundancia, y perfection de la tierra, se puede quedar con los tales minerales. La segunda razõ es, porque estos reditos son abundãtissimos, y ansi parece, que tan solamente son conuenientes para la persona Real, y para su potencia.

l. 9. tit. 12. l. 1. tit. 13. lib. 6. ... ...

La duda es, de la tercera manera de cosas, que es muy aparente, que tienen agora verdadero señor, al tiempo que se hallã. Estos tales bienes se llaman mostrẽcos. En esta difficultad, certissima cosa es, que el que los halla tiene obligaciõ a hazer sufficiente diligencia, para buscar el verdadero señor, y pareciendo darle los tales bienes. Toda la difficultad es, si despues de auer hecho sufficiente diligencia, no parece el señor, si sera licito al que los hallo quedarse cõ los tales bienes.

En esta difficultad la comun sentencia de los Theologos, y Iuristas es, q̃ los tales bienes se hã de conuertir en obras pias. Ser comun sentencia affirma Syluestro. La razõ desta sentẽcia es, por q̃, como se dize en Derecho, si hallaste alguna cosa, y no la boluiste a su dueño, es hurtarla. Luego la tal cosa se ha de boluer, o darse a los pobres, o cõuertirla en otras obras semejãtes. Cõfirmase: porq̃ las cosas, que se hurtarõ, sino parece el verdadero señor se han de dar a los pobres. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Confirmase lo segundo: porque estas cosas se han de gastar cõforme a la volũtad por lo menos interpretatiua del verdadero señor. Y la voluntad interpretatiua del verdadero señor es, que se apliquen a los pobres, o se conuiertan en obras pias. Luego assi se ha de hazer. El Padre Maestro Soto, y otros, que le siguen, no se atreuen affirmar, que el hombre rico este obligado por fuerça de precepto a dar estos bienes a los pobres.

Syl. V. inuentum. c. si quid inuenisti. 14. q. 5.

Sot. lib. 5. de iust. q. ... art. 3. ...

Digo lo primero, que estãdo en el derecho

natu-

natural, o en el derecho comun positiuo, ninguno esta obligado a aplicar las cosas halladas a los pobres, o a la Republica, sino que se puede quedar con ello. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas, particularmẽte Orellana. La razon es, porque no ay alguna razon, ni texto, que conuença lo contrario. Confirmase, porque las cosas q̃ no tienẽ dueño, estãdo en derecho natural, son de aquel que primero las ocupa. Y es assi, que auiendo hecho sufficiente dilengencia, y no pareciendo el dueño, las tales cosas son como cosas comunes, y como el thesoro que se halla: luego son del que primero las coge, estando en derecho natural, y en derecho positiuo comun.

Digo lo segundo, que en este punto se han de guardar las leyes sanctas, y justas, y particulares de qualquier prouincia, que determina algo destos bienes, y cosas halladas. Esto enseñan los mismos Doctores, y la razon es clarissima.

Aduiertase, que dixe, que se han de guardar las leyes justas, y sanctas: porque en algunas prouincias ay algunas leyes injustas, que no se han de guardar. El exemplo es en los Franceses, que tienen ley, que los bienes de los que padecẽ naufragio, se han de aplicar a los señores, en cuya jurisdiction llegan aquellos bienes. Esta ley es iniqua, y no se deue guardar, como lo dize Cayetano. Acerca desto ay dos leyes en España, que dizen, y mandan, que estas cosas que se hallan, se dẽ al Iuez, el qual despues de auerlas publicado, por perdidas, en los dias de mercado, sino parece el verdadero señor las, entregue a aquel, al qual por priuilegio del Principe conuienẽ estos bienes. Estas leyes, no son injustas: y ansi puede disponer de aquellos bienes cõforme a estas leyes, si las tales leyes estan en vso, y confirmadas por el vso. Aduiertase, que si el q̃ hallo estas cosas, las tiene, o aquel a quien conuienẽ por priuilegio, despues de hecha la publicacion, si parece el verdadero señor aũ despues del tiempo determinado por ley, a el se le han de boluer las cosas halladas. Porque de otra suerte las tales leyes serian sospechosas de su justicia. Verdad es, que otros enseñan prouablemente, que despues que passo el tiempo determinado por la ley, no ay obligacion en consciencia de boluerlas al verdadero señor. A la razon de la contraria sentencia con sus confirmaciones facilmente se responde de todo lo dicho.

lib. 4. fori Reg. tit. 13. l. 2. li. 6. ordina. Rega. tit. 12. leg. 1.

Quarta decima conclusion. En el hurto se puede hallar verdadera razon de sacrilegio. De suerte, que el tal hurto sea verdadero sacrilegio. Esto enseñan comunmẽte todos los Doctores, particularmẽte Discipulos de S. Thomas, y Fray Manuel Rodriguez, y Nauarro. La razõ es, porque el hurto puede ser de cosa sagrada, o q̃ cause irreuerencia en la cosa sagrada. Luego el hurto puede ser sacrilegio, y tener verdadera razon de sacrilegio. Es necessario declarar mas en particular, quando el hurto tiene razõ de sacrilegio. Ante todas cosas, el hurtar es sacrilegio, quãdo se hurtan las cosas sagradas, ora se hurten del lugar sagrado, ora de lugar que no sea sagrado. El exemplo es, quando vno hurta cosas consagradas, y dedicadas para el culto diuino, como son los calices, y otras cosas semejãtes. De lo qual se ha de ver Sancto Thomas, y Cayetano. De todo esto se ha de tratar muy en particular abaxo tratando del sacrilegio. Puedese ver algo desto en la primera parte de la Suma. Todo lo demas se ha de tratar en el lugar citado.

Man. Rod. in Sum. to. 1. ca. 148. Nauarro. in ch an. c. 17. nu. 65.

D. Tho. 1. 2. q. 99. art. 3. Cayet. to. 1. opusculorũ, opusc. 31. responsione. 1. & duo. 2.

Cap. XXII. De la injusticia del Iuez.

DESTO disputa Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, y los que escriuen sobre el particularmente Medina, Orellana, Bañez, Aragon, y Soto, y todos los Sumistas.

D. Tho. 2. 2. q. 67. Sot. li. 5. de iust. q. 4. Sumista, V. index.

PRIMERA conclusion. Pecado grauissimo es que el Iuez sentencie al que no es su subdito. Esto enseña Sancto Thomas, y todos los Doctores citados en el articulo primero de la question citada. La razõ es, porque sino es su subdito, no tiene jurisdictiõ ni poder sobre el: y por cõsiguiente, la sentencia es iniqua. Aduiertase, q̃ en el Iuez es necessario jurisdictiõ, y authoridad, y el que no la tiene haze grandissima injusticia al que sentẽcia, y es juyzio vsurpado, como lo enseña expressamente Sancto Thomas, y por consiguiẽte es injusto. De suerte, que ansi como la ley, aunque sea sancta, y justa no tiene fuerça ninguna, sino la pone el que tiene jurisdiction, y poder, ansi tambien la sentencia, aunque sea sancta y justa, sino la pronuncia el que tiene legitimo poder, no vale nada y es injusta, como se determina en Derecho. Aduiertase, que se sacan dos casos: El primero es, quando el que no puede ser Iuez, le instituyen con publica authoridad, y es tolerado. Porque el defecto, y vicio es oculto; como se dize en Derecho, de los sieruos, y esclauos. El segundo caso es, quando vn Tyranno tiene por fuerça vna Republica, la qual no se puede librar de la tyrannia, y por cõsiguiente consiente en el gouernarse por las leyes del tal: porque tenia por peor viuir sin leyes, que el gouernarse por las tales.

D. Tho. 2. 2. q. 60. ar. 6.

3. q. 8. c. aca cusatores

c. infamis per sona. 30. q. 2.

La primera difficultad es, de los Iuezes arbitros, si tienen authoridad, y poder para que sus sentencias, obliguẽ en el foro de la consciencia. La razon de dudar es, porque los tales, contra quien dan sentencia, en realidad de verdad, no son sus subditos, como es cosa notoria. Luego la sentencia que pronuncian no obliga en consciencia, y es injusta: porque se da contra aquellos, que no son sus subditos.

A esta duda se responde, que los Iuezes arbitros tienen authoridad de dar sentencia, que obligue en consciencia. En esto conuienen todos

Digitized by Google

dos los Doctores. La razon es,porques tienen authoridad de las mismas partes. Y lo principal porque las leyes ciuiles,y Canonicas admiten semejantes Iuezes arbitros, como consta de todo el titulo de arbitris. Aduiertase, q̃ para que no aya confusion en la Republica,no pueden los tales Iuezes exercitar acto de jurisdiction. Por lo qual en causas criminales tan solamente pueden determinar, y constituyr lo que ha de hazer la vna parte,para que la otra desista de la querella. Y por razon desta conuencion puede determinar,que la vna parte salga desterrada,no por manera de pena,sino por manera de ausencia necessaria para euitar las ocasiones.Pero todo esto no quita,que el Iuez ordinario pueda proceder a castigar el delinquente.

A la razon de dudar se responde de lo dicho. En el tal caso los Iuezes arbitros tienen jurisdiction sobre los tales, y ansi su sentencia obliga en el foro de la consciencia.

La segunda difficulcad es, de los que sacan los delinquentes de las Iglesias contra el priuilegio de la inmunidad de la Iglesia, si estos tales sentenciando los tales delinquentes,pecan contra justicia, y estan obligados a restituyr los daños. La razon de dudar es, porque los tales en realidad de verdad son subditos, y el Iuez tiene jurisdiction en ellos,porque ansi lo suponemos. Luego la sentencia que pronuncia el Iuez contra ellos,es valida y no es injusta.Esto se confirma, porque el priuilegio principalmente se da en fauor de las Iglesias, antes tan solamente se concede en fauor de las Iglesias.Luego tan solamente se haze injuria a la Iglesia,y no a los delinquentes que sacan de la Iglesia.

A esta difficultad digo lo primero, que sin duda ninguna los Iuezes que sacā los tales reos, y delinquentes de la Iglesia contra priuilegio,y en el caso que vale el priuilegio, pecan mortalmente pecado de sacrilegio. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es,porque el tal Iuez haze injuria grande a la casa sagrada,que es la Iglesia,no le guardando su priuilegio,y inmunidad. Luego es pecado de sacrilegio.

Digo lo segundo, que los tales pecan pecado de injusticia contra los delinquentes, y la sentencia es iniqua, y tienen los Iuezes obligacion de restituyr todos los daños que se le siguieron a los delinquentes. Esto enseñan comunmente todos los Discipulos de Sancto Thomas,en el lugar citado, y muy particularmente Medina, y Orellana,y Fray Luys Lopez. Prueuase:porq̃ el tal juyzio es vsurpado,y sin jurisdicion,y authoridad: porque en el tal caso el Iuez superior le quito la authoridad,respecto del tal hōbre. Luego sentenciandole le haze injusticia,y tiene obligacion de restituyr todos los daños,no solamente que se siguen a la Iglesia, sino tambien al que saco de la Iglesia. Lo segundo: porque el que se acogio a la Iglesia, goza del priuilegio de la Iglesia,y tiene derecho de defenderse a si y a todas sus cosas. Luego injusticia le hazen sacando lo de la Iglesia,y sentenciandole. Y esto esta determinado en Derecho.

Med. in Sū. fo. 16. p. 2. Fray Luys in instruct. conscientia p. 1. c. 33. vol. 16.

17. q. 4. § quis 4.

De la resolucion desta difficultad se sigue, que el delinquente que sacaron de la Iglesia contra el priuilegio,no tiene obligacion de responder la verdad al Iuez que le pregunta, aunque alias le preguntara juridicamente,sino le huuieran sacado de la Iglesia,le preguntaua muy bien el Iuez. La razō es,porque el tal en realidad de verdad, en el tal caso, no es verdadero subdito deste Iuez,ni le pregunta juridicamente. Luego no tiene obligacion de responder al tal Iuez, ni tiene obligacion de dezir la verdad.

A la razon de dudar se responde, que aunque absolutamente el tal delinquente sea su subdito: pero supuesto, que le sacaron de la Iglesia contra priuilegio, en realidad de verdad no es su subdito.

A la confirmacion se responde, que aunque es verdad,que el priuilegio fue concedido en fauor de la Iglesia:pero supuesto el priuilegio tā bien se les haze injuria a los mismos que sacan de la Iglesia contra el priuilegio. Tambien se puede dezir, que el priuilegio tambien se concedio a los mismos delinquentes.

La tercera difficultad es. Si es lo mismo de los delinquentes que se acogen al Sacramento, quando lo lleuan por las calles a los enfermos, o en procession.

En esta difficultad Couarruuias tiene, que no. De suerte,que dize, que estos tales no gozan de la inmunidad de la Iglesia,y que los pueden sacar de alli el Iuez, y senciarlos sin hazerles agrauio ninguno. La razon es,porque aquel no es lugar sagrado.

Cou. li. 2. Var. c. 20. n. 5.

A esta difficultad se responde,que lo contrario parece verdadero. Esto tiene Diego Perez y cita Archidiacono, y a Remigio, y esto mismo tiene Nauarro. La razon es,porque la Iglesia tiene este priuilegio,por razon del Sanctissimo Sacramento,que esta en la Iglesia. Luego lo mismo sera en el caso que vamos platicando:por que los delinquentes se acogen al Sanctissimo Sacramento.

Di. Pe. li. 1. tit. 1. lib. 1. Nauarr. in Man. c. 25. nu. 8.

A la razon de la contrario sentēcia se responde facilmente, que aunque no es lugar sagrado, pero equiuale a lugar sagrado, por la presencia del cuerpo de Christo nuestro Señor.

La quarta duda es. Si el ladron,que solamente cometio vn hurto, goza de la inmunidad de la Iglesia, de suerte que no pueda el Iuez sacarle della,ni sentenciarle.

Digo lo primero, que estando en derecho, este tal goza de la inmunidad de la Iglesia,y le haria el Iuez grauissima injusticia, sacandole de ella. Esto enseñan comunmente los Doctores. La razon es,porque el Derecho expressamente lo determina ansi.

Digo

Digitized by Google

Digo lo segundo, que si huuiesse costumbre en contrario legitimamente prescripta, no gozaria de la inmunidad de la Iglesia. Y parece que ay la tal costumbre. Esto enseñan algunos Doctores. La razon es, porque la tal costumbre tiene fuerça de ley.

Digo lo tercero, que el ladron famoso, que es aquel que cometio dos, o tres hurtos, salteando caminos, o andando de noche robando, o quemando miesses, o haziendo otras violencias, ni por costumbre, ni por derecho goza de la inmunidad de la Iglesia. De suerte, que el tal le pueden sacar de la Iglesia, y condenarle.

La quarta difficultad es. Si todos los Christianos gozan de la inmunidad de la Iglesia, de suerte, que los Iuezes no los puedan sacar della, ni condenarlos. La razon de dudar se toma de los descomulgados, y otros semejantes. Porque los tales, parece que estan fuera de la Iglesia. Luego no deuen gozar de la inmunidad della.

Digo lo primero, que no goza de la tal inmunidad el infiel. Esto enseñan comunmente los Doctores, particularmente Nauarro, y Manuel Rodriguez. La razon es, porque el infiel esta totalmente fuera de la Iglesia, y no cree en la santidad della. Luego conuenientissima cosa es que no le valga la inmunidad de la Iglesia. De suerte, que al tal delinquente le pueden sacar de la Iglesia, y sentenciarle.

Nauarr. in Sum. c. 25. num. 16. Man. Rod. 1. tom. sum. c. 154. concl. 5.

Digo lo segundo, que el blasfemo no goza de la inmunidad de la Iglesia, particularmente si es blasfemo herege. Esto enseña Manuel Rodriguez de todos los blasfemos, y Nauar. lo limita a los blasfemos hereges. La razon es, porq̃ estos tales no guardan el deuido respecto a las cosas sagradas de la Iglesia, y a Dios, y a los sanctos. Luego conueniente cosa es, que estos tales no gozẽ de la inmunidad de la Iglesia, particularmente tiene esto verdad en los blasfemos hereges.

Digo lo tercero. Todos los Christianos gozan de la inmunidad de la Iglesia. Esto tiene verdad, aunque esten descomulgados, y entredichos. Esto enseña Couarruuias, y Manuel Rodriguez en el lugar citado. La razon es, porque los tales Christianos, aunque descomulgados, y entredichos pertenecen a la Iglesia y la respectan. Luego conueniente cosa es, que gozen del tal priuilegio.

Couarr. lib. 2. var. cap. 20. num. 11.

De lo qual se sigue, que tambien goza de la tal inmunidad el preso, que huye de la carcel, aunque aya hecho juramento al carcelero, de no salir della. Porque el tal juramento, no quita el priuilegio de la Iglesia.

Siguese lo segundo, que goza tambien de la inmunidad de la Iglesia, aquel que lleuandole preso a ahorcar, y passandole la justicia por junto a vn lugar sagrado, huye de la justicia, y se acoge a el. Y de la misma inmunidad goza el que notoriamente hirio algun Clerigo, saluo si le hirio en lugar sagrado.

Aduiertase, que Gregorio XIIII. en vn motu proprio que dio el año de 1591 que comiença, *Cum alias nonnulli praedecessores nostri*, ordena, que ningun Iuez seglar saque al delinquente seglar de la Iglesia, sino es con expressa licencia del Obispo, o de su Vicario. Y si sacaren algunos de las dichas Iglesias, o lugares sagrados, o Monasterios, se pongan en las carceles del Iuez Ecclesiastico, con prisiones, y guardas sufficientes, puestas por el Iuez seglar, y q̃ no los puedan sacar de alli, y ser entregados a la justicia seglar, sino es conociendo el Obispo, o su Vicario de la causa, y juzgando no les valer la Iglesia. Y castiga su Sanctidad los que no guardan esto con las penas, que los sacros Canones ordenan contra ellos. Todo esto ordeno su Sanctidad, para que se guardasse cõ rigor la inmunidad de la Iglesia.

A la razon de dudar se responde facilmente, de todo lo dicho.

La quinta difficultad es, del Iuez que promete al reo, que no le castigara, y le constriñe a salir se del lugar sagrado, y le lleua consigo, si este tal Iuez tiene obligacion de cumplir la palabra no le condenando. La razon de dudar es, porque le hizo la tal promessa, y mediante ella le saco de la Iglesia. Luego tiene obligacion de cumplirle la palabra dada.

Digo lo primero, que si podia conforme a derecho sacar el delinquente del dicho lugar, no esta obligado a cumplirle la palabra. Esto enseña Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion nona, y cita a Fortunio Garcia, y dize ser comun sentencia. La razon es, porque aunque es verdad, que vso de aquella maña, para sacarle de la Iglesia, pero tenia derecho para sacarle. Luego no esta obligado a no le castigar, y castigandole no le haze injusticia alguna, antes tiene obligacion por razon del officio a castigarle, si es necessario para el bien comun de la Republica.

For. Garc. l. conuentionũ col. 4. ff. de pactis.

Digo lo segundo, que si cõforme a derecho, no le podia sacar de la Iglesia, el Iuez con engaño y fraude, o con violencia le saco della, tiene obligaciõ a no le castigar, sino boluerse a la Iglesia. La razõ es clara, porque el tal le hizo injusticia, y muy graue, sacandole de la Iglesia cõ aquel modo. Luego tiene obligacion de resarcir aquella injusticia que hizo, y boluerlo a la Iglesia. Toda via queda difficultad, quando el Iuez saca al delinquente de la Iglesia, prometiendole que la boluera a ella, si esta obligado a boluerle a ella. Esta duda procede, quando el delinquente sabe, que el Iuez peca prometiendoselo, por el daño que se haze a la Republica.

En esta difficultad, este Doctor citado tiene que esta obligado a boluerle a la Iglesia. Pero Couarruuias duda desto, y dize, que esto tiene verdad, en caso que segun derecho no le puede sacar de la Iglesia, pero que no tiene verdad, quãdo cõforme a derecho le puede sacar de la Iglesia.

Cou. li. 2. var. c. 20. in fine.

ſu. Eſta ſentencia me parece verdadera, y muy conforme a razon.

Otras muchas coſas ſe pudieran tratar en eſte lugar, tocantes a la immunidad de la Igleſia, pero no es eſte ſu proprio lugar. Tratarſe han a ſu tiẽpo. En eſte lugar tan ſolamente ſe ha de ſaber, que el Iuez que condena, y ſentencia aquellos que gozan de la immunidad de la Igleſia, les haze grauiſsima injuſticia, y tiene obligacion de reſtituyrles todos los daños que ſe le ſiguen: porque los tales no ſon ſus ſubditos.

Segunda concluſion. Ningun Iuez ſeglar puede juzgar y ſentenciar a Clerigo en los caſos prohibidos por el Derecho: y ſi lo haze peca mortalmente contra juſticia, y eſta obligado a reſtituyr todos los daños, que de la tal ſentencia ſe ſiguieron. Eſto enſeñan todos los Thomiſtas, y todos los Doctores ya citados. La razon es, porque los Clerigos en los tales caſos, no ſon ſubditos del Iuez ſeglar. Luego la tal ſentencia es injuſta, y ſin deuido poder, y juriſdicion. De lo que toca a la immunidad de los Eccleſiaſticos, y porque derecho eſtan exemptos de la poteſtad ciuil, y de los Iuezes ſeglares, ſe ha de dezir abaxo en ſu proprio lugar.

Tercera concluſion. Licito es, que el Iuez de ſentẽcia contra la verdad; que ciertamente ſabe conſtandole legitimamente, y juridicamente lo contrario. El exẽplo es, en caſo que el Iuez ſabe ciertamẽte, como perſona particular, que Pedro no fue homicida; con todo eſſo juridicamente en el foro exterior le prueuã ſer homicida. En el tal caſo el Iuez le puede condenar como a homicida, contra la verdad, que ſabe ciertamente. Y en eſte caſo no comete pecado ninguno. Eſta cõcluſion es contra Scoto, y contra otros q̃ tienen lo contrario. Pero nueſtra ſentẽcia tiene expreſſamente Sancto Thomas, y todos ſus Diſcipulos, y comunmente los Doctores. Prueuaſe lo primero: porque el Iuez ha de juzgar ſegun lo alegado, y prouado. Luego licito es, juzgar ſegun lo alegado, y prouado cõtra la verdad, que el ſabe, como perſona particular. Lo ſegundo ſe prueua: porque el Iuez es perſona publica, y juzga cõ publica authoridad. Luego neceſſaria coſa es, que ſentencie, cõforme a la ſciẽcia publica. Eſta ſentẽcia tiene Syluestro, y cita a Alexãdro de Ales, y a Ricardo, y a Paludc. Y eſta miſma ſentencia tienen comunmente los Doctores. Aduiertaſe, que el Iuez en el tal caſo ha de hazer todas ſus diligencias en quãto fuere poſsible guardãdo ſu officio, para librar el innocente, pero no eſta obligado a renunciar el officio, ni puede dexar de condenar al tal, como a delinquente, ſi en realidad de verdad ſe lo prueuan, no teniendo otro remedio.

Scoto.

D. Tho. 2.2. q.67.a.2.

Syl. Ver. Iudex. 2. § 5.

Quarta concluſion. El Iuez no puede condenar perſona alguna, ſin que aya acuſador. Eſto enſeñan Sancto Thomas, y todos ſus Diſcipulos en el articulo tercio. La razon es, porque el Iuez es perſona publica, y ha de poner medio entre las partes. Luego ſino ay acuſador, no puede el Iuez condenar a nadie.

La primera difficultad es, ſi en las coſas ciuiles es neceſſario, que aya acuſador, para que el Iuez pueda proceder a condenar alguna perſona.

A eſta duda ſe reſponde, que en las coſas ciuiles, y en lo que toca a la hazienda, propriamẽte no ay acuſador, ſino actor que pide. Y es coſa cierta, que el Iuez no puede proceder a ſentẽciar en las coſas ciuiles, ſin el tal actor, el qual pide juſticia. De ſuerte, que biẽ anſi como en las coſas criminales no es licito, q̃ el Iuez proceda a pronunciar ſentẽcia, ſin acuſador: anſi tambien en las coſas ciuiles, no es licito, que el Iuez proceda a pronunciar ſentencia ſin author, y ſin parte. Eſto cõſta del Derecho. De ſuerte, que eſto es de derecho poſitiuo, pero muy cõforme a derecho natural. Porq̃ ſi el Iuez tuuieſſe officio de acuſador, y de actor, a el miſmo le perteneceria induzir los teſtigos, los quales examinaria como el quiſieſſe. De ſuerte, que el Iuez ha de ſer como medianero entre las partes, como lo dize Ariſtot. Aduiertaſe, q̃ los padres de familias para caſtigar no tienen neceſsidad de acuſador. Porque los tales hã de caſtigar como padres. Los Prelados de las Religiones en los pecados ligeros que caſtigan como padres, tampoco tienen neceſsidad de acuſador. Y fuera de las Religiones los pecados ligeros ſe hã de juzgar, y ſentẽciar ſin tãto ruydo, y ſin proceder tan juridicamẽte, como ſe determina en el Derecho. Pero en las coſas criminales, q̃ no ſe pueden caſtigar ſin infamia del delinquente, y ſin proceder a carcel, neceſſario es que aya acuſacion, aunque ſea en las Religiones.

c.1. de ord. cognit. & l. [illegible] ff. de ed. [illegible] & l. [illegible] ff. de [illegible]

Eth. [illegible]

l. leuia. ff. de accuſatio.

La ſegunda difficultad es. Quando el Iuez cõ legitimos teſtigos vee delãte de ſi, que ſe comete vn delicto, como ſi vieſſe matar a vn hombre: en el tal caſo es la duda, ſi podra proceder á caſtigar al tal delicto, ſin que aya acuſador.

A eſta duda ſe reſponde, que en el tal caſo la euidencia que ſe cometio el tal delicto, ſuple las vices del acuſador. Lo miſmo es, quãdo ay infamia publica, o clamoroſa inſinuacion. En el tal caſo puede muy bien inquirir el Iuez, ſin acuſador. Lo miſmo es, quando ay rebelion contra la Igleſia. Lo qual dize Chriſto por San Matheo, quando dize, que ſi no obedeciere a la Igleſia, le tengan por deſcomulgado. Finalmente lo miſmo es, quãdo ay denunciacion juridica, que pretende caſtigo, como ſuele acõtecer en la Inquiſicion. La tal denunciacion ſuple las vezes de acuſacion. Y ay gran differencia entre el acuſador, y denũciador, que el acuſador eſta obligado a prouar, pero no el denunciador.

Mat. 18.

Quinta concluſion. El Iuez inferior no puede abſoluer al delinquente de la pena pueſta por la ley del ſuperior. Eſta enſeña Sancto Thomas, y todos ſus Diſcipulos en la queſtiõ citada en el articulo

Digitized by Google

ticulo quarto. La razon es, porque el Iuez inferior no tiene poder sobre el superior, ni sobre su ley. Luego no puede licitamente relaxar la pena puesta por el superior. De suerte, que si la ley del superior tiene puesta pena corporal, o pecuniaria por su propria ley, el Iuez inferior no puede por su libre aluedrio quitar esta pena al delinquente, sino que esta obligado en consciencia hazerle executar: porque aquello es necessario para el bien comun, y porque el no tiene authoridad sobre la ley del superior.

Sexta conclusion. El Iuez supremo, qual es el Principe, puede relexar la pena de la ley, consintiendolo la parte, a la qual se hizo injuria, y con condicion, q̃ la tal relaxacion no sea perniciosa a la Republica. Esto enseña Sancto Thomas y todos sus Discipulos enel lugar citado. La razõ es: porque el Iuez supremo tiene authoridad sobre la tal ley. Aduiertase, q̃ quãdo no es licito al Iuez remitir la pena del derecho al Iuez, tãbien es pecado, que otro qualquiera le pida que la relaxe. Porque es pedir lo que el Iuez no puede hazer licitamẽte. Pero al acusador y a la parte es licito rogarles, que perdonẽ. Porque ellos licitamẽte pueden perdonar. La duda es, como es licito al Principe perdonar la pena del derecho.

Digo lo primero, que quando consiẽte la parte, y no se sigue detrimento al bien comun de la Republica, es licito, como queda dicho en la conclusion. Porque el Principe puede dispensar en sus leyes, y en las penas puestas por las mismas leyes. Aduiertase, q̃ el Principe sin causa razonable no ha de hazer esto, comunmente hablando: y si lo haze, sera grauissimo pecado. La razon es, porque si comunmente, y sin causa razonable hiziesse esto, seria causa, que creciessen los males, los pecados, y homicidios, y latrocinios en la Republica. Pero si el Principe, consintiendo la parte, y sin causa razonable perdona la pena puesta por la ley, el perdon es valido, aunque peca: de suerte que el delinquente no tiene obligacion alguna a la pena. Porque para que vno tenga obligacion a la pena, es necessaria la condenacion del Iuez.

Digo lo segundo, que el Principe no puede perdonar la pena, si contradize la parte, que padecio la injuria. Esta es comun doctrina de los Thomistas en el lugar citado, y particularmente enseña esto Medina, y Orellana. La razon es, porque el Iuez no ha de negar la justicia al que la pide. Porq̃ el Iuez de su proprio officio tiene obligaciõ de dar a cada vno su proprio derecho. Aduiertase, que puede acontecer algun caso particular, en la qual el Principe pueda quitar, y borrar la acusacion, y compelar al acusador q̃ se contente con otra satisfaciõ al aluedrio de varones prudentes. El exemplo es en caso que la persona delinquẽte, y que merece muerte, es muy vtil para la guerra, o para la Republica. Esto se determina en Derecho: la razon es, porque la tal pena esta puesta por ley humana. Luego podra el Principe por el bien de la Republica mudar la tal pena, y dispensar en ella.

Cap. si quem senserit. 2 q. 3.

La segunda difficultad es de los officiales publicos, que no acusan a aquellos que han caydo en algunos delictos que tienen puesta pena, particularmente, quando la pena es pecuniaria, y se ha de aplicar al fisco.

La difficultad es, si estos tales pecan mortalmente, y tienen obligacion de restituyr el daño que hazen. Principalmẽte tiene esto difficultad en los Iuezes, que no condenã a las tales penas. La razõ de dudar es, porque el fisco no tiene derecho a aquellos bienes, sino es mediante la sentencia del Iuez: Luego antes de auer sentencia, no ay obligacion de restitucion.

Digo lo primero, que hablando de las penas corporales, aũque es pecado mortal no hazer semejantes officios, no ay obligacion de restitucion, sino fuesse que se siguiesse graue detrimento al bien publico. En esto conuienen comunmẽte los Thomistas. Que sea pecado mortal, consta: porque todos estos officiales ministros de su proprio officio tienẽ obligacion. Luego si no cumplen con ella, pecan mortalmente. Que no tengan obligaciõ de restituyr, se prueua, porque la tal pena tan solamente es corporal, de la qual no se sigue aprouechamiẽto al fisco, ni a otro nadie. Luego no ay obligacion de restitucion.

Digo lo segundo, que hablando de las penas pecuniarias, el Iuez que despues de legitimamẽte prouado el delicto, no condena al delinquẽte a la tal pena, conforme a derecho, no solamente peca mortalmente, pero tiene obligacion de restituyr. Exemplo es, quando el Iuez en pena de algun delicto, auia de aplicar cien ducados al fisco, y no los aplica, tiene obligacion de restituyr. Esto enseñan comunmente los Discipulos de Sancto Thomas en los lugares citados, particularmẽte Soto, Medina, Orellana, y Syluestro. La razon es, porque el Iuez de su proprio officio, y por razon de su salario, esta obligado a hazer justicia, y condenar aquellas penas. Luego si no lo haze peca mortalmente contra justicia, y esta obligado a restituyr. *Syl. v. pana. §. vlt.*

Digo lo tercero, que los demas officiales, que de justicia, y de proprio officio estan obligados a acusar, y a pedir la tal pena como el fiscal, y no la pidẽ, pecan mortalmente, y estan obligados a restitucion. Esto enseñan los mismos Doctores: y se conuence con la misma razon.

A la razon de dudar se responde facilmente, que aunque es verdad, que el fisco no tiene derecho de justicia actualmente, hasta la sentencia del Iuez: pero el Iuez por su injusticia no da la tal sentencia: por lo qual tiene obligacion a restituyr. Y lo mismo se ha de dezir del fiscal, que tiene obligacion de acusar, y pedir la tal pena, y este es su proprio officio, para el qual esta assalariado.

Septima conclusion. El Iuez en el juyzio, en el qual se trata de condenar alguno, ha de tener manifestissimas probanças. Otra cosa es, quando se trata de la defension del innocente. En esta cõclusion conuienen todos los Theologos, y Iuristas. La primera parte se prueua: porque todos los derechos claman, y dan vozes, que en los tales casos los testimonios han de ser mas claros, que la luz de medio dia. De lo qual se sigue, que quando el Iuez pronuncia vna sentencia precipitada, no teniendo atenciõ a que los testimonios sean tales, peca mortalmente, y tiene obligacion de restituyr todo el daño que se le siguio a la parte: porque el tal Iuez hizo contra justicia commutatiua. La segunda parte es llana: porque los indicios sufficientes, y los testimonios son bastantes para absoluer, y librar al innocente, y no para condenarle.

De lo qual se sigue, que quando en el juyzio principalmẽte se trata de la vtilidad, y prouecho de vno, sin detrimento de otro, licito es, que el Iuez proceda por conjecturas. La razon es, porque entonces no se procede a condenar ningun delinquente. Y ansi Salomon por conjecturas procedio a la sentencia que dio. Aduiertase, que otra cosa seria, quando se tratasse de quitar la possession a otra persona. 3. Reg. 3.

Octaua conclusion. Quando el juyzio precede entre partes, el Iuez tiene obligacion de pronunciar la sentencia en fauor de aquel, cuyos testimonios prueuen mas efficazmente. El exemplo es, quando dos pleytean sobre alguna haziẽda, tiene obligacion el Iuez de dar la sentencia en fauor de aquel que prueua mejor. La razon es, porq̃ el Iuez ha de juzgar segun lo alegado, y prouado. Luego ha de juzgar, y sentẽciar cõforme a las mejores probanças. Esta es comũ sentẽcia de todos los Doctores. Esta sentencia que es comun, se ha de entẽder, quando aquel porquien estan los mejores testimonios, esta en la possession: como cõsta del derecho. Porque si el otro que tiene por si testimonios prouables, estuuiesse en la possession, en el tal caso no se auia de pronunciar la sentencia en fauor de aquel, porquien ay mas efficaces testimonios, y mas prouables. Porq̃ en el tal caso la possession es de grandissima consideracion, y los testimonios prouables juntos con la possession equiualẽ por lo menos a la mayor prouabilidad de los testimonios del otro: y por consiguiente el Iuez se auia de auer, como si huuiera igual prouãça de ambas partes. Para explicar esto, es necessario poner otras cõclusiones declaradoras deste punto.

Nona conclusion. Si los testimonios mas prouables de la vna parte, causan tanta prouabilidad y verosimilitud moralmẽte hablando, que de la otra parte moralmente hablando, no queda apariencia ninguna: en el tal caso se ha de pronũciar la sentencia en fauor del tal. En esta conclusion conuienen todos los Doctores, y muy particularmente los Discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Orellana, Medina, Bañes. La razõ es, porq̃ en el tal caso, aunque no aya euidẽcia metaphysica, ay euidẽcia y certidũbre moral. Luego el Iuez ha de pronunciar la sentẽcia en su fauor. D. Tho. 2. 2. q. 6. artic. 4.

Decima conclusion. Si los testimonios mas prouables de vna parte, moralmẽte hablãdo, no causan tanta verosimilitud, que excluyan la prouabilidad de la otra parte, de suerte que los vnos testimonios son mas prouables, y los otros menos prouables: en el tal caso no se ha de auer el Iuez igualmẽte quando pronuncia la sentẽcia, sino desigualmente, conforme a la mayor prouabilidad de los testimonios. Porq̃ como dize Sancto Thomas en el lugar citado, el Iuez quando pronuncia la sentẽcia ha de guardar la forme de la justicia distributiua, dando a cada vno conforme a sus meritos. De manera que si ninguno esta en la possessiõ, y la cosa es diuisible, deue dar mayor parte della a aquel que tiene por si mas prouables testimonios, y menor parte al otro, que tiene por si testimonios no tan prouables. Esto se entiende quedando dentro de duda, aunq̃ desigual. Lo mismo se ha de dezir, si es mayorazgo que no es diuisible, que en los reditos, y en los fructos se ha de computar de suerte que se de mayor parte a aquel, que tiene por si los mas prouables testimonios: y conforme a la mayor prouabilidad de los testimonios. Esta es mi sentencia. La razõ es la dicha. La qual se confirma: porque en el tal caso la parte que tiene por si los mas prouables testimonios no tiene cierto derecho, sino dubitable. Luego no puede el Iuez darle indubitablemente, enteramente la tal cosa, sino que la ha de diuidir conforme a la razon de dudar, mas, o menos prouable.

Vndecima conclusion. Si despues de auer hecho toda diligencia, y de auer considerado todas las cosas, si las partes en las probaciones acerca del hecho, se hallaren iguales, esta obligado el Iuez en consciencia, quãto es de su parte auerse igualmẽte. En esto conuienẽ todos los Doctores citados. La razon es, porque en el tal caso tiene obligaciõ el Iuez de guardar la forma de justicia distributiua. Luego si las partes se hã igualmente, el Iuez se ha de auer igualmẽte. Esto se entiẽde quãdo ninguna de las partes esta en la possession, absolutamẽte, y sin condiciõ ninguna. Porque si el otro esta en la possession entonces el Iuez ha de pronunciar la sentencia en fauor del que possee. Porque en el tal caso los meritos de la causa no son iguales: y los testimonios igualmente prouables juntos con la possessiõ equiualen a certidumbre moral. Luego en el tal caso el Iuez ha de pronũciar la sentẽcia en fauor de la tal parte. De suerte q̃ en el tal caso el Iuez esta obligado a cõponer las partes en quãto le fuere possible. Lo qual se entiẽde en las cosas ciuiles, o las deue de diuidir la tal cosa, o la tal haziẽda, si es diuisible. Y si es indiuisible, como lo es el mayo-

mayorazgo, deue el Iuez cōponer las partes en la mejor forma y manera possible. De manera, q̃ si la vna parte pusiere en la possession, y le diere el mayorazgo, a la otra parte deue de dar tanta cantidad de fructos del mayorazgo, que iguale a la possession. O sino enel tal caso se puede cōsultar el supremo Principe, para que con su authoridad se diuida el mayorazgo. Aduiertase, que en las cosas criminales, quando los testimonios son iguales, el Iuez ha de inclinar en fauor del reo, y pronunciar la sentencia en su fauor. Lo qual cōsta delas reglas del Derecho, a donde se dize, q̃ quando los derechos delas partes son obscuros, se ha de fauorecer mucho mas al reo.

in 6. de regul. iuris, regul. 11.

La difficultad es, para q̃ se declare esto mas: porque si ay dos opositores igualmente dignos puede muy bien el Obispo sin pecar, dar el beneficio a qualquiera dellos. Luego en nuestro caso quando las partes igualmente prueuan su intento, podra muy bien el Iuez por su libre aluedrio pronunciar la sentencia en fauor de qualquiera de las partes, porque es la misma razon.

A esta difficultad se responde, que ay grā diferencia entre el Obispo, y el Iuez. Porq̃ el Obispo principalmente mira el bien de la Iglesia, al qual se ordenan los beneficios, y secundariamente mira el bien de los opositores, mediante el biē dela Iglesia. Por lo qual quando ay dos igualmēte dignos, se satisfaze muy bien al bien y derecho que tiene a la Iglesia, y cōsiguientemente a los opositores. Pero en el juyzio ambas las partes tienen igual derecho a la sentencia, sin otro medio de derecho de la comunidad. Por lo qual igualmente ha de acudir el Iuez a las partes. De donde viene, que el Iuez esta assalariado para hazer justicia entre las parte. Pero el Obispo esta assalariado principalmente para mirar por el biē comun de la Iglesia, y como menos principalmente para mirar por el bien de los opositores.

De lo dicho se sigue, que en caso que aya mas prouables testimonios dela vna parte, y juntamēte la possession, enel tal caso el Iuez deue pronūciar la sentencia en fauor de aquel que esta en la possession. Porque entōces los mejores testimonios juntos con la mayor prouabilidad, causan certidumbre moral. Luego la tal sentencia se ha de pronunciar en fauor de la tal parte.

La primera difficultad es, quādo ay dos opiniones de Derecho igualmēte prouables, si en el tal caso sera licito al Iuez seguir qualquiera delas opiniones. La razō de dudar es, porque en el tal caso las partes parece que tienen igual derecho. Luego no puede el Iuez seguir qualquiera delas opiniones. Declaremos esto. Si son iguales en prouabilidad los testimonios delas partes, no es licito que el Iuez sentēcie en fauor de vna delas partes, sino que deue diuidir la cosa sobre que se pleytea. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

En esta difficultad algunos Doctores tienen, que en el tal caso no es licito que el Iuez siga la opinion igualmente prouable. Esta sentencia parece que tiene San Antonino, y la sigue Bañes.

D. Ant. 3. p. tit. 3. c. 10. §. 10. regu. 6. Bañes. 2. 2. q. 63. art. 4.

A esta duda se responde, que en este caso es cosa certissima que es licito, que el Iuez siga qualquiera de las opiniones igualmente prouables. Esta es comun sentencia de todos los Doctores ansi Theologos como Iuristas. Prueuase lo primero, porque quando son dos opositores igualmente dignos de vn beneficio, licito es q̃ el distribuydor lo dè a qualquiera dellos. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Porq̃ en el foro exterior quanto a la sentencia del Iuez son igualmente dignos, y ansi puede aplicar la cosa a quiē quisiere. Lo segundo, porq̃ en el tal caso el Iuez no puede diuidir la cosa. Porq̃ no ay Derecho, ni Doctor ninguno que tal diga. Y las opiniones tan solamente dizen, que es deste, o del otro. Luego en el tal caso el Iuez no puede diuidir la cosa, sino q̃ necessariamēte la ha de aplicar a vno. Lo tercero, porque licito es seguir la opinion prouable quando no ay otra mas prouable. Luego en el tal caso podrà el Iuez con buena consciencia seguir la opinion prouable.

A la razon de dudar se responde facilmente, que las opiniones que se tienē de parte del derecho, no hazē a vno mas, o menos digno, ni igualmente digno. Porq̃ las tales opiniones se tienen de parte del Iuez, y del bien comun, que se ha de distribuyr entre las partes: pero los testimonios, que traē las partes en su fauor, estos tales causan mayor, o menor dignidad, o igual dignidad entre las partes. Por lo qual es differente razon en vn caso, que en otro. De suerte, que en caso que aya iguales testimonios de las partes, el Iuez tiene obligacion de diuidir la tal cosa entre las partes en el mejor modo que fuere possible. Pero quando las opiniones son igualmēte prouables, no le es licito diuidir la tal cosa, sino q̃ deue seguir, y puede seguir vna de las opiniones.

La segunda difficultad es mayor, quando vna de las opiniones de derecho es mas prouable, si es licito en el tal caso, que el Iuez siga la opiniō prouable dexando la que es mas prouable. La razon de dudar es, porque quādo los testimonios de la vna parte son mas prouables, tiene obligacion el Iuez a sentenciar en fauor de aquella parte, como ya queda determinado. Luego lo mismo sera, quando la opiniō mas prouable esta por la vna parte. Porque es la misma razō. Confirmase: porque si el Iuez tiene por cierto, que la vna sentencia es mas prouable: luego juzga y tiene por cierto, que ha de obrar cōforme a ella, y por consiguiente ha de pronunciar la sentencia conforme a la opinion mas prouable. En esta difficultad es la opinion de algunos Doctores, que no puede el Iuez en el tal caso seguir la opiniō prouable, sino que necessariamente ha de seguir la opinion, que piensa ser mas prouable, y de otro suerte hara cōtra la propria consciencia. Esta sentencia tiene Cayeteno, y Syluestro, Conrado, Soto,

Caie. V. opinio, & V. rest. c. 8. Syl. V. opin. q. 2. Cōrad. opusc. de cōtractibus, q. vltima.

Digitized by Google

Soto li. 3. de iust. q. 6. a. 5. Soto,y San Antonino enel lugar citado,y otros muchos aun modernos,y entre ellos Bañes. Esta sentencia es prouable.

A esta difficultad se responde ser mas prouable, estando en derecho diuino y natural, ser licito que el Iuez siga la opiniõ prouable dexando la mas prouable. Esta sentencia tiene el Maestro Medi. 26. q. 13. ar. 6. Medina, y Orellana, y otros muchos Doctores, particularmente los Discipulos de Sancto Thomas en la 2.2. declarando el articulo 4. de aquella question. Prueuase lo primero: porque la opinion prouable es aquella, que se puede seguir, como lo determinan comunmẽte los Doctores. Luego si es opinion prouable, podrala muy bien seguir. Lo segundo se prueua del vso comun de los Iuezes, que no siempre andan inquiriendo, qual es la opinion mas prouable; y si estuuiessen obligados a seguirla, tambien estarian obligados a inquirirla, qual es la opiniõ mas prouable. Luego no tienen tal obligacion. Otras muchas razones traen los Doctores enel lugar citado. Alli se podran ver. Aduiertase que dixe enla resoluciõ, estando en derecho natural y diuino. Porque si huuiesse alguna ley positiua, que mande, que los Iuezes en sus sentencias sigan la opinion mas prouable, o la opinion comun, enel tal caso ternian obligacion de seguir la tal opinion.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo que queda dicho a la razon de dudar de la duda passada. A la confirmacion se responde facilmente, que la consciencia no se funda en opinion prouable, quiero dezir, que no por tener vno mas prouable opiniõ de vna cosa, tiene obligacion a seguir aquella opiniõ. La razon es: porque la consciencia es aplicacion de algun cierto conocimiento, y la opinion no es conocimiento cierto, sino muy dudoso. Por lo qual, aunq̃ piense q̃ vna es mas prouable opinion, cõ todo esso pueden muy bien seguir la otra, porque no tiene consciencia, que tiene obligacion de seguir la opinion mas prouable.

Duodecima conclusion. Los Iuezes, y Prelados en caso de duda, no puedẽ proceder a pronunciar sentencia, particularmente para condenar. Esto enseñan todos los Thomistas, y todos los Doctores citados. Prueuase del Derecho, en el qual se determina esto. La razon es, porque el juyzio, y sentencia, particularmente para condenar, ha de tener firmissimo fundamento. Luego en caso de duda no puede pronunciar la tal sentencia. Aduiertase, que en semejantes dudas, para q̃ se remedien los delictos, es licito a los Prelados, y Iuezes poner los remedios vtiles, y prouechosos, como no sean muy difficultosos, ni põgan nota enla tal persona. El exemplo es. Puede mandar el Iuez, que ninguno a tal tiempo salga por las puertas de la Ciudad, o ande por tal, y tal calle. Puede mandar el Prelado, que los Religiosos vayan juntos, y no se pierdan de vista, y otras cosas semejantes, que son vtiles para el remediar los delictos. Pero los remedios q̃ tienen juntamente razõ de castigo, y traen consigo nota, en ninguna manera los han de poner en caso de duda. El exemplo es. No puede mandar, que vn Ciudadano le echen de la Ciudad, ni puede mandar el Prelado, que vn Religioso no salga del Conuento. Porque estos remedios tienen alguna razon de castigo, y de nota.

33. d. c. Vlt. & 11. q. 3. c. graue Val de est.

Terciadecima conclusion. El Iuez tiene obligacion de juzgar, y sentenciar segun las leyes escritas. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, y todos los Doctores. La razon es, porque todos estan obligados a guardar las leyes, y el Iuez es la ley animada. Luego obligacion tiene a hazer guardar las tales leyes, y juzgar y sentenciar conforme a ellas. D. Tho. 2.2. q. 60. a. 5.

Para declarar mas en particular lo tocãte a este punto, se deue de aduertir, que entre las sentencias que son contra las leyes, ay tres grados. El primero grado es, quando la sentencia se pronũcia contra las leyes; los que no solamente prohiben, sino que irritan el hecho: de suerte, q̃ no solamente se pronuncia mal la sentencia, sino que es irrita, y inualida, estando en derecho. De lo qual se refierẽ muchos casos en Derecho. El segũdo grado es, quando enla sentẽcia se dexa la forma determinada por las leyes, enlas cosas q̃ pertenecen a la solemnidad, o modo de proceder. Pero no se determina en Derecho, que si se haze lo contrario, es irrito, y nullo. El tercer grado es, quando segun la forma exterior, es legitima la sentẽcia: porque no dexo cosa alguna el Iuez, pero acontecio algun engaño, por el qual en realidad de verdad la sentencia es injusta. 2. q. 6. c. sententia.

Quartadecima conclusion. Todas las vezes q̃ el Iuez a sabiendas pronuncia la sentencia contra las leyes escritas, peca mortalmente, si es con perjuyzio de tercero. Pero no siempre sera pecado mortal, si tan solamente dexa la solemnidad. En esta conclusion conuienen todos los Thomistas en el lugar citado, y particularmẽte se ha de ver Nauarro. La primera parte tiene verdad, no solamente quando fauorece a vna de las partes cõtra justicia, sino tambien quando niega a alguna de las partes, lo q̃ le concede el Derecho, como si no le admitiesse los testigos, o si no le cõcede el tiempo legitimo. La razõ es, porque en estas cosas se haze contra la justicia comutatiua. Luego es pecado mortal. La segunda parte significa, ser tan solamente pecado venial, si el Iuez dexa algunas cosas, que tan solamente pertenecen a la solemnidad, como son pronunciar la sentencia en pie, o no la pronunciar en el lugar acostumbrado. La razon es, porque enel tal caso no se haze contra la virtud de la justicia, sino tã solamente es vna manera de indecencia. Nauar. in Man. c. 25.

Quintadecima conclusion. Todas las vezes que la sentencia del Iuez es irrita y nulla en derecho, no solamente es pecado mortal contra justicia de parte del Iuez, sino que la tal sentencia en con-

en consciencia no da derecho ninguno, ni causa obligacion. La qual conclusion se entiende, aunque no aya apelacion. Esta conclusion enseñan todos los Thomistas enel lugar citado, y todos los Doctores. La razon esta clara: porque la misma sentencia en derecho no es valida. Luego no da derecho ninguno enel foro de la consciencia, ni de la sentencia nace obligacion. Esta conclusiõ se entiende no solamẽte enlas sentencias seculares, sino tambien enlas Ecclesiasticas. Pero hase de aduertir vna diferencia entre estas sentẽcias. Y es, que si se pronuncia sentencia de descomunion contra alguno, y no consta publicamente que la tal sentencia es nulla, aunque no obligue en consciencia, pero por el escandalo ay obligacion de abstenerse de las cosas sagradas.

11 De lo qual se sigue, que aunque aya precedido el legitimo tiempo para prescriuir despues de la tal sentencia, con todo esso la tal prescripcion no es segura en consciencia: porque no precedio justo titulo, el qual era necessario para ser segura en consciencia la prescripcion.

12 Decima sexta conclusion. Quando la sentencia del Iuez fuere contra las leyes q̃ prohiben la tal sentencia, pero la sentẽcia es justa, la tal sentẽcia tiene fuerça enel foro de la consciencia, sino es que ponga remedio juridico. Esto enseñan todos los Thomistas, y Doctores enel lugar citado. La razon es, porque la tal sentencia, segun la forma exterior, es valida, y por otra parte es justa. Luego obliga en consciencia. El exemplo es en las leyes justas, que obligan a todos. Esta conclusion no solamente tiene verdad, quando cõstare al que condemnaron, que era justa, sino tambien quando le cõstare ser injusta. Porque en caso de duda estamos obligados a obedecer a los preceptos delos superiores. Por lo qual si no apelo en tiempo, o si no siguio en tiempo determinado la apelacion, queda obligado en consciencia, aunq̃ sin culpa suya, no vso del beneficio de la ley. Aduiertase con el Maestro Soto, que quando vno pleyteaua con buena fe, y aplicaronle lo que no era suyo, esta obligado a restituyrlo; pero no esta obligado a restituyr los gastos, porq̃ pleyteaua con buena fe. Y esto tiene verdad, ora sea reo, ora sea actor. Aduiertase tambien, que si a vno por injusta sentencia le aplicaron lo que era suyo, aunque es verdad, que el Iuez peca mortalmẽte; pero la parte no esta obligado a restituyr. El exemplo es. Si vno tomasse a otro lo q̃ era suyo; pero tomoselo por fuerça. Este tal aunque peca mortalmente, no tiene obligacion de restituyr. La duda es, si la sentencia que segun la exterior forma es justa; pero en realidad de verdad es injusta, si esta tal sentencia obliga en cõsciencia. Suponemos, que el Iuez procedio con buena fe. La razõ de dudar es, porque si la tal sentẽcia no tuuiesse fuerça, seguirsehia, q̃ muchos que posseen beneficios estuuiessen dudosos, y por consiguiente las confessiones, y otras cosas que hazen, serian dudosas. Lo qual es cosa muy graue. Que esto se siga se prueua, porque la colacion de muchos beneficios, pende de la sentencia que se da contra el primer posseedor.

A esta duda digo lo primero, que la sentencia injusta en realidad de verdad no da derecho ninguno en consciencia. De suerte, que si a vno por semejante sentencia le despojaron del dominio de alguna cosa suya, constandole de la injusticia dela sentencia, la puede retener por el mejor modo possible, no auiendo escandalo. Lo qual tiene verdad, aunque no aya lugar de apelacion, y aunque el no apele. Porque el no apelar no es señal que excede a su derecho. Y aquel en cuyo fauor se dio la tal sentencia, aunque aya pleyteado con buena fe, en sabiendo que fue injusta la sentencia, esta obligado luego en sabiendolo a ceder a la parte, sin hazerla gastar, y sin dilacion, y sin algun concierto.

Esta es comun doctrina de todos los Thomistas, y de todos los Doctores enel lugar citado. La razon es, porque la sentencia injusta no tiene mas fuerça, que la ley injusta: y la ley injusta no obliga en consciencia. Luego tampoco la sentencia injusta. Confirmase, porque las sentencias se ordenan a conseruar el derecho natural. Y la tal sentencia no lo conserua, sino antes le destruye. Luego no obliga en consciencia.

13 De lo qual se sigue, que si la sentencia condenasse algun innocente, a las penas que el mismo huuiesse de executar, no estaria obligado en cõsciencia, no auiendo escandalo. Aduiertase, que si la tal sentẽcia se funda en publica justicia, como vamos platicãdo, y se allegasse, que la parte posseyesse cõ buena fe, es bien aparente, q̃ es bastante titulo para prescriuir, como lo dize Soto. *Soto li. 3. de iust. q. 4. art. 5.*

Digo lo segundo. Quando por injusta sentencia a vno le excluyen del derecho cõ que podia alcançar, los que quedan con segura consciencia pueden adquirir el titulo, y la possession, principalmente si se ha procedido en todo con buena fe. El exemplo es. Ay muchos opositores a vna Cathedra, o Prebenda, y a vno dellos le excluyen por injusta sentencia, y el que tuuo mas votos, y lleuo la Cathedra, no fue causa dela tal sentencia. Este tal de alli adelante justamẽte puede posseer, y con buena consciencia, de suerte q̃ no esta obligado a resignar el titulo, ni restituyr los fructos, hasta que por sentencia se declare lo cõtrario. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es, porque este tal no hizo cõtra justicia cõmutatiua, pues era digno. Y estando en derecho la colacion no era irrita, y nulla. Luego con segura consciencia lo tiene. Aduiertase, que no es la misma razon de vno que es legitimo heredero, y por semejante injusta sentencia le excluyẽ del numero de los demas herederos. Porque luego que les constare ser injusta la sentẽcia, estan obligados los demas herederos a restituyrle su parte. La razon es, porque este tal heredero tenia ya dere-

Digitized by Google

derecho adquirido,y por consiguiente le priuaron delo q̃ ya era suyo. Pero al otro no le priuaron de lo q̃ ya era suyo, sino de lo que podia alcançar. De los beneficios Ecclesiasticos se ha de ver en particular Soto en el lugar citado.

Digo lo tercero, quando alguno por legitima sentencia, segun el foro exterior, le priuaron y instituyeron legitimamẽte otro, todas las cosas que este haze son validas en consciencia, aun que despues declaren que la colacion no fue valida. El exemplo es, quando priuan a vno de vn beneficio, por legitima sentencia, en el foro exterior, y instituyen otro cura del mismo beneficio. En este caso todas las cosas que haze este segundo, son validas en cõsciencia, aunque despues declaren, que no fue valida la institucion. Esto tienen todos los Doctores citados. Prueuase lo primero del Derecho, en el qual se determina esto. La razõ es, porque los publicos ministerios de la Iglesia, se ordenan al prouecho y vtilidad de los fieles. Y enel tal caso es necessario para biẽ y vtilidad de los fieles, que las cosas que hazen sean validas: porque de otra suerte auria gran perturbacion en la Republica Christiana, y muchos sin culpa suya estarian obligados a iterar las confessiones. Luego validas son las cosas que hazen. Aduiertase, que lo que toca a los fructos del beneficio que recibieron en el tiempo que cõ buena fe posseyan y ministrauan, se ha de dezir, que quando despues se declara; que la colaciõ no fue valida cõ buena consciencia tan solamẽte se puede quedar con aquellos q̃ eran sufficientes para su congrua sustentacion. De suerte, q̃ el tal no ha de seruir el beneficio, ni ministrarle a su costa. De lo dicho en el vltimo dicho se suelta tacitamente la razon de dudar, que se puso al principio.

3. d. 7. in. Infamis persona 1

La segunda difficultad es: Si puede el Iuez particular en algun caso pronunciar sentencia contra las leyes escritas.

A esta duda se responde, que en tres casos es licito pronunciar sentencia cõtra las leyes escritas: antes en algun caso tiene obligacion de pronunciar la sentencia contra las leyes escritas. Esto enseñan comunmente los Doctores. Prueuase refiriendo los casos en q̃ es licito pronunciar la sentencia contra las leyes escritas, y alguna vez es obligatorio. El primer caso es, quando la ley escrita es contraria a la ley natural. Esto enseña Sancto Thomas, y sus discipulos. Prueuase del Derecho Ciuil, en el qual se determina esto. La razon es, porque la ley escrita, q̃ es contraria a la ley natural no tiene fuerça, ni razon de ley. Luego no ha de sentenciar conforme a ella, sino que tiene obligacion de pronunciar la sentencia conforme al derecho natural. Aduiertase, que para que enel tal caso no sea licito al Iuez pronunciar la sentencia segun la ley escrita, ha de constar claramente, que es iniqua, y que es cõtra derecho natural. Porque en caso de duda siempre se ha de estar a las leyes enel foro exterior, y enel foro dela consciencia. Por lo qual los cõfessores no han de oyr alos escriuanos, y otros ministros que dizen, que las leyes que les tassan el precio, son injustas. Porque esto nace de su codicia, y no de q̃ las leyes en realidad de verdad lo seã. El segundo caso es, quãdo la ley esta abrogada por la costumbre. Porq̃ como la ley se puede abrogar por otra ley contraria, ansi tambiẽ se puede abrogar por la contraria costumbre. Porque la costũbre dela Republica tiene fuerça de ley. Aduiertase, que para que la ley este abrogada por la contraria costumbre, no basta que aya muchos trãsgressores de la ley, sino que es necessario que aya llegado a noticia delos principales, y Iuezes, cuyo proprio officio es cõseruar la fuerça y virtud de la ley, y q̃ lo permitan. Porque si la tal transgression la lleuan a juyzio, y los Iuezes juzgan segun la ley escrita, ha se de entender, que la tal ley todavia tiene fuerça en el foro dela consciẽcia. El tercer caso es, quando la ley no pudo proueer a todos los casos, y de otro semejante por razon euidente cõsta del animo del legislador, en el tal caso de equidad se ha de juzgar contra las leyes escritas. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado, ad secundum. Prueuase del Derecho Ciuil, enel qual se determina esto. La razon es, porque la ley que se establece por el bien comun, no deue de ser contraria al bien comun. Y el guardar la ley en algun caso seria contra el biẽ comun. Luego en el tal caso no se ha de guardar la ley. Aduiertase, que el tal caso no se ha de estender por el libre aluedrio de los Iuezes, sino tan solamente quando es euidente necessidad. De suerte que apriete de tal suerte, q̃ luego sea necessario el remedio. Fuera destos casos ay otro propio del Principe, el qual tiene drecho de dispensar en la ley. Porque como la puede quitar, puede dispensar enella en algun caso particular. Pero aduiertase, q̃ por la dispensacion del Principe no se ha de hazer agrauio a la parte que pide justicia. Tambien se ha de aduertir, que la frequente dispensacion puede ser en detrimẽto de la Republica. Porque con el perdon se pueden estender los vicios. Aduiertase con Cayetano, q̃ vno de los pecados del Iuez, o del Principe, es dexar de castigar, aunque lo conmute en pena pecuniaria, y aunque esten compuestas las partes, si no ay causa razonable para esto.

D. Tho. 2. 2. q. 60. art. 5 ad 1.

Leg. 15. ff. de legib. & senatus con sultis.

Leg. 11. & leg. 14. ff. de leg.

Caiet. Ver. dicta pœnitas.

La tercera difficultad es, quando son contrarios los Decretos Canonicos, y Ciuiles, y esta obligado el Iuez a sentẽciar segun los Decretos Canonicos. La razon de dudar es, porque las leyes Canonicas son como superiores a las Ciuiles. Luego segun las leyes Canonicas delos Pontifices se ha de juzgar. Por el contrario haze difficultad, que muchos Iuezes seglares hazen contra los motu proprios de los Papas.

En esta difficultad pondremos en general, y comun algunos principios, de los quales facilmente se colegira la resolucion desta duda.

Digo

Digo lo primero, que la potestad espiritual tan solamente puede determinar las causas espirituales, y en ninguna manera la potestad ciuil, si no es por comission de la espiritual. En esto cōuienen todos los Theologos y Iuristas. De lo qual se ha de ver Sancto Thomas, Cayetano, y los que escriuen sobre Sancto Thomas. La razō es, porq̃ la potestad espiritual de su naturaleza se ordena al fin espiritual, y la ciuil a la paz exterior. Luego las causas espirituales a sola la paz espiritual pertenecen. Verdad es, que en algunos Reynos, por comission particular pertenecen a la potestad ciuil, como en algunos Reynos acontece en Francia, y en Sicilia.

D. Tho. 2. 2. q. 60. ar. 6. ad 3.

Digo lo segundo, las causas temporales de si pertenecen a la potestad ciuil. La razon es, porq̃ la potestad ciuil es distincta de la potestad espiritual. Luego de su naturaleza las causas temporales pertenecē a este poder ciuil. Por lo qual en algunos lugares, que la Iglesia possee por donaciō de los Reyes, o Emperadores, la Iglesia tiene jurisdicion temporal, como los demas señores tēporales. Y ansi puede juzgar de las causas temporales, porque la potestad Ecclesiastica tiene adiuncta la potestad ciuil, y temporal.

Digo lo tercero. La potestad espiritual de los Pontifices puede juzgar de las leyes temporales, y de los mismos Reyes, quando fuere necessario para la salud espiritual de los fieles. En esto conuienen todos los Doctores. Prueuase del Derecho, en el qual se determina esto. La razon es, porque la potestad espiritual mira mas alto fin, que es el espiritual. Luego puede dirigir, y ordenar la potestad ciuil, que mira el fin temporal, que es inferior

96 d. c. duo sunt.

Digo lo quarto, que la potestad espiritual no ha de quitar las leyes ciuiles por su libre aluedrio, ni tāpoco la potestad ciuil ha de resistir en alguna manera a la espiritual. La razon es, porq̃ la potestad ciuil, aunq̃ es inferior a la espiritual, pero no esta essencialmentē subordenada a la espiritual, como esta subordenado el Corregidor al Rey. Porque son poderes de diuerso orden, y cado vno dellos es perfecto en su genero. Por lo qual la potestad espiritual tiene obligacion de dexar hazer a la ciuil a su manera, mientras que no haze contra la ley diuina. Y de la potestad ciuil es obedecer a la espiritual, y darle ayuda, como el braço da fauor a la cabeça.

Digo lo quinto, respondiendo derechamante a la difficultad, que quando el decreto del Papa esta puesto auiēdo necessidad del para fin espiritual, en el tal caso se ha de estar al derecho Canonico, y sentēciarse conforme a el. Porq̃ la potestad ciuil esta subjecta a la espiritual en orden a este fin. Como si la ley ciuil fuesse contra derecho natural ha se de estar al derecho natural. Pero quādo el decreto del Pōtifice no es necessario para el fin espiritual, en el tal caso, el Iuez secular puede sentēciar cōforme a la ley ciuil. Porque la potestad tēporal no esta subjecta a la espiritual, sino es en orden al fin espiritual.

De lo qual se responde facilmente a las razones de dudar por ambas las partes.

La quarta difficultad es. Si el Iuez puede con buena consciēcia condenar alguno sin oyrle. De suerte, q̃ es la duda de los supremos Iuezes quales son los Reyes, los quales con veneno, o con otro genero de muerte, matan los delinquentes, no citandolos, y oyendolos, si pecan, aunque estan ciertos que cometieron el delicto, por el qual merecen pena de muerte. Y tambien es la duda de los Iuezes inferiores, y otros ministros, por los quales exercitan semejātes muertes. La razon de dudar es, porq̃ la euidencia del delicto no tiene necessidad de acusador, ni de processo juridico. Y enel tal caso el Rey tiene euidēcia del delicto. Confirmase: porq̃ matando al reo de esta manera, se mira por su honra, y por la honra de la Republica, y de toda su familia, y se prouee al escandalo q̃ puede auer en la Republica. Luego es medio sancto, y licito. Confirmase lo segūdo: porque puede acontecer, que el delinquente no le puedan citar ni oyr, sin gran detrimēto de la Republica, como si fuesse vn excellente Capitan, muy querido de los soldados que gouierna. Por lo qual se podia seguir gran daño en la Republica. Luego en el tal caso licito seria matarle sin oyrle, y sin citarle.

A esta duda se responde, que no es licito al Principe, y mucho menos a los Iuezes inferiores. La razō es, porq̃ es de derecho natural, que la muerte publica proceda de la sciencia publica. Y la sciencia publica es, la que procede de la confession del reo hecha en juyzio, y de las prouanças q̃ se hazē en el foro exterior, o de la noticia cierta que se tiene en el mismo foro. Luego no es licito matar a nadie de la manera dicha. Cōfirmase: porque es cōtra derecho natural condenar a persona alguna, sin oyrla. Luego no es licito proceder de la manera dicha. Esto tienē comunmente todos los Doctores, y particularmente los Discipulos de Sancto Thomas.

De lo qual se sigue, que los ministros del Rey, que matan los tales por mandādo del Rey, pecan mortalmente, y estan obligados a restituyr todos los daños. La razon es, porq̃ los mismos Reyes, pecan mortalmente mandādo esto. Luego los subditos pecan tābien mortalmente, aunque lo hagan por mādado del Principe. Porque la obediencia tan solamente escusa en caso de duda. Y en el tal caso no ay duda ninguna.

A la razon de dudar se responde, que aquella euidencia no solamente ha de constar al Rey, sino a los demas.

A la primera confirmacion se ha de responder, que en el tal caso ay obligaciō de mirar por el bien publico, el qual se offende grandemente por semejātes homicidios y no ay tanta obligacion de mirar por la honra del reo, o de su familia.

Digitized by Google

lia. Particularmente, que ſi conforme a derecho le puedē matar, tābien ſera licito infamarle a el, y a ſu familia, y anſi el Rey mas eſta obligado a mirar por ſu fama, la qual ſe offende con ſemejantes homicidios, que no a mirar por la fama de los ſubditos.

A la ſegunda confirmacion ſe reſponde, que ſi el tal caſo ſucedieſſe por el bien publico, ſe podria dexar el proceſſo judiciario quanto a la citacion perſonal, ſiēdo Iuez ſupremo. Pero en el tal caſo eſta cauſa ſe deue tratar delāte del ſupremo Iuez con grandiſsima diligēcia, dandole vn procurador y patrono al reo, el qual le defienda con diligencia. De lo qual ſe ha de ver Cayetano que habla en extremo bien. Acerca de lo que toca al Iuez, ay otras coſas, las quales ſe han de diſputar abaxo, tratando en comun de los miniſtros de juſticia. Si los tales pueden recibir dadiuas, y preſentes de los pleyteantes.

Cai. in ſum. §. homicidiū

Cap. XXIII. De la acuſacion.

DESTA materia diſputa Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y todos los que eſcriuen ſobre el, y los Theologos con el Maeſtro, y los Summiſtas, y Soto, y en el Derecho ay titulos de eſta materia.

D. Tho. 2. 2. q 68. Theo. in 4. d. 19. Sum. ꝟ. accuſat. Sot. 5. de iuſt. q 5. Iures periti in titulo de accuſat. el. ca. nouit de iudicijs.

Ante todas coſas ſe ha de aduertir, que en el Derecho ay tres caminos determinados para caſtigar los delictos en juyzio. El primer camino es por via de inquiſicion, inquiriendo de algun delicto.

La ſegunda manera es, por via de acuſacion, quando acuſan vn delicto.

La tercera manera es, de denunciacion juridica, quiero dezir, quando ſe denuncia juridicamēte. Eſtas tres maneras ſe diſtinguen y differenciā grandemente de la amoneſtacion fraterna, y de la denunciacion Euangelica. Porque como queda dicho en lo paſſado, todo el proceſſo Euangelico que pone Chriſto, y refiere San Mattheo, ſe ordena como a fin proprio al bien del hermano, y proximo, que es corregido, y ſe pretende el grangearle. Pero la inquiſicion, y la acuſacion, y la denunciacion judicial, no ſe ordena a grangear el tal que ſe inquiere, o acuſa, o denuncia, ſino tan ſolamente ſe pretende el bien publico, y el caſtigo, o el bien de aquel que denuncia, o de otro tercero. Diſtinguеſe la acuſacion, y denunciacion, de la inquiſicion. Porque la inquiſicion tan ſolamente la puede hazer el Iuez por razon de ſu officio. Pero la denunciacion, y acuſacion pertenece a las perſonas particulares. Eſto ſupueſto.

PRIMERA concluſion. El hombre eſta obligado a acuſar ſo pena de pecado mortal, ſi el delicto es pernicioſo al bien publico, y ſi lo puede prouar ſufficientemente. De ſuerte, que en el tal caſo ſera pecado mortal no acuſar. Eſto enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, y los que eſcriuen ſobre el, en el lugar citado, en el articulo primero. La razō es, porque qualquier particular tiene obligacion de mirar por el bien comun, pues es parte. Luego ſi puede remediar el daño publico, y no lo haze, peca mortalmente. El pecado en el tal caſo ſera contra el bien publico, y contra la juſticia legal, que mira por por el bien comun.

Segunda concluſion. Si el delicto no es cōtra el bien comun, o no ſe puede prouar ſufficientemente, no ay obligaciō de acuſar. De ſuerte, que aunque el delicto ſea en detrimento del bien comun, ſi no tiene como prouarlo ſufficiētemente, no tiene obligacion de acuſar. Eſta concluſiō enſeñan los miſmos Doctores. La razō es clara, porque no auiendo como poder prouar el delicto, ſeria obligar a lo q̄ no puede hazer. Porque el que acuſa tiene obligacion de prouar el delicto.

La difficultad es: Si es neceſſario en el foro de la conſciencia, que preceda la correction fraterna a la acuſacion judicial. De ſuerte, que ſea pecado mortal acuſar a vno judicialmente, ſin auerle corregido. Lo qual ſe entiende en los delictos que ay eſperança que el proximo ſe enmendara por la admonicion. Porque cierta coſa es acerca de todos los Doctores, que ſi no ay eſperança q̄ ſe enmendara, eſtamos obligados luego a acuſar, ſin que preceda admonicion. principalmente en los delictos pernicioſos que puedē dañar el bien comun, y el bien publico, como en el pecado de la heregia, o en otros ſemejantes pecados que offenden inmediatamente el bien publico. Tambien queda dicho, que eſta duda procede en el foro de la conſciencia. Porque en el foro exterior cierta coſa es, que no es neceſſario que preceda la admonicion a la acuſacion juridica, como ſe determina en Derecho.

c. inquiſitionis c. qualiter, & quando. 2. de accuſatione.

En eſta difficultad ay dos ſentencias extremas, las quales refiere Sancto Thomas, y Syluestro, y Durando, y Cayetano, y Soto. Para declaracion deſte punto dire lo que entiendo ſer cierto en eſta difficultad.

D. Tho. in 4. d. 19. q. 2. ar. 3. & q. 2 ar 4. Syl. ꝟ. accuſat § 3 Duran. in 4 d. 19. q. 4. Cai. 2. 2 q 33 art. 7. Sot. 5 de iuſt. q 5. art. 1. & in relec. de tegēdo. &c.

Digo lo primero, que hablando de ſi, y de ſu naturaleza, no es neceſſario en el foro de la conſciencia, que la admonicion fraterna preceda a la acuſacion. Eſto enſeña Orellana, y comunmente los diſcipulos del Angelico Doctor Sancto Thomas en el lugar citado. Prueuaſe del Derecho en los lugares arriba citados, adonde ſe determina eſta verdad.

Lo ſegundo ſe prueua: porque aunque el proximo ſe enmiende por la correction fraterna, cō todo eſſo ay obligacion de acuſar, ſi cōuiene para el bien comun. Luego en orden a la acuſaciōocioſa es è impertinente la admonicion fraterna. De ſuerte, que de ſu naturaleza, y como dizen los Theologos, per ſe loquendo, no es pecado el acuſar, ſin que preceda la admoniciō fraterna: antes es licito, quando es neceſſaria la acuſacion para el bien comun.

Digo lo ſegundo, que en algunos caſos, y como

Digitized by Google

como dizen los Theologos, per accidens, es necessario que la correction fraterna preceda a la acusacion. Como quando el delicto es oculto, y el acusador esta cierto, que el proximo se enmendara por la correctiõ fraterna, y que afsi se mira sufficientemente por el bien comun. De suerte que en semejante caso seria pecado mortal, si a la acusacion no precediesse primero la admonicion fraterna. Esto enseña Orellana, y todos los Discipulos del Angelico Doctor Sancto Thomas, y todos los Doctores citados, y los Iuristas. Y esto enseña Adriano, Victoria, y Soto. Prueuase: porque el castigo que es el fin de la acusaciõ, no se ha de pretender por si, sino por el bien comun, o por el bien publico, o particular. Y es afsi, que quando se mira sufficientemẽte por el bien publico, o particular por la correction fraterna, entonces se pretenderia el castigo por si mismo: lo qual no se ha de admitir. Porque como dize Sancto Thomas las penas desta vida han de ser medicinales. Luego en el tal caso no es licito q̃ la acusacion se haga inmediatamẽte, sin que preceda la admoniciõ fraterna. Confirmase: porque en el tal caso puede vno proueer muy bien al bien publico, y particular, sin detrimẽto del proximo. Luego ansi se ha de hazer. Y si no se hiziesse ansi la tal acusacion, procederia de odio, y ira del proximo, y no de amor del bien comun, o del proximo.

Iurisperi-ti, c. si peccauerit. 2. q. 1.

De lo qual se sigue, que enel tal caso el acusar inmediatamente seria pecado mortal, y obligaria a restitucion de todo el detrimento que se dio al acusado, ansi en la hazienda, como en la fama. La razon es, porque el tal pecado no solamẽte es cõtra charidad, sino tãbien contra justicia el qual pecado obliga a restitucion. Esta conclusiõ y corolario procede en los pecados, que son en detrimento del bien publico. De los pecados q̃ son contra el bien particular, y de las injurias particulares, se dira luego.

Digo lo tercero, que quando en el foro exterior alguno trata, pidiendo satisfacion de la injuria que le han hecho, no tiene obligacion de que preceda primero la correctiõ fraterna, antes de la acusacion, aunque el delicto sea oculto, y aũque el acusador este cierto, que el proximo se enmendara, y que ansi se proueera sufficientemẽte al bien comun. De suerte, que en el tal caso es licito acusar, sin que preceda correction fraterna. Esto enseñã los Doctores citados. Prueuase, porque en el tal caso el castigo que se pide por la correctiõ fraterna, no se ordana al bien del acusado, ni al bien publico, sino al bien de aquel que acusa. Luego puede muy bien en el tal caso acusar, y la acusacion es vna obra propria de la justicia vindicatiua. Confirmase: porque es licito que cada vno pida en juyzio la legitima satisfacion determinada por las leyes justas a aquel q̃ hizo la injuria. Y el castigo que se pide en el tal caso por la acusacion, es la justa satisfacion que ha de hazer el Iuez. Luego licita es la acusacion en el tal caso. Y esto consta del vso de los fieles.

Tercera conclusion. La acusacion algunas vezes es licita, y sancta. Esto es tã cierto, que lo contrario es heregia, o casi heregia. Esta conclusion es cõtra algunos Doctores, que enseñauan lo contrario, y es certissima, y la enseñan comũmente todos los Doctores, particularmente Discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos muy particularmẽte Orellana. Prueuase lo primero: porque en muchos Concilios muy sanctos, y muy authorizados ha auido acusaciones. Luego argumento grande es, que las tales acusaciones son justas, y sanctas. Lo segundo porque condenar la acusacion, seria condenar todos los tribunales, en los quales se procede por via de acusacion. Esto se declara mas abaxo.

Quarta conclusion. La acusacion algunas vezes es licita: pero no cae debaxo de precepto. Esta conclusiõ enseña Cayetano, y la enseña Orellana, y todos sus Discipulos. Prueuase, porque quando vno acusa en su propria causa, pidiendo vindicta de la injuria, en el tal caso la acusacion es licita, y no cae debaxo de precepto: porq̃ no tiene obligada la fama, o la hazienda con algun precepto, ley de charidad, o de justicia. Lo segundo se prueua en las causas que pertenecen al biẽ publico, quãdo del castigar el delicto se sigue alguna vtilidad a la Republica: pero de no se castigar no se sigue ningun detrimento a la tal Republica. En el tal caso es licito, y sancto el acusar: pero no cae debaxo de precepto.

Cay. 2. 2. q. 33. art. 7.

Quinta conclusion. La acusacion cae debaxo de precepto quando se puede prouar el delicto, y de no acusar se sigue detrimento graue a la Republica. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus Discipulos en el lugar citado al principio del capitulo. La razon es, porque cada vno esta obligado a mirar por el biẽ comun, y impedir el detrimento publico. Luego en el tal caso ay obligacion de acusar. Aduiertase, que el Doctor Angelico no haze differencia entre la acusacion, y denunciacion judiciaria, porque ambas se ordenan a castigar el delicto. Y de aqui viene, que muchas vezes se escusan los Ciudadanos particulares de acusar: porque denuncian juridicamẽte. Verdad es, que algunas vezes puede ser necessario para el bien publico, q̃ el Ciudadano no solamente denuncie, sino que acuse: porque de otra manera no se puede impedir el detrimẽto publico, por la inquisicion juridica: y en el tal caso tiene obligacion de acusar.

Sexta conclusion. El Ciudadano no solamente esta obligado a acusar, sino a denunciar los delictos publicos, que inmediatamente hazen daño al bien publico: pero tambien los delictos que de qualquiera manera hazen daño a la Republica, si de ay se sigue algun bien comun, qual es que los hombres facinorosos se destierren de la Republica, y que tengan miedo de pecar.

Digitized by Google

O quando se sigue algun alboroto, de algun delicto graue. Esto enseñan todos los Discipulos de Sancto Thomas, y muy particularmente Orellana. La razon es, porque el bien publico no solamente se offende grauemente en los delictos, que inmediatamente offenden la Republica, y la dañan, pero tābien en los delictos ya referidos. Luego tambien ay obligacion de acusar, o denunciar en casos semejantes.

Septima conclusion. No es licito en el foro interior de la consciencia acusar. o denunciar de algun delicto publico, que se puede prouar con sufficiētes testigos, sino es que se siga algun prouecho, de los que ya referimos. Esto enseñan todos los Discipulos del Angelico Doctor Sancto Thomas. Prueuase: porque de otra suerte en la tal acusacion no se pretenderia, sino el castigo. Lo qual no es licito, como queda dicho arriba. Confirmase: porque de otra suerte los tribunales estarian llenos de pleytos.

Octaua conclusion. Muy biē puede acontecer, que vn hombre particular, que no tiene obligada la fama, ni la hazienda a otros, este obligado a acusar sus proprias injurias. Esto enseñan comunmente los Discipulos del Angelico Doctor Sancto Thomas, y muy particularmēte Orellana. Prueuase por tres titulos. El primero, porque puede ser prodigalidad dexar perder su hazienda, o su fama. El segundo titulo es de charidad propria. Porque cada vno esta obligado por precepto de charidad a procurar no hurtar, ni perjurar, ni cometer otro pecado.

Luego de charidad tiene obligacion a procurar su hazienda: porque la probeza suele ser ocasion en los hombres imperfectos de semejantes pecados. El mismo argumento procede de la fama, que ay obligacion de mirar por ella: porque el carecer della, es ocasion en los imperfectos de semejantes delictos. El tercer titulo es de la charidad del proximo. Porque es contra la charidad del proximo, escandalizarlo, o induzirlo a pecar. Contra el primer titulo es pecado venial: contra el segundo, y tercero es pecado mortal de su naturaleza: y conforme a la grauedad de la materia sera pecado mortal, o venial, hablando en particular.

Nona conclusion. Alguna vez estara vn hombre obligado a acusar, para defender el bien del proximo: de suerte q̃ si no lo haze, sera pecado mortal. El exemplo es, quando yo se que Pedro trata de assechar a Pablo para herirle, o matarle, o tomarle su hazienda, y corrigiendole fraternalmente no le pudo persuadir, que cesse del tal pecado. En el tal caso tengo obligacion de acusarle. Lo mismo es, si tomo Pedro alguna cosa de Pablo, y por la correction fraterna, no le puedo persuadir, que restituya. Estoy obligado a acusarle, o denunciarle juridicamente.

D. Tho. 2. 2. q. 33. a. 7. Esto enseña Sancto Thomas, y comunmente sus Discipulos. Prueuase: porque como dize la escriptura, a qualquier hombre encomendo Dios el bien del proximo. Y la razon es clara: porque el bien del proximo innocente, aunque sea particular, se ha de anteponer al bien y a la fama del delinquente. Luego tengo obligacion en el tal caso de acusar, o denunciar juridicamente.

Es necessario dezir algo de los peceptos de los superiores, con los quales mandan denunciar, o acusar algun delicto. El exemplo es en los preceptos de los Obispos, que ponen cada año, y mandan que denuncien los amancebados en los preceptos, y mandatos que ponen los Inquisidores, y los Prelados de las Religiones en las visitas. Y tambien se ha de dezir de los que juran de acusar, como son los ministros de justicia, y los fiscales, y guardas de montes, y otros semejantes.

Decima conclusion. Todas las vezes, que por la correction fraterna se prouee sufficientemente al bien de aquel, cuya causa se trata por la acusacion, no ay obligacion de responder a los preceptos, y mandatos del superior acusando, o denunciando.

Esto enseñan todos los Discipulos del Angelico Doctor S. Thomas, y se ha de guardar, como regla infalible. La razon es, porque por la correctiō fraterna se mire por el bien comun y por el bien del proximo innocēte. Luego en el tal caso no ay obligacion de acusar, o denunciar.

Vndecima conclusion. Fuera de las cosas dichas en las conclusiones passadas, el precepto del Superior solamente añade obligacion de acusar, o denunciar, quando la acusacion, o denunciacion era licita, pero no cayga debaxo de precepto, como deziamos arriba, que algunas vezes es licita: pero no obligatoria. Esta conclusion enseñan comunmente los Discipulos del Angelico Doctor Sancto Thomas. La razon es, porque el pecepto del Superior es de cosas licitas, aunque no caygan debaxo de precepto: porque, quando es de cosas illicitas no obliga. Entonces tiene verdad, que es cosa mas conueniente, y necessaria, obedecer a Dios, que no a los hombres. Luego en el tal caso obliga el precepto del Superior. De suerte que se ha de considerar, que el mandato del Superior obliga, quando la acusacion, o denunciacion por otra parte, cayga debaxo de precepto. Y en el tal caso, el que no acusa, o denuncia, peca contra la ley de Dios, y contra el precepto del Superior. Tambien obliga el precepto del Superior en caso que la acusacion, o denunciaciō era licita, pero no caya debaxo de precepto. Y en el tal caso tan solamente se peca contra el precepto del superior.

Duodecima conclusion. El que hizo concierto con algun tercero, ora sea jurad, oora sin juramento de acusar, o denunciar, no esta obligado a acusar, o denunciar todas las vezes que por la correction fraterna sufficientemente se prouee

Digitized by Google

prouee al bien de aquel, cuya causa se auia de tratar por la acusacion, o denunciacion. Esta enseñan todos los Discipulos del Angelico Doctor Sancto Thomas, y muy particularmente Orellana. La razon es, porque en el tal caso se cõsigue sin acusacion, o denunciacion, lo que se pretendia por el contrato. Aunque el contrato sea jurado, no obliga el juramento en el tal caso por la razon dicha.

Terciadecima conclusion. El que hizo tal concierto, solamente esta obligado a acusar, y denunciar, quando la acusacion, o denunciacion es licita: pero no cae debaxo de precepto. De suerte, que el que hizo tal concierto por sola la fuerça, y virtud del tal concierto, solamente esta obligado, quando la acusacion es licita: pero no cae debaxo de precepto. Verdad es, que tambien obliga, quando cae debaxo de precepto. Y entonces tiene dos obligaciones. La vna natural, por fuerça y virtud del precepto, y la otra por fuerça, y virtud del contracto. Si el tal contracto es jurado, tambien añade obligacion de Religion, por razon de la sanctidad del juramento. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque el pacto y concierto siempre obliga, si es de cosas licitas, y si es jurado obliga, por razon del juramento. Luego en el tal caso, ay obligacion de acusar, y denunciar. Aduiertase, que esta obligacion es de justicia comutatiua, que nace, y procede del concierto. Pero la obligacion, que nace del precepto, y mandato del superior, solamente pertenece a virtud de obediencia.

La difficultad es. Si quando hizo el tal concierto, estara obligado a restituyr, si no acusa, quando estaua obligado a acusar por razon del concierto que hizo. Aduiertase, que el delicto que se ha de denunciar, o acusar, puede ser de dos maneras. Porque algunas vezes es delicto, que haze daño a la parte, con la qual se hizo el concierto en los bienes apropriados y adjudicados por no acusar. Otras vezes se le sigue daño en los bienes, que aun no le estan apropriados, sino que se le han de apropriar por la acusacion, y por la sentencia del Iuez, que se sigue, a la acusacion. El exemplo de lo primero es, en el hurto del Erario publico, o en el hurto que se haze de la leña en vn monte apropriado al señor, o en el hurto de los conejos, que estan en cierto monte adjudicado al señor. El exẽplo de lo segundo es en el passar dineros a otros Reynos, o otras mercadurias prohibidas.

Digo lo primero. En los pecados, o delictos de la primera manera esta obligado el que hizo pacto de acusar, a restituyr, sino acuso todo aquello que se sigue de daño de dexar de acusar, y halo de restituyr a aquel, con quien hizo el concierto. Esto enseñan comunmente los Discipulos del Angelico Doctor Sancto Thomas, y muy en particular Medina, y Orellana. El exemplo es en el fiscal, que no acusa el hurto del Erario publico, auiendo hecho concierto de acusar, tiene obligacion de restituyr. Y lo mismo es de la guarda de los montes, o de las viñas, que no denuncian al señor el detrimento que le hizieron en el monte, esta obligado a restituyr. La razon es, porque, como queda dicho arriba, el mudo, y que no manifiesta el delicto, teniendo obligacion de justicia a manifestarlo, tiene obligacion de restituyr. Luego este tal obligado esta a restituyr.

Digo lo segundo. Si tenemos atencion al rigor del derecho, el que hizo el pacto, y concierto, tiene obligacion de restituyr todos los detrimentos, y daños, que se siguen a aquel, con quiẽ hizo el concierto, quando no acusa los delictos de la segunda manera. El exemplo es en el fiscal, que no acusa los delictos: por los quales el reo auia de ser condenado en pena pecuniaria, y parte se auian de aplicar al fisco. Lo mismo es del Alcalde de las Sacas, que no acusa a aquellos, q̃ sacan del Reyno cosas vedadas, tiene obligacion de restituyr toda la pena en que auia de ser castigado el reo, que se auia de aplicar a la Republica. Lo mismo es de las guardas de los montes, que tienen obligacion de restituyr la pena, que se les auia de adjudicar por la sentencia del Iuez a los señores de los montes. Esto es contra Syluestro, y alega otros Doctores. Pero nuestra sentencia tienen comunmente los Discipulos del Angelico Doctor Sancto Thomas, y muy particularmente Orellana. La razon es, porque el que hizo el tal concierto, tiene obligacion de justicia comutatiua a acusar, y hazer quanto es en si, que la tal pena se aplique a aquel, con quiẽ hizo el concierto. Luego sino lo haze peca contra justicia comutatiua, y tiene obligacion de restituyr.

Digo lo tercero, que estos de quien hemos hablado en la conclusion passada, se pueden escusar de la restitucion por dos caminos. Esto enseñan los Doctores citados, y entre ellos muy particularmente Orellana. Prueuase declarando los caminos, y titulos, por donde se puede escusar.

El primer titulo es, si hizo formal, y expresso concierto de obligarse a acusar: pero no restituyr.

El segundo titulo es, si huuo virtual intencion, y concierto de acusar: pero no de restituyr si no acusasse. Esta virtual intencion, y concierto se puede colegir de algunos acidentes particulares, y de algunas circunstancias, las quales no se pueden reduzir a arte, sino que de necessidad se han de dexar a la discrecion, y libre aluedrio del varon prudente. Tambien se puede colegir del vso, y ser raros los que restituyen estas penas, quãdo no acusan: y los confessores raras vezes suelen apretar a los penitentes a que restituyan. Todas las demas cosas, que pertenecen a la

a la acusacion se pueden ver facilmente en los Doctores citados.

Capitul XXIIII. De la injusticia que puede auer de parte del reo.

D.Tho. 2.2. q.67. art.1. Magi. in 4. d.19. Sum. V. inquisitio. & V. confes. criminal. Soto in relect. o'eratio. detegẽdi, m. 290. & 5. de iust. q. 6. In vesperis. in relect. de quaf tiendo. & in se. de confes.

DESTA materia trata Sancto Thomas, y todos sus Discipulos, y los que escriuen sobre el, y los Theologos con el Maestro, y los Sumistas, y el Maestro Soto, y los Iuristas.

PRIMERA conclusion. El reo que le preguntan justa, y juridicamente, esta obligado a dezir la verdad, aunque por ella le ayan de condenar con pena grauissima. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en la question citada, articulo primero, y segundo, y todos sus Discipulos, y los que escriuen sobre el, particularmente Bañes, Orellana, Medina, y Aragon. La razon es, porque si el Iuez le pregunta juridicamente, verdaderamẽte es su superior, que la puede obligar a responder, y tiene justicia para esto. Luego en el tal caso no puede el reo dexar de dezir la verdad. Porque de otra manera la guerra seria justa de ambas partes: lo qual es impossible. De suerte, que en tal caso, si el reo negasse la verdad, pecaria mortalmente contra la justicia deuida al Iuez, que es su superior. Esto se ha de declarar mas en particular en las siguientes conclusiones.

Aduiertase, que el Iuez puede proceder a preguntar al reo por tres caminos. El primero es, por via de acusacion. El segundo, por via de denunciacion, y el tercero por via de inquisicion. Y es grande la differencia que ay en proceder por estas diuersas maneras.

Segunda conclusion. Si el Iuez procede por via de acusacion, o denunciacion a preguntar al reo, justamente procede, si ay semiplena probacion: o si ay expressos y manifiestos indicios. De suerte, que en el tal caso el reo tiene obligacion, so pena de pecado mortal a dezir la verdad. Declaremos la conclusion. Semiplena probacion se llama, quando ay vn testigo, sin excepcion ninguna. Los indicios se quieren mayores, o menores, conforme a la qualidad del delicto. Quanto a esto muchas cosas se han de dexar al libre aluedrio, y discreciõ del Iuez. Han de ser indicios: porque pocas vezes basta vn indicio, sino es que sea vrgentissimo, y vehementissimo. Tambien han de ser expressos, y manifiestos, quanto a tres cosas. Lo vno, quanto al delicto: lo otro, quanto al delinquente: y finalmente quanto al processo. De suerte, que han de mostrar euidentemente el delicto, y la persona que le cometio, y han de estar expressos en el processo. Y el Iuez tiene obligacion de mostrarselos al reo en particular, y dezirle, que tiene tales, y tales indicios contra el: y que estan en el processo, y comprouados con sufficientes testigos. De otra suerte podra el reo callar el delicto con buena consciencia. Y aunque el Iuez le diga, que tiene tales indicios comprouados, no tiene obligacion de creerle, si no se los muestra conforme a lo dicho. Pero procediendo conforme a lo dicho, el reo tiene obligacion en consciencia de responder la verdad.

Esta conclusion ansi declarada, y hablando regularmente, y de los delictos ordinarios la tienen todos los Discipulos del Angelico Doctor Sancto Thomas en el lugar citado, y Nauarro, y Alcocer, y Pedro de Nauarra, y otros muchos Doctores, como los refiere Manuel Rodriguez. Entendiendo esta conclusion en las causas ciuiles, y criminales, en las quales se teme pena pequeña. La razon es, porque en el tal caso al reo le preguntan juridicamente, y el Iuez en el tal caso es verdaderamente su superior. Luego tiene obligacion de responder la verdad. De lo qual se ha de ver Innocencio IIII. en el cap. 2. de confessis. Esta conclusion es certissima acerca de todos los Theologos.

Na. inc. ... c. 6. Coroc. 15. Alco. in su. cap. 26. Na. in ... rest. cap. 4. num. 1. 2. Man. Rod. del orden ... de ... con infin.

La difficultad grauissima es, en las causas capitales, y en otras donde se trata de gran honra, si el reo en el tal caso estara obligado a responder la verdad. La razon de dudar es, porque es cosa muy natural al hombre el defenderse: y para esto tiene derecho natural. Luego no le pueden compeler a que diga su dicho, y confiesse la verdad en causas capitales, y que va mucha honra en ellas. Confirmase, porque el deudo, o pariente, no puede ser compelido a testiguar contra otro su deudo en casos semejantes. Luego tampoco puede ser compelido a que diga su dicho contra si mismo. Confirmase lo segundo: porque aunque el Iuez justamente manda a vno, que se este en la carcel, porque esta condenado a muerte: con todo esso el licitamente puede huyr, y no obedecer: porque es muy difficultoso no huyr, estando condenado a muerte. Luego lo mismo sera en nuestro proposito, que aun que el Iuez justamente proceda, con todo esso el reo no tiene obligacion de responder en casos semejantes.

En esta difficultad, y por esta razon Manuel Rodriguez en el lugar citado tiene, que el reo con muy buena consciencia puede encubrir la verdad, no mintiendo, sino vsando de rodeos, y de palabras equiuocas. Esto mismo tiene Nauarro, y Salzedo. Esta misma sentencia tienen algunos modernos Theologos, que no son de la escuela de Sancto Thomas. Manuel Rodriguez dize, que ansi se ha de entẽder lo que trahe Nauarro. Aduiertase, que segun estos Doctores, entonces se sigue gran daño en la honra en este caso, quando vno es hõbre honrado, y por tal auido, y tenido, y confessando su delicto secreto, queda ra tenido por infame de hecho, y de derecho: en la qual infamia no caera, sino cõfiessa; antes quedara tan honrado, como de antes. Mas si es hombre

Na. Mi. fac. num. 14. Salzed. in pract. num. cap. 26 ... 43. Na. Man. ... num. 36.

bre

bre baxo, y no de tan alta fama, no se ha de admitir, que no este obligado a confessar.

A esta duda se responde, que sin duda ninguna, en el tal caso el reo esta obligado a responder la verdad, y no la puede ocultar, con algunas equiuocaciones. Lo contrario no lo tengo por opinion prouable. Esta es comun sentencia de todos los Thomistas, y lo enseña expressamente Sancto Thomas en el lugar citado en el articulo primero, y segundo. La razon es clara: porque si el Iuez juridicamente procede, y es justo lo que le manda, por proceder como superior. Luego el mandato del Iuez le obliga en el foro de la consciencia. Porque los preceptos, y mandatos de los superiores tienen fuerça de obligar quando son justos.

A la razon de dudar se responde facilmente, que el defenderse de la violẽcia injusta, es le muy natural al hõbre. Pero el defenderse del mãdato y precepto del superior, q̃ es licito y sancto, y no obedecerle esso en ninguna manera es justo.

A la primera confirmacion se responde, que los deudos, y parientes estan escusados por el mismo derecho de testificar en semejẽtes casos. Por lo qual el Iuez no procederia justamente mãdãdoles dezir su dicho. Pero el reo en caso semejante no esta escusado por el derecho de dezir la verdad, quando le preguntan juridicamente. Por lo qual tiene obligacion de responder la verdad, y obedecer.

A la segunda confirmacion se responde, que ay muy gran differẽcia entre el vn caso, y el otro. Porque en lo que toca a responder la verdad, procede justamente, y como superior, y por cõsiguiente el esta obligado a respõder. Porque esto es necessario para hazer el officio el Iuez, y para que el Iuez pueda proceder a dar la sentencia. Pero el no huyr, no es tã necessario, ni es necessario aun para la execucion de la sentencia. Porque puede el Iuez dar orden con el carcelero, que lo guarde muy bien. Y ansi no es la misma razon, de vno que de otro.

La segunda difficultad es, si el reo juridicamẽte preguntado, niega vna vez el delicto que cometio, y con todo esso lo sentencian a muerte, o a otra qualquier pena graue, si esta obligado despues a confessar la verdad delãte del Iuez, diziẽdo, que cometio el delicto. La razõ de dudar es, porq̃ si vna vez le condenan justamente a muerte, y muy bien substanciado el processo, no se le sigue daño ninguno, ni deshonra al Iuez. Luego no es necessario que confiesse juridicamente la verdad, antes que le ahorquen.

En esta difficultad Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion segunda, enseña, q̃ que el tal reo no tiene obligaciõ despues acõfessar la verdad, y cita a Nauarro y a Segura. Y dize, que no se deue seguir la opinion de Medina, que tiene lo contrario en la Suma, y que su razon es de poco momento. De suerte que segun esta sentencia, aunque el reo aya pecado mortalmẽte al principio, no tiene despues obligacion de confessar la verdad.

in c. 15. n. 38. su. in dic. q. 2. ca. n. 36.

A esta difficultad se responde, ser certissimo, que el tal reo tiene obligaciõ despues de confessar la verdad, antes que executen la sentencia. Esto tiene Medina, Orellana, y todos los Discipulos de S. Thomas. Esta sentẽcia se deue de seguir, y no la cõtraria. Y esta sentencia se sigue comunmente en la practica. La razõ substancial es, porq̃ el tal reo no confessando la verdad, siẽpre esta haziendo agrauio al Iuez. Porque el Iuez le esta preguntando juridicamente, hasta executar la sentencia. Luego hasta executarla siempre corre la obligaciõ de responder. Confirmase con la fortissima razõ del M. Medina, porque mientras el reo no confiessa verdad, aunque le ahorquen cõ processo muy substãciado, siẽpre queda vna manera de sospecha en los coraçones de los hõbres, que el Iuez le hizo agrauio: y no quedã seguros desto. Luego no confessando la verdad, se haze injusticia al Iuez. Esta razõ en buena Theologia es muy graue, y no de tan poco momẽto, como quiere el Padre Fray Manuel Rodriguez.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho, que en el tal caso se le sigue detrimento al Iuez. Y quando no se le siguiera, no importaua nada. Porque para ser pecado mortal bastaua no obedecer al Iuez en el caso que tiene obligacion, y grande de obedecerle como a superior. Aduiertase, que en caso que huuiesse sentẽciado a vno a otra pena, que no fuesse de muerte, como açotes, o pena pecuniaria, auiendole condenado con legitimos testigos, y auiendo mucho que passo el delicto, si vna vez nego, no tiene obligacion de boluer a confessar, auiendo tiempo que passo la sentencia. Porque aunque peco mortalmente: pero ya despues de tanto tiẽpo no parece el Iuez pregunta. Porque ya cesso el juyzio, y no dura el preguntarle juridicamente, ni virtualmente. Pero antes de executada la sentencia por algun breue espacio va procediẽdo el Iuez, y como preguntãdo juridicamente, y el preguñtar dura todo aquel tiẽpo. Por lo qual tiene obligacion de respõder, y sino respõde, peca mortalmente. Si tiene obligaciõ de restituyr los daños que se le siguen al Iuez se dira despues.

Puede tambien el Iuez por via de inquisiciõ, inquirir de los delictos. Para lo qual se ha de aduertir q̃ la inquisicion, puede ser del todo general, o totalmẽte special, o mista, de suerte que es general, y special juntamente. La inquisicion general es, quando no se nombra persona, ni delinquente, ni delicto, sino que tan solamente se pregunta en general, si ay delinquentes, y si ay delictos. La segũda manera es special, y particular, en la qual se pregunta en particular de la persona particular, y del delicto particular. La tercera manera es mista: y puede ser en dos maneras. Porque puede ser, que se pregũte del delicto en particu-

Digitized by Google

particular, y de la persona en general. Como quãdo el Iuez halla muerto vn hombre, y no sabe quien le mato, entonces pregunta del delicto en particular, y de la persona en general: ansi la inquisicion es mista. Puede tãbien acontecer al cõtrario, que sea inquisicion particular de parte de la persona, y general de parte del delicto. Como quando se pregunta, si Pedro es hombre facinoroso, y que comete delictos. Esto supuesto.

Tercera conclusion. La inquisicion general del todo, licitamente se puede hazer, aunque no aya precedido infamia, ni sospecha, ni prouãça. Puede muy bien, y licitamente hazer semejante inquisicion, sin que precedan estas cosas. Esto enseñan todos los Discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado en las conclusiones passadas. Y esto enseñan todos los Doctores. Prueuase lo primero del Derecho, en el qual se determina esta verdad. Y esto tienen todos los Iuristas, sacando Alciato. Lo segundo se prueua del vso de todos los Prelados de la Iglesia, y de todos los Iuezes que entienden, que no pecan haziendo semejantes inquisiciones.

Ca. 1. de offic. ordinarij.

Quarta conclusion. Necessaria cosa es para preguntar a qualquier reo, de qualesquier delictos que precedan infamia, o clamorosa insinuacion. Y de otra manera sera pecado mortal grauissimo de parte del Iuez. Esta conclusion tienen todos los Discipulos de Sancto Thomas, y todos los Theologos, y Iuristas. Declaremos la conclusion. Infamia no es otra cosa, que vn rumor que nacio, y procedio del delicto, y no de hombres maleuolos, y maldizientes, sino de hombres buenos: el qual se ha derramado por la mayor parte de la vezindad, o del Colegio, o de la Vniuersidad adonde mora. Esta diffinició se colige del derecho. Quando se diga, que este rumor se ha esparzido por la mayor parte de la vezindad, no se puede determinar en este lugar, sino que se ha de dexar al libre aluedrio del varon discreto. Clamorosa insinuacion, segun la sentencia de algunos Doctores no se distingue de la infamia. Esto enseña Panormitano, y Innocencio en el capitulo citado. Soto dize lo mismo. Otros Doctores dizen, que para razon de infamia, es necessario que la infamia este prouada delante del Iuez. Pero la clamorosa insinuacion no es otra cosa, sino aquel rumor, del qual diximos arriba, y fuera de juyzio. Esto enseñan algunos graues Doctores Iuristas, sobre el Derecho: y citan a Arecio in capitulo inquisitionis, & capitulo qualiter. La conclusion ansi declarada se prueua lo primero del Derecho, en el qual esta determinada. Lo segundo se prueua con razõ: porque se le haria grande agrauio a vno en preguntarle, si ha cometido algun delicto, no auiendo precedido razon, ni causa ninguna, para preguntarle. Y esto es hazerle vn grande agrauio, y contumelia. Luego no es licito. Confirmase: porque el Iuez, que contra derecho descubre los delictos, haze grandissimo daño en la Republica, y mayor, que puede ser el bien, que suceda de castigar los tales delictos. Luego no es licito descubrirlos, ni preguntarlos, sin que preceda infamia, o clamorosa insinuacion. Aduiertase, que la tal infamia, o clamorosa insinuacion suple las vezes de acusador en el juyzio.

Ca. qualiter & quando 2. & c. inquis. de accusa. & glossa ibidẽ

Sot. in relectio. de ratio. tegẽdi, &c. q. 6.

Ca. inter verba 11. q. 3. Ca. cum oporteat c. inquisit. c. qualiter.

Quinta conclusion. El reo, que le preguntan justamente de su proprio delicto, por auer las cosas sufficientes para preguntarle, no por esso le pueden preguntar licitamente de los complices, sino fuesse en caso que el mismo estuiesse obligado a denunciar dellos. Esta conclusion tienen todos los Thomistas, particularmente Orellana. Prueuase del Derecho, en el qual se determina esto. La razon es, porq̃ no se puede hazer inquisicion cõtra ninguno, sino esque preceda infamia. Y en el tal caso los cõplices no estan infamados: porque ansi lo suponemos. Luego en el tal caso no es licito preguntar por los complices. Diximos en la conclusion, sino fuesse q̃ el mismo estuuiesse obligado a denũciar de los complices, por ser el delicto cõtra el biẽ comun. Porq̃ en el tal caso licito seria pregũtar al reo por los cõplices.

c. 1. de confes. c. Gennas. c. testibus c. accusat. [illegible] de accusa.

Sexta conclusion. Quando el reo esta infamado de vn delicto, y no de otros, no es licito al Iuez pregũtarle de los otros delictos, de los quales no esta infamado. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y Cayetano, y Soto, y Adriano, y todos los Discipulos de Sancto Thomas, particularmente Orellana, y Medina, y Bañes. La razõ es, porque como consta de los derechos ya citados, para inquirir licitamẽte, es necessario que preceda infamia. Y es ansi, que el que esta infamado de vn delicto no por esso esta infamado de otros delictos. Luego no es licito preguntarle por los demas delictos. Esta conclusiõ tiene dos excepciones. La primera es quãdo los delictos tienẽ entre si hermandad, y conjunction: porque andan juntos de ordinario. De suerte q̃ la infamia de aquel delicto, del qual esta notado, y le preguntan juridicamente redunda, y como se estiẽde a infamar del otro delicto, por la conjunction que tienen entre si. Por lo qual le puedẽ muy bien preguntar del otro delicto. La segunda excepcion es, quando vn delicto es circunstancia del otro delicto, del qual le pregũtan juridicamẽte por estar infamado del. El exemplo es, si vn delinquente esta infamado de que trataua cõ vna muger moça, y le preguntan juridicamente desto. Tambiẽ le pueden preguntar juridicamente, si la huuo donzella: porque es circunstancia del tal delicto. El exemplo de la primera excepcion es, quando vno esta infamado de vn homicidio, y se halla el cuerpo del hombre muerto desnudo, y sin vestiduras. En el tal caso sera licito preguntarle, si le quito las vestiduras. Porque este delicto esta junto con el homicidio. Lo que queda dicho desto es doctrina comun de los Discipulos de Sancto Thomas.

D. Tho. 2. 2. q. 70. a. 1. Caj. q. 69. art. 2. Sot. lib. 5. Adr. in quodli. 11. q. 1.

Hemos

Digitized by Google

Hemos de tratar de la inquisicion particular, quanto a la persona, y general quanto al delicto. A lo qual se ha de dezir todo lo que queda dicho en estas conclusiones inmediatas de la inquisicion totalmente particular. De suerte, que para preguntar licitamente, y juridicamente, es necessario, que proceda infamia, y de otra suerte no puede preguntar de la persona particular. De la inquisicion especial, quanto al delicto, y general quanto a la persona, se ha de tratar mas en particular en el capitulo siguiente, en el qual se trata del testigo: porque en la tal inquisicion se pregunta el reo, como testigo. De lo qual se sigue, que en todos los casos, en los quales preguntan juridicamente al reo, conforme a las conclusiones puestas, el reo tiene obligacion en consciencia de responder la verdad, y si no la responde, peca mortalmente. Pero quando no le preguntan juridicamente, no tiene obligacion de responder la verdad, y puede muy bien ocultarla con equiuocaciones, como despues diremos mas en particular.

La duda es. Quando el reo duda, si el Iuez procede justamente por la inquisicion a preguntarle, si en el tal caso el reo estara obligado a confessar la verdad, o si la podra ocultar. La razon de dudar es, porque en caso de duda, si la ley del Principe es justa, o no, tenemos obligacion de obedecer a la ley. Luego en caso de duda, si el mandato del Iuez es justo, obligacion ay en consciencia de responder. Confirmase: porque en el mismo caso algunas vezes el testigo esta obligado a responder la verdad, y el Iuez justamente le pregunta. Luego lo mismo sera del reo, porque es la misma razon.

A esta duda se responde, que todas las vezes que el reo duda, si el Iuez procede justamente a preguntarle, no esta obligado a responder, ni confessar la verdad, ni el Iuez pregunta juridicamente, de donde quiera que proceda aquella duda, ora proceda de parte del Iuez, ora de parte del modo de proceder. Declaremos la conclusion. El Iuez procede injustamente, quando vsurpa el juyzio: porque entonces no es superior, como quando saca a otro de la Iglesia, a la qual juridicamente se auia acogido, o quando esta descomulgado el Iuez. De parte del modo de proceder, no procede justamente, quando no guarda las cosas ya dichas. Pues dezimos en la conclusion, que para estar obligado a responder el reo, es necessario, que le sea manifiesto, que el Iuez no comete defecto ninguno en todas las cosas, para proceder justamente, y en caso de duda se ha de inclinar en fauor del reo. Esta resolucion es de todos los Thomistas, en el lugar citado. Prueuase: porque todos los derechos claman, que en caso de duda es mejor la condicion del que possee: y que qualquiera se presume bueno, sino es que le prueuen ser malo. Y las prouaciones contra el reo han de ser mas claras, que la luz del medio dia. Luego en caso de duda, no tiene obligacion de respõder la verdad, sino que la puede muy bien ocultar.

De lo qual se sigue, que los Iuezes hazen injustissimamẽte quando luego que prenden los delinquentes debaxo de juramento les preguntan cosas, las quales no les pueden preguntar juridicamente conforme a lo de arriba dicho.

A la razon de dudar se ha de responder, que ay gran differẽcia entre el vn caso y el otro: porque en el caso del reo tractasse de su delicto, y de condenarle a muerte, o a infamia: y el justamente possee estas cosas, hasta que cõ justicia le despojen dellas, en el tal caso de la ley no corre esta razõ. Por lo qual en caso de duda la ley obliga. Pero en caso q̃ el reo duda si el Iuez procede legitimamente, no tiene obligacion de responder.

A la confirmacion se responde, no ser la misma razon del reo que del testigo. Porque el reo puede muy bien, y muy sufficientemente ocurrir al detrimento que podia suceder a la Republica, no respondiendo al Iuez. Porque puede cessar de los delictos. Pero el testigo no siempre puede ocurrir a este detrimento callando. Por lo qual, si el reo perseuera en el proposito peruerso que tiene de hazer daño a la Republica por algun graue pecado, pecara el testigo mortalmente, sino responde la verdad. Porque es parte de la Republica, y tiene obligacion de acudir al bien della.

La segunda duda es, que remedio tiene el reo, quando no le preguntan juridicamẽte, si podra negar la verdad, y ocultarla con palabras equiuocas y dezir, que no hizo lo que en realidad de verdad hizo: como si mato vn hombre, si puede dezir, que no le mato. La razon de dudar es, porque nunca es licito mentir: porque el mentir es intrinsecamẽte malo. Y en el tal caso parece que es mentira dezir, que no hizo lo que en realidad de verdad hizo.

Digo lo primero, que en ningun caso es licito al reo mentir, aunque le pregunten contra el orden del derecho. Esto enseña Sancto Thomas y todos sus Discipulos en el lugar citado. La razõ es, porque como enseña Sancto Thomas y San Augustin, el mentir es intrinsecamente malo: de suerte que no se le puede apartar la malicia moral. Luego el reo, aunque le pregunten contra el orden de derecho no puede mentir. *D. Tho. 2.2. q. 110. a. 3. August. duobus libris contra mẽdatiũ.*

Digo lo segundo, que si el reo le preguntan contra el orden de derecho, licita y sanctamente puede no responder, y apellar, y defenderse del responder, como si le preguntara vna persona particular. Esto enseña Sancto Thomas, y es comun doctrina de sus Discipulos, y particularmẽte de Peña, Medina, Bañes, Orellana. La razon es, porque el Iuez que ansi pregũta, y pretende saber el secreto, peca mas grauemente, que qualquiera persona particular q̃ pretẽdiesse lo mismo. Porq̃ el Iuez de su proprio officio es guarda dẽ

da de la justicia: y assi haziendo injusticia peca mas grauemente. Luego si quiere sacar el secreto contra orden de justicia, puede muy bien el reo auerse de la manera dicha, como si el Iuez fuera persona particular. Porque en realidad de verdad preguntando contra orden de derecho, pregunta como persona particular.

Digo lo tercero. Si el Iuez pregunta al reo contra ordē de derecho, puede muy bien vsar de qualquiera equiuocacion, con condicion que las palabras segun el vso comun sean capaces de la tal equiuocacion. Esto enseñan los nuestros Doctores. La razō es, porque el Iuez no tiene derecho ninguno para preguntar. Luego el reo puede muy biē ocultar la verdad: por qualquier medio conueniente y verdadero. Esto es necessario declararlo mas en particular. En el tiēpo antiguo era muy buena respuesta la que se daua al Iuez que preguntaua contra orden de derecho dezir, niego lo propuesto, como esta propuesta. Entonces eran los Iuezes llanos, y sinceros, y assi esta respuesta era sufficientissima. Pero ya los Iuezes ni tratan con esta llaneza, ni se contentan con semejante respuesta. Y por esto se ha de dezir mas en particular deste negocio.

Digo lo quarto. Que si al reo le preguntan contra el ordē de derecho, si sabe algo del tal negocio, puede muy bien dezir que no sabe nada. Y lo mismo se ha de dezir del testigo. Esta es comun sentencia de los Thomistas particularmente de los citados. La razon es, porque aquella palabra, no se, en la comun manera de hablar, basta, y es capaz desta equiuocacion, no lo se para dezirlo, o no lo se en tu foro, o no lo se de suerte, que este obligado a dezirlo. O finalmente haze este sentido mas legitimo, yo preguntado legitimamente, y juridicamente no lo se. La qual proposicion es verdadera, Porque en buena dialectica es vna proposicion negatiua, cuyo subjecto no supone: porque no le preguntan juridicamente.

Digo lo quinto. Quando al reo le preguntan contra el orden de derecho, del delicto que en realidad de verdad hizo, puede muy bien responder, que no lo hizo. Como si le preguntan, si cometio vn hurto, o homicidio, el qual en realidad de verdad cometio, puede muy bien responder sin miedo ninguno, y sin escrupulo, que no le cometio. Del testigo se dira en el capitulo siguiēte. Esto enseñan todos los Doctores citados, aunque el Padre Maestro Soto enseña lo contrario. La razon es, porque aquella respuesta, no lo hize, o no cometi tal delicto, es verdadera. Luego licito es al reo vsar de la tal equiuocaciō: porq le es licito vsar de qualquier medio conueniēte. Que tenga verdad aquella respuesta, se conuence: porq legitimo sentido es, yo preguntado legitimamente del Iuez, no hize ni cometi tal delicto. Y este sentido es verdadero, como consta de lo ya dicho. Confirmase: porque si vn confessor pregunta a vn penitente si ha cometido vna fornicacion, y en realidad de verdad la cometio: pero la ha confessado legitimamēte en otra confession, puede muy bien, y cō toda verdad respōder el penitente, que no ha cometido la tal fornicacion: porque no pertenece a este foro de la penitencia. De suerte que el confessor que es Iuez en el foro de la consciencia, no preguntaa juridicamente. Luego lo mismo sera en nuestro caso: porque el tal delicto no pertenece al foro del Iuez. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, diziēdo, que en el tal caso no es mētira, sino verdad. Por lo qual puede muy biē vsar del tal medio. Toda via queda difficultad, si sera licito al reo acusado injustamente alegar falsos instrumentos, y falsas escripturas, y si es peccado, que peccado sera. A esta duda se respōde, que es peccado: pero es peccado tan solamēte venial. La razō es, porque la tal falsedad, y mentira no es perniciosa, sino officiosa. De lo qual se ha de dezir mas en particular abaxo. Pero la duda es, si podre induzir testigos, para que juren falso en su defension, y q digan, que no cometio tal delicto. A esto se responde, que sera peccado mortal de sacrilegio induzirlos a esto: porque jurar con mentira, siempre es peccado mortal. Luego induzir a esto, es peccado mortal.

Sexta conclusion. Peccado mortal es de su naturaleza no responder al Iuez que pregunta juridicamente, y legitimamente, ora sea callando la verdad, ora diziēdo mentira. Y esto tiene verdad, aunque le ayan de condenar a muerte. Esta conclusion tienen todos los Doctores, particularmente Discipulos de Sancto Thomas. Y consta de lo dicho arriba. Prueuase con otra razon differente: porque en la Republica ay poder para castigar los delictos. Y si el Iuez no tiene fuerça, y virtud para compelar al delinquente, quando le pregunta legitimamente, para que responda la verdad, no auria tal poder en la Republica. Luego obligacion tiene de responder. En la conclusion queda dicho, que es peccado mortal de su naturaleza, de suerte, que en materia graue es peccado mortal.

La difficultad es. Si el tal peccado podra ser venial por ser la materia leue.

En esta difficultad Cayetano en el lugar citado de Sancto Thomas enseña, que qualquiera mentira en juyzio es peccado mortal. Lo mismo enseña Syluestro.

A esta difficultad digo lo primero, que si la mentira se dize con juramento, no ay duda, sino que es peccado mortal, aunque sea en materia ligera. Y de ordinario los Iuezes preguntan debaxo de juramento. Y assi de ordinario es peccado mortal: porque es juramento falso, y sin verdad.

Digo lo segundo, que si el reo responde sin juramento, sera peccado venial, no respondiendo la verdad si la materia es leue. En esto conuienen todos los Thomistas, particularmente se ha de ver-

de ver Soto. La razon es, porque en esto pue- t. in rel.
de tambien auer materia ligera, y por razõ de amẽ. 2.
la tal materia ser el pecado venial. Aduiertase, 7.
que si al reo le preguntan legitimamente aunque no le tomen juramento, tiene obligacion de confessar la verdad. Porque aunque es cosa dificil, el Christiano tiene obligacion a cosas dificultosas.

La dificultad graue es del reo, preguntado legitimamente, y juridicamente, que negò, y ocultò la verdad, y por auerla negado no le condemnaron sino le absoluieron, a pena pecuniaria, o de bienes temporales, que era vtil y prouechosa para otros: como si le huuieran de condemnar en mil ducados para el fisco. La duda es, si en consciencia estara obligado a pagar aquella pena.

Digo lo primero, que sin duda ninguna tiene el tal reo, despues de ser absuelto juridicamente, obligacion de restituyr la infamia, y los gastos, y todos los daños que se siguieron de auer negado la verdad al acusador, y al juez, y al fisco. En esto conuienen comunmente los discipulos de S. Thomas. La razon es: porque los tales daños se han seguido por la culpa contra justicia, que cometio el reo, no queriendo dezir la verdad, que tenia obligacion de confessar. Luego tiene obligacion de restituyr todos estos daños.

Digo lo segundo, que sin duda ninguna el tal reo despues de dada la sentẽcia, por la qual le cõdenan en dinero, para el fisco o para otra persona, tiene obligacion de dallo, y no puede ocultar los bienes, y si los oculta tiene obligacion de restituyrlos. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque ya aquellos bienes estan aplicados al fisco, o a la parte.

Digo lo tercero, que hablando de la pena corporal, no tiene obligacion a ella el reo, aunque aya negado la verdad, que auia de confessar. En esto conuienen todos. La razon es, porque la tal pena corporal, no se la ha de dar el mismo a si.

Toda la dificultad es de la pena pecuniaria, o de hazienda, en que auian de condemnar al reo, si confessara la verdad, como estaua obligado a confessar. La duda es, si tendra obligacion de restituyr la tal pena al fisco, o a la parte, a quien se auia de aplicar.

En esta dificultad es la sentencia de algunos Doctores, que el tal reo tiene obligacion de restituyr la tal pena, antes que le condemne el Iuez. De suerte, que si era vn herege, y nego la verdad contra derecho, y por negarla no
di. 1. de le aplicaron los bienes al fisco, tiene obliga-
q. 6. cion de restituyrselos. Esta sentencia tiene So-
in 4. to. Y esto tiene Medina, y lo tuuieron otros
4. de Thomistas. La razon desta sentencia es del ca-
q. 6. pitulo final de iniurijs, & damno dato. Adõde
3. se determina, que si por culpa de alguno se da algun daño, tiene obligacion de restituyrlo. Y entienden esto los Doctores de culpa contra justicia comutatiua. Y es assi, que por culpa del reo contra justicia comutatiua, no aplican al fisco, o a la parte los tales bienes, por auer negado la verdad contra derecho. Luego tiene obligacion de restituyr el tal daño. De suerte, que en el tal caso se deue auer, como si en realidad de verdad se huuieran condemnado. Porque si no fuera por su culpa le condemnaran en la tal pena, y aplicaran sus bienes al fisco. Esta sentencia es bien probable, y se puede muy bien seguir.

Digo lo quarto, que la contraria sentencia es mas probable. De suerte, que si vna vez el reo nego la verdad cõtra el derecho, y el juez le absoluiò de la tal pena, no tiene obligacion el reo a restituyr la tal pena. Esto enseña Orellana, y despues del, comunmente los discipulos de S. Thomas. La razon desta sentencia es, porque las tales son leyes, que no obligan antes de la sentẽcia del juez. Luego de qualquiera suerte, que se impida la sentencia del Iuez, no tiene obligacion el reo de restituyr. Cõfirmase, porque respecto del reo esto tiene razõ de castigo, y de pena. Y estando en derecho no esta ninguno obligado a castigarse, y darse la pena puesta por la ley, sino q̃ el juez le deue castigar, y aplicar la pena. Luego hasta que le sentencien no tiene obligacion de restituyr la tal pena. En lo qual ay gran diferencia entre el juez, y testigo de vna parte, y el reo de otra. Porque el reo se ha como passiue, y como paciente, y assi no ha de concurrir el a su castigo. Pero el juez ha se actiue, y como agente: y por esso sino castigo con la pena deuida, tiene obligacion de restituyr la tal pena, segun la mas probable sentencia, como queda determinado arriba. Lo mismo es del testigo, que es ministro de la justicia. De lo qual se ha de dezir en el capitulo siguiente.

A la razon de dudar se responde, que aunque es verdad, que el reo peca contra la obediencia deuida al Iuez, y al superior, con todo esso no tiene obligacion de restituyr la tal pena, hasta que el Iuez le condemne en ella. Porque no ay derecho ninguno a la tal pena, sino es mediante la sentencia del Iuez.

Septima conclusion. El reo que le preguntã cõtra el orden de derecho no tiene obligaciõ de descubrir la verdad, aunque se lo mandẽ so pena de descomuniõ. Esto enseña Soto, Orellana, y todos los discipulos de S. Tho. La razon Sot. in rele. cita. memẽ. 3. q. 1.
es, porq̃ en el tal caso no procede como Iuez, ni tiene fuerça la excomunion. Luego no esta obligado a responder la verdad. Esto tiene verdad, aunque en realidad de verdad aya cometido el tal delito. Aduiertase, q̃ en tal caso siempre se ha de inclinar en fauor del reo en odio del juez iniquo. Porque aunque es verdad que delante

delante de Dios el tal esta culpado, pero en el juyzio humano es inocente, y por tal se ha de presumir: y el juez le oprime con grandissima injusticia, aprouechandose del poder que tiene. Aduiertase lo segundo, que como queda dicho, el reo puede muy bien en el tal caso vsar de palabras equiuocas que tienen dos sentidos el vno verdadero y el otro falso, y si el vno es en fauor del reo podra vsar del, aunque el juez se engañe por el otro sentido, que haze. Aduiertase lo vltimo, que quando el juez, aunque sea iniquo, y malo se contenta con que le respondan llanamente, y sinceramente, y no aprieta mas al reo no se ha de acudir a equiuocaciones: porque en ellas tan solamente se ha de vsar, quando el juez aprieta al reo cō injusticia. Entonces es licito vsar de equiuocaciones vsitadas, y responder que no cometio el tal delicto, aunque en realidad de verdad lo aya cometido. Porque como queda determinado, aquellas palabras tienen legitimo sentido verdadero, como queda ya declarado.

La dificultad es, quando el reo es preguntado contra orden de derecho, y por via de acusacion: porque en realidad de verdad huuo acusador, y responde, que no hizo el tal delicto, siendo ansi que en realidad de verdad cometio el tal delicto. La dificultad es, si en el tal caso tendra obligacion de restituyr la fama, y los demas gastos, y daños, que se le siguen al acusador, por negar la verdad. La razon de dudar es, porque el reo infama injustamente al acusador, imponiendole que le auiso falsamēte. Luego tiene obligacion de restituyrle la fama, y los demas daños, que se le siguen.

Sco. in 4. d. 15. q. 4. ar. 3. En esta dificultad Scoto enseña, que el tal reo tiene obligacion de restituyr la fama al acusador. Pero dize que no se ha de desdezir de lo que dixo, sino que tan solamente ha de dezir, que no tengan al acusador por calumniador: porque tuuo buena intencion, y penso con buena fe poder prouar el delicto. Lo mismo enseña Gabriel, en la misma dist in. q. 16. y lo mismo enseña S. Antonino y lo mismo tienen otros Doctores, y lo mismo parece, que significa Cayetano.

D. Anto. 2. p. ti. 2. c. 2. §. 3. Cai. 2. 2. q. 62. ar. 2. Syl v. restit. 3. §. 3. Sot. 4. de iustit. q. 6 ar. 3.

A esta dificultad se ha de responder ser lo mas probable, y que se ha de seguir, que el tal reo no tiene obligacion de restituyr al acusador la fama, ni otra cosa alguna. Esto enseña Syluestro, el Maestro Soto, y lo mismo tienen Medina, Bañes, Orellana, Peña, y todos los discipulos de S. Thomas. La razon es, porque conforme a lo q̃ q̃da dicho, el tal reo no pecò cōtra justicia comutatiua: porque tenia derecho para responder ansi. Luego no tiene obligacion de restituyr. Porque si tuuiera obligacion de restituyr, auia de ser por razon de la injusticia que auia cometido.

A la razon de dudar se responde, que el reo no infamo al acusador contra justicia, sino que ellos mismos el acusador, y juez se infamaron pues apretaron al reo, para que respondiesse, no teniendo ellos derecho para preguntarle.

Otra dificultad podria auer aqui, y es, si el juez cōtra justicia hizo dezir la verdad al reo, si podra despues proceder adelante el juez. Pero esta dificultad se ha de disputar en el capitulo siguiente.

Septima conclusion. Licito es que el reo apele de la sentencia, si esto nace de confiar, q̃ tiene justa causa, pero no es licito apelar para diferir el negocio, quando es justa la sentēcia. Esta conclusion enseña S. Tho y todos sus discipulos, y todos los Theologos, y Iuristas. Y la razon della es, porque quando tiene confiança, que tiene justicia, tiene derecho para apelar, y assi es licito apelar de la tal sentēcia. Pero quando la sentencia es justa, no tiene derecho para apelar della pretendiendo dilacion. Luego en el tal caso no es licito apelar. D. Tho. 2. 2. q. 69. ar. [illegible] Caiet. [illegible]

Aduiertase, que ay gran diferencia entre apelacion, y suplicacion. Porque la apelacion es al juez superior: pero la suplicacion es al mismo juez. De lo qual se colige lo primero, que es licito al reo suplicar de la justa sentencia, confessando ser la tal sentencia justa: pero suplicando que se buelua a mirar otra vez el negocio, para que si huuiere lugar de misericordia se vse con el. Esta suplicacion es licita: porque no se haze con animo de huyr, o de impedir la justa sentēcia, sino con animo de templar el rigor de la ley. Lo qual es licito, como queda dicho arriba, al supremo Principe, y algunas vezes es licito a los juezes inferiores: los quales puedē relaxar, y templar el rigor de la ley teniendo atencion a las circunstancias, y al tiēpo, y lugar. Siguese lo segundo, q̃ es licito al reo apelar de la justa sentencia, dada segun lo alegado, y probado quando tiene nueua probacion de derecho: la qual no pudo traer en tiēpo delante del inferior juez. Porque entonces apela: porque confia que su causa es justa, y no haze agrauio al juez, del qual apela, ni turba la justicia de la parte contraria. Siguese lo tercero, que apelar al juez superior, quando la sentencia se sabe, que es justa de todas partes es graue pecado de injusticia, aunq̃ se sepa, que el juez superior tiene la contraria sentencia, que siguio el inferior. Porque el que apela ansi, impide el oficio del juez inferior, y la sentencia justa, y se da a entender, que es iniquo e injusto y se perturba la justicia de la otra parte. Luego no es licito. Por lo qual el que assi apela, esta obligado antes de la sentēcia del juez, a restituyr los gastos, y otros daños, q̃ se le siguen al contrario. La pena de pagar quatro vezes mas, la qual se pone en derecho, a los q̃ ansi apelan, no obliga antes de la sentēcia del juez. [illegible]

Aduiertase, que a los religiosos esta prohibida

Digitized by Google

bida en derecho la apelacion. Y muy particularmente esta prohibida la tal apelacion a los religiosos de la orden de S. Domingo, como consta de sus constituciones. Porque aũque es verdad, que parece que la apelacion es concedida por fuerça, y virtud del derecho natural, pero a este derecho parece que cedieron los religiosos, quando hizieron professsion, como cedieron al derecho natural que tenian para casarse, y para tener proprio.

Octaua conclusion. Al cõdenado a muerte no es licito defenderse, si la sentencia es justa. Pero si la sentencia es injusta, licito es defenderse, sino fuesse que se siguiesse otro mayor mal en la republica, qual es perturbarse la republica. Esta conclusion enseña S. Thomas, y todos sus dicipulos, y comunmente los Doctores. La razon es, porque si la sentẽcia es justa, tiene derecho el Iuez para quitarle la vida. Luego el no se puede defender, porq̃ de otra suerte dariase guerra justa de ambas partes: lo qual es impossible. Pero si la sentencia es injusta, el Iuez no tiene derecho para quitarle la vida, y assi el reo se puede defender, sino fuesse que se siguiesse otro mayor mal, como deziamos: porque entonces por el bien comun tendria obligacion a no se defender.

La dificultad es, quando a vn reo le condenan por vna sentencia justa, segun lo alegado, y prouado, pero fundada en falsa presunciõ, y q̃ en realidad de verdad es injusta, si en el tal caso sera licito defenderse. La razon de dudar es, porque en el tal caso no se puede defender sin graue escandalo de la Republica, porq̃ todos le tienen por verdadero deliquente, por la publica sentencia. Luego no es licito defender se. Confirmase, porque si este tal defendiẽdo se hiriesse al Iuez, sin duda ninguna le castigarian, y grauemente. Luego señal es, que en el tal caso no es licito defenderse. Por el contrario parece ser licito el defenderse, porq̃ qualquier inocente tiene derecho a defenderse, aũque sea contra otro inocente. Luego aũque el Iuez en el tal caso estè inocente, podra muy bien el otro defenderse.

En esta dificultad el Maestro Victoria en el lugar alegado de S. Thomas, tiene ser licito defenderse. Pero el Maestro Soto tiene lo cõtrario. Para declarar esta dificultad.

Digo lo primero, que en el caso de nuestra duda, hablando de si, el reo no peca contra justicia defendiendose, aunque puede ser que peque en algun caso, y como dizen los Theologos per accidens. Esto enseñan comunmente los dicipulos de Santo Thomas, y muy particularmente Orellana. La razon es, porque la tal sentencia assi pronunciada absolutamente es injusta, y en el foro de la conciencia no es valida, como lo enseñan todos los Theologos y Iuristas, ni da derecho ninguno. Luego absolutamente hablando, y como dizen los Theologos per se loquendo, bien puede el tal reo defenderse. Confirmase, porque si se pronuncia sentencia de excomunion latæ sententiæ cõtra el tal reo, en el foro de la consciencia, no liga la tal excomunion. Luego en nuestro caso podra muy bien el reo defenderse, hablando de si. Pero aduiertase, que auiendo escandalo, no seria licito el defenderse: porq̃ no tiene derecho a defenderse auiendo escandalo, y siguiendose algun detrimento en el bien publico.

Digo lo segundo, que regular y comunmente ay escandolo en el defenderse en el tal caso, y assi regular y comunmente seria pecado. La razon es, porque la execucion de la sentencia regularmente se haze en publico. Y segun lo publico la sentencia dada es justa, y assi lo estimá, y sienten todos los hombres. Luego a el tal no le es licito defenderse con escãdalo. Aduiertase que conforme a estos dichos se pueden conciliar las sentencias destos Doctores, y se pueden entender diuersos dichos que ay en la doctrina de Santo Thomas, y de lo dicho se puedẽ soltar muy bien las razones de dudar, puestas al principio por ambas a dos partes.

La segunda dificultad es, si es licito apelar, y defenderse de la sentencia dada conforme a sentencia probable, que suelen seguir Iuezes de ciencia y conciencia, siendo assi, q̃ la contraria sentencia es tambien probable, y la siguen hombres de ciencia, y conciencia. La razon de dudar es, porque en el tal caso el derecho no es cierto, pues se da la sentẽcia cõforme a sentencia probable. Luego licito es apelar de la tal sentẽcia, y defenderse della. En esta dificultad se ha de suponer de lo dicho arriba, que es licito al Iuez seguir la opinion probable, aunq̃ sea dexando la mas probable.

A esta duda supuesto esto se ha de responder, que si el Iuez dio sentencia conforme opinion probable, que siguen hombres de ciencia y cõciencia, aunq̃ aya otra mas probable, no es licito al condenado apelar de la sentencia, y lo mismo es quando las opiniones son ygualmente probables. Esta sentencia tiene Orellana en vn parecer que dio en vn tratado de las fuerças, que anda de mano. La razon es, porque en el tal caso el Iuez sentenciò legitimamente, y justamente, y no agrauiò a nadie. Luego el cõdenado no puede apelar, ni defenderse de la tal sentencia. Confirmase, porq̃ de otra suerte seria dar ocasion a que los pleytos nũca jamas cessassen.

A la razon de dudar se responde facilmẽte, que aunque el derecho no sea cierto, cõ todo esso la tal sentencia es justa, y justamente procede el Iuez. Por lo qual el condenado no tiene derecho para apelar, ni defenderse. Porque

D.Th.ibi. ar.4.

ar.4. de lib.6. relect.

de otra suerte el juez no tendria derecho para dar la tal sentencia, pues el condenado tiene derecho para defenderse, y apelar.

En este lugar se han de declarar algunas cosas tocãtes al reo, las quales disputa Cayetano sobre Santo Thomas en el lugar citado, en la solucion del segundo.

La primera dificultad es, si puede vno huyr de la carcel. La razon de dudar es: porq̃ se sigue gran detrimento al carcelero: porque los carceleros son grauemente molestados, quãdo se les vã los presos. Luego no les es licito a los presos huir de la carcel: porque no han de defender su vida, y los demas miembros naturales, con detrimento de los carceleros.

A esta dificultad digo lo primero, que el q̃ està en la carcel preso por qualquiera causa q̃ sea, puede muy bien huir antes que le condenen. Esta es comun sentencia de todos los Doctores, y particularmente enseña esto Medina, y Orellana en el lugar citado de S. Thomas. La razon es, porque ninguno està obligado a padecer la pena antes de la sentencia del juez. Y estar en la carcel es pena como es cosa notoria. Luego antes de la sentencia del juez, licito es huyr.

Digo lo segundo, que el que està condenado a pena corporal, como es a pena de muerte, o a cortar algun miembro, o açotes, puede muy bien huyr, y no es pecado. Esto enseña Santo Thomas en el lugar citado, y le siguen comunmente sus dicipulos, particularmente Orellana, y Medina. La razon es, porque ninguno puede ser condenado a que el mismo se mate, ni a que el mismo se corte algun miembro, o que se dè la pena corporal. Luego ninguno esta obligado a esperar en la carcel la tal pena, y por consiguiente puede muy biẽ huir. Aduiertase, que el que està condenado a pena corporal, no por esso le condenan a que espere en la carcel, ni està obligado a estarse alli, sino tan solamente tiene obligacion de no resistir.

A la razon de dudar se responde, que el reo quando huye, vsa de su derecho, aũque de alli se siguia algun detrimento al carcelero, o la guarda. El tal detrimẽto se ha de imputar a la negligẽcia del carcelero, o guarda, y en ninguna manera se ha de imputar al reo, el qual no haze mas que vsar de su derecho. De lo qual se ha de ver Soto en el lugar vltimamente citado. Aduiertase, que los religiosos no pueden huyr, ni les es licito huyr, aunque esten en la carcel: porque los tales renunciarõ la libertad de andar vagando fuera del claustro. De suerte que los tales, aũque no esten en la carcel, no pueden salir fuera del conuento sin licẽcia del Prelado. Luego mucho menos podran salir, estando presos en la carcel. Esto entiẽdo yo, sino fuesse la causa tal, y tan graue, que se tratasse de quitarle la vida. Porque en el tal caso mi parecer es, que seria licito huyr para poder escapar de la muerte. Y esto parece cosa natural, y de derecho natural.

La segunda dificultad es, si el condenado a carcel podra licitamente huyr. La razon de dudar es, porque la sentencia justa obliga en conciencia. Luego si justamente està condenado a carcel, no sera licito huyr.

A esta dificultad digo lo primero, que aquel que condenan a carcel, como no sea perpetua, no puede huyr. Esto enseñan comunmente todos los Doctores. Y la razõ de dudar es la que conuence esto. Cõfirmase, porque el que esta condenado a otras penas ordinarias, esta obligado a sufrirlas. Luego lo mismo serà desta pena. De suerte, que si a vno le condenan a reclusion por medio año, o por vn año, tiene obligacion de guardar la reclusion, por auer sido la sentencia justa.

Digo lo segundo, que si la carcel es perpetua, no tiene obligacion de estarse quedo, sino que puede muy bien huyr. Esto enseñan comũmente los dicipulos de Santo Thomas. La razon es, porque la carcel perpetua, segun derecho, equiuale a muerte, y se compara con la muerte. Luego como puede huyr el que està condenado a muerte, ansi tambien podra huyr el condenado a carcel perpetua. Lo mismo se ha de dezir, quando condenan a vno a vna seruidumbre durissima. Como si condenassen a vno al remo, no tiene obligacion de esperar, y no huyr por la razon ya dicha. Todo este dicho es contra el Maestro Soto, y Cayetano en el lugar citado. *Carcer. perpet.*

Digo lo tercero, que si a vno le cõdenassen a que estuuiesse en la carcel, hasta que le quitassen la vida, no estaria obligado en conciẽcia a permanecer en la carcel, sino q̃ podria muy bien huyr. Esto enseña Soto contra Cayetano en los lugares citados: y lo mismo enseñan comunmente los dicipulos de S. Thomas. La razon es, porque la tal sentencia es contraria al apetito natural, cõ el qual cada vno naturalmẽte huye la muerte. Luego la tal sentẽcia es iniqua, y no ay obligacion de obedecerla. Confirmase, porque la ley humana no obliga con peligro de muerte, sino es en caso de grauissima necessidad. Luego lo mismo sera de la sentencia. De todo lo dicho se colige facilmente la solucion de la razon de dudar.

La tercera duda es, si es licito al que està en la carcel romper los grillos, y quebrantar las carceles para huyr. La razon de dudar es, porq̃ en el derecho ciuil se pone pena de muerte a los que quebrantan la carcel. Luego no es licito. Confirmase, porque si vno rompiesse la pared de su vezino, seria pecado mortal de injusticia. Luego lo mismo serà en lo q̃ toca a romper la carcel.

En

En esta dificultad Henrico de Gandauo, y Syluestro afirman no ser licito. A esta dificultad se respõde, que es licito al reo romper los grillos, y las esposas, y quebrar la carcel para salir. Esto enseñan todos los discipulos de Sãto Thomas. La razon es: porq̃ es licito al reo huyr de la carcel, como ya queda dicho. Luego licito le serà hazer todas sus diligencias para poder huyr de la carcel. De suerte, que en los casos que queda dicho, que es licito huyr de la carcel, tambien es licito hazer estas diligencias para salir de la carcel. Y en los casos q̃ no es licito huyr de la carcel, tampoco sera licito hazer estas diligencias.

Henr. Gandau. quodl. 9 ar. 25. Syl. v. accusat. §. 16. & v. fugere.

A la razon de dudar se responde, que aunque es verdad, que en el derecho se pone la tal pena, cõ todo esso no es pecado. Porque la pena en el tal caso se pone con causa, y ay razõ de ponerla, pero no ay pecado en el passar la. Tambien se puede dezir, q̃ los Iurisconsultos siguieron la opinion probable de los q̃ dizen ser pecado mortal. A la confirmacion se respõde, que no ay derecho para entrar en casa del vezino: y assi no ay derecho para abrir, y rõper la pared del vezino. Pero en nuestro caso, el reo tiene derecho para huyr, y ansi tiene derecho para hazer todas las diligencias dichas.

La quarta dificultad es, si es licito dar ayuda al reo para huyr, y para q̃ se salga de la carcel, dando instrumentos para romper la carcel, y los grillos. La razon de dudar es, porque si vno de fuera da ayuda al reo que quiere huyr abriendo la pared de la carcel, para que salga por alli el encarcelado, peca mortalmẽte. Luego el que da los instrumentos tambien pecca mortalmente. Confirmase, porque en el Derecho castigan al que da semejantes instrumentos. Luego no es licito dar semejantes instrumentos. En esta dificultad Soto tiene, no ser licito dar los tales instrumentos. Y esta misma sentencia tienẽ otros Doctores, y Nauarro enseña, que estando en rigor de derecho, la sentencia del Maestro Soto es verdadera.

...t. vbi su... a. Naua. Man. c. ... nu. 38.

A esta dificultad se responde, que esto es licito. Esto enseña Cayetano en el lugar citado, y le siguen communmente todos los discipulos de S. Tho. particularmente Medina, y Orellana. La razõ es, porque esto no esta prohibido por derecho natural, ni por derecho positiuo. Luego licito es. Aduiertase, q̃ podria muy biẽ el Principe hazer vna ley, en la qual prohibiesse el dar ayuda a los reos, para q̃ saliessen de la carcel. Aduiertase con Medina, q̃ quãdo dezimos, q̃ es licito dar ayuda para salir de la carcel, no se ha de entẽder q̃ hablamos de los ministros de justicia. Porq̃ los ministros de justicia q̃ estã salariados para hazer justicia, en ninguna manera pueden, ni les es licito dar ayuda a los reos, para que se salgan de la carcel.

A la razon de dudar, se responde, que no es la misma razon en el caso del consiguiẽte. Porque en el caso del antecedente se haze fuerça, y violencia a la carcel: que es mucho mayor injuria, q̃ si se hiziesse a otra casa particular. Pero el que da los instrumentos no haze alguna violencia. Tan solamente se puede entender, que obra juntamente cõ el que huye. Y como el huyr es licito, tambien es licito el dalle los instrumentos. A la confirmacion se responde, que puede vno ser castigado por el Derecho sin culpa ninguna, si ay causa, y razon. Y en el presente caso ay causa y razon, que es, que los delictos de los deliquentes no queden sin castigo. Y siempre se presume alguna culpa, porque meterse en lo que no le toca, ni pertenece, no se puede hazer sin culpa. De lo qual se sigue, que es licito aconsejarle que huya, y enseñarle como podra romper los grillos, y la carcel, y otras cosas semejantes.

La quinta dificultad es, si el que condenan a morir de hambre, està obligado a comer, y si puede licitamente comer teniẽdo que comer. La razon de dudar es, porque no comer es matarse: luego obligado està a comer. Por el contrario es la razõ de dudar: porque es licito muchas vezes padecer la muerte, como se vee claramente en los Martyres. Luego tambien serà licito comer: porque el no comer no es otra cosa, sino padecer la muerte. Confirmase. Es licito no huyr esperando la muerte. Luego tambien es licito no comer en el tal caso, aunque se siga la muerte. En esta dificultad la primera sentencia es, que en el tal caso no solamẽte es licito comer, sino que tiene obligacion a comer, si tiene q̃ comer. Esta sentencia tiene Cayetano en el lugar citado, y se conuence cõ la razon de dudar puesta al principio. La segũda sentencia es de Victoria, y Soto, que afirman, que el tal no està obligado a comer.

A esta dificultad se responde, que el reo q̃ esta cõdenado a morir de hambre, puede muy bien comer el mantenimiento, que le dan ocultamente. Y esto le es licito, pero no està obligado en consciencia. Esta resolucion tiene dos partes. La primera es comun entre todos los Doctores, particularmente Thomistas, y la enseña Santo Thomas en el lugar citado. La razon es clara. Porque la tal sentencia no pretende obligarle a que el no coma, si tiene que comer, porque esso seria injusto: y cõtra la inclinacion natural, sino pretẽde que los demas no le den alimentos que comer. Luego a el licito es comer. La segunda parte es contra Cayetano, y cõtra otros Doctores: pero tienela Soto, Medina, Orellana, y comũmente los dicipulos de S. Thomas. La razõ es, porque el no comer en el tal caso no es contra aquel precepto negatiuo, no mataras, y si auia de ser contra algũ precepto, auia de ser contra el precepto afir-

Digitized by Google

Th. 2. 2. 70. ar. 1 sequen. ibi eius discipuli. 1. p. in acti. de ri. rege. 2. q. 6. 5. de iu. q. 7. commissa testis. ... q. 1. articu. 2. ... ir.

PRimera conclusiõ. Si el juez procede juridicamente, y manda al testigo, que diga su dicho, esta obligado en conciencia, y so pena de pecado mortal a dezirlo. Esto enseña Sãto Thomas y todos sus dicipulos en el lugar citado, en el articulo primero. Y esto enseñan comunmente los Doctores. La razon es, porque en el tal caso el testigo es verdadero subdito del juez. Luego esta obligado a obedecer, y dezir la verdad. De suerte que en qualquier caso, aũque sea de muerte, el testigo ha de dezir la verdad, si es preguntado juridicamente.

Segunda conclusion. Si el juez contra el orden del derecho pide al testigo su testimonio, no esta obligado a dar testimonio. Esta cõclusion enseñan S. Thomas y todos sus dicipulos en el lugar citado, y comũnmente los Doctores. La razon es, porque en el tal caso el testigo no es su subdito, pues el juez no guarda el orden del derecho, Luego en el tal caso no tiene obligacion en consciencia de responder la verdad. De suerte que en este caso puede esconder la verdad, y callarla por todos los medios como no sea diziendo mentira. Y esto tiene verdad, aunque le tomen juramento.

Tercera conclusion. Todas las vezes q̃ nuestro testimonio es necessario para librar al proximo de qualquier injuria, tenemos obligaciõ de dar testimonio, aunque el juez no lo pida, y aunq̃ no nos rueguen. Esta enseña S. Tho. y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque cada vno esta obligado a librar al proximo de la injuria que le hazen. Luego pudiendo librarle con su testimonio, obligacion ay de librarle.

Quarta conclusion. Si se trata en juyzio de condemnar algun delicto, ninguno està obligado a dar testimonio, sino es que se lo pida el juez, aunque de callar el testigo se le siga peligro al acusador. Esta enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, y es comun sentencia de los Doctores. La razõ es clara: porque en el tal caso no se pretende, sino el castigo, y pena del delicto. Luego no ay obligacion de testificar, sino es en caso que el juez pide al testimonio. Estas cõclusiones pone S. Thomas en aquel articulo, las quales se han de declarar por las siguientes.

Quinta conclusion. Quando se procede por via de acusacion, o denunciaciõ, es necessario, para que el juez justamente pregunte al testigo, de suerte que este obligado a responder, q̃ preceda justa acusacion, por lo menos en el foro exterior. De suerte que en el tal caso tendra obligacion de dar su testimonio. Declaremos esta conclusion. Dixe que por lo menos ha de ser justa la acusacion en el foro exterior. Porq̃ como queda dicho en el capitulo de acusaciõ, la acusacion es injusta en el foro de la consciẽcia, aunq̃ el delicto se puede prouar con dos testigos, quando por la correctiõ fraterna podia el acusador mirar por el bien del proximo, y por el bien de aquel, cuya causa se trata por la acusacion. Pero en el tal caso en el foro exterior es justa la acusacion. Y dezimos en la conclusion, q̃ esto basta para q̃ el juez pregunte juridicamẽte al testigo, de suerte q̃ en cõciencia tẽga obligacion a responder la verdad. Esta conclusiõ ansi declarada tienẽ comunmente los dicipulos de S. Thom. y muy particularmente Orellana. La razõ es, porque el juez es la guarda del derecho. Y el acusador por lo menos en el foro exterior tiene derecho en el tal caso para acusar. Luego el juez justamẽte puede preguntar al testigo, y por cõsiguiẽte el testigo tiene obligaciõ de responder. Aduiertase, q̃ este es vn caso, en el qual el juez justamẽte pregunta al testigo por via de acusacion, y preguñtaria injustamẽte al reo. La razõ de diferencia es, porq̃ para preguntar al reo por via de acusaciõ, fuera de la acusaciõ legitima, q̃ dezimos ser necessaria, y suficiente, para pregũtar al testigo, es necessario para preguntar al reo que aya semiplena prouacion, o manifiestos indicios, como ya queda dicho.

Sexta conclusion. Quando se procede por via de inquisicion, totalmente general, o totalmente particular, es licito que el juez pregunte al testigo en todos los casos q̃ diximos en el capitulo passado ser licito pregũtar al reo. De suerte, que en todos aquellos casos justamẽte pregunta al testigo, y el testigo en conciencia tiene obligacion de responder la verdad, mucho mejor que el reo. Esto enseñan comunmẽte los Doctores, particularmente dicipulos de S. Thomas, y entre ellos Orellana. La razon es, porque las razones que prueuan, que es licito y justo preguntar al reo, y que el reo tiene obligacion a dezir la verdad, essas mismas conuencen ser licito preguntar al testigo, y q̃ el testigo tiene obligacion a dezir la verdad. Y mayor fuerça tienen respecto del testigo: porque mas dura cosa es compeler a vn hombre, que reuele su proprio delicto, como lo reuela el reo, que no cõpelerle à que reuele el delicto ageno, como lo reuela el testigo.

Septima conclusiõ. Fuera destos casos, es licito preguntar al testigo por via de acusacion del todo particular, aunque no aya precedido infamia del delicto, todas las vezes, que el delicto se està cometiendo, cõ detrimento de la Republica, o de otra persona particular. Y tãbien quando el delicto es ya passado, pero es delicto læsæ maiestatis. Y finalmente quando en la inquisiciõ, y processo que se haze contra el reo, precediendo infamia del delicto, incidẽtemẽte se descubre otro delicto, aunq̃ el tal delicto no tenga conjunction con el delicto, del qual estaua infamado el reo. Esta enseñan comunmente los dicipulos de S. Thomas, y muy particu-

Digitized by Google

particularmente Orellana. La primera parte se prueua porque el juez mas obligado esta a librar el inocente, o la republica de la injuria, que qualquiera otra persona particular. Y es ansi, que la persona particular pudiendo tenia obligacion de acusar el tal delicto, como acusador, o como testigo reuelarlo. Luego mas estara obligado el juez de su proprio oficio, a inquirir el tal delicto. El exemplo es en el pecado de heregia que causa daño en la republica, o si vno procurasse matar a otro. Esta parte es comun entre todos los Theologos. La segũda parte tãbiẽ la enseñan todos los Theologos, y Iuristas. Prueuase de vna extrauagãte, ad reprimendam, en la qual se determina esta verdad. La tercera parte es contra el Maestro Soto: pero tiene la Nauarro, y tienela Orellana, y comunmente los discipulos de S. Thomas. Prueuase, porque esta es la comun sentencia de todos los Iuristas, los quales determinã esto en muchos lugares del derecho, y a ellos pertenece la inteligencia del derecho. Confirmase, porque no es de derecho natural, sino de derecho politico, que sea necessaria infamia precedente, para inquirir y preguntar el testigo, como lo determina el Maestro Soto. Y en el tal caso conforme al derecho positiuo se cõcede poder inquirir, sin que preceda infamia. Luego esto es licito. Lo segũdo, porque el vso, y la costumbre puede abrogar el derecho positiuo, como lo dizẽ los Theologos, y Vlpiano. Y es assi que el vso de todos los juezes buenos, y malos es, que los tales delictos ansi descubiertos se inquieran, aunque no preceda infamia. Luego licito es. De suerte, que en el tal caso es manifestacion suficiente, y infamia suficiente, para proceder aquella que se haze en juyzio. Aduiertase acerca de la primera parte de la conclusion, que el testigo esta obligado en el tal caso a responder al juez, y no esta obligado el reo. La razon de diferencia es, porque como el delicto depende de la voluntad del reo, el mismo por su volũtad puede cessar del delicto, y proueer al bien comun de la republica. Pero el testigo no puede por su propria voluntad remediar el daño comun de la republica, y assi tiene obligacion de responder, sino tiene otro medio, por el qual conforme a las reglas de prudencia pueda proueer al bien comun.

Soto loco cit. in illa relect. cõc. 3. casu 4. Na. in rel. c. inter verba 11. c. 3. n. 676.

La dificultad es de la inquisicion, que en parte es general, y en parte especial: especial quanto al delicto, y general quanto a la persona que cometio el delicto. La dificultad es, si se puede hazer la tal inquisicion, y preguntar al testigo, sin que aya precedido alguna infamia de alguna persona. Digo al testigo: porq̃ aunque pregunten al reo alguna vez, por la tal inquisicion, no le preguntan como reo, si hizo el tal delicto, sino como a testigo, si sabe el hecho. El exemplo comun es, quando el Corregidor halla muerto vn hombre, y no se sabe quien le mato. La dificultad es, si podra el Corregidor inquirir. La razõ de dudar es, porque en el derecho, expressamente se determina, que para la inquisicion ha de preceder infamia de la persona del delinquente. Y en el tal caso no precedio infamia alguna de la persona. Luego no es licito. Confirmase, porque el juez preguntãdo generalmente se pone a peligro de hazer injuria al reo: porque preguntando á la gente vulgar, y comun, aunque la pregunta sea general, responderan en particular. Porque no saben las sutilezas de Theologia, lo qual es en agrauio del reo. Luego no es licito. En esta dificultad Soto dize, que no es licito hazer la tal inquisicion. Pero dize que quiças es licito, inquirir de alli indicios, como, con que armas le mataron, o a que hora, y de alli podra alguna vez preguntar por la persona. Esta misma sentencia tiene Cayetano, segun dizen algunos Doctores. Esta sentencia es probable.

c. cum qu... tent. de in... qualiter... & quando... 2. de acc...

Soto ib. sep. du. q. refl. co. & q. u. inst. q. 6. ar. 2.

A esta dificultad se responde, que la cõtraria sentencia parece mas probable. Esto enseña Sancto Thomas en vn capitulo general, como lo refiere Syluestro, y Cayetano. Lo mismo tiene Innocencio, y lo mismo Orellana, y comunmente los discipulos de Santo Thomas. Prueuase, porque el vso de todos los juezes puede abrogar los derechos, que requieren infamia precedente antes de la inquisicion. Y es assi, que el vso de todos los juezes tiene esto, como consta manifiestamente. Luego licito es. Confirmase esto, porque si en el tal caso no hiziessen inquisicion de semejantes delictos, seria muy grande el escandalo, y crecerian los delictos. Luego licito es. Lo segũdo se prueua, porque en las visitas generales en semejantes inquisiciones, es licito a los prelados y juezes preguntar a los subditos, si ay alguna cosa digna de enmienda: y esto aunque no aya precedido infamia del delicto, ni de la persona. Luego mas licito es en nuestro caso. Verdad es, que algunos dizen que el juez o prelado en la visita general deue amonestar los subditos, que no quiere que le reuelen los ocultos delictos, sino tan solamente aquellos, de los quales ha precedido infamia. Esto aunque es consejo muy saludable, pero no cae debaxo de precepto: particularmente quando se trata con subditos medianamente instituydos. La razon es, porque el precepto del juez, o del prelado aunque el no le declare, siempre se ha de entender de los delictos, que es licito manifestarse.

Sylu. verbo inquis. q. 8. Cai. 2. 2. q. 69. ar. 1.

Aduiertase, que lo mismo se ha de hazer, quando aunque el delicto no es notorio, y publico, pero ay fama del tal delicto. En el tal caso el juez ha de guardar este orden. Lo primero

Digitized by Google

mer o ha de inquirir, si se ha cometido tal delicto, del qual ay infamia. Lo segundo, ha de inquirir quien lo cometio. Esto enseñan los Doctores, que tienen la precedente resolució, y fuera dellos Syluestro, y Cayetano, y otros muchos Doctores. Prueuase con las razones hechas por la resolucion passada.

Sylu. vbi sup. & v. inquisitio. §.7. Caie. opus. 7. respõs. 9. respõs.

A la razon de dudar se responde facilméte, que aquellos derechos se han de entender de la inquisicion del todo especial, y particular, en la qual se pregunta y inquiere de la persona delinquente. A la confirmacion se responde, que el juez vsa de su derecho haziendo la tal inquisicion: pero los subditos quando les preguntan, miran muy bien como han de responder christianamente, y preguntanlo. Y si reuelá alguna cosa contra derecho, hazé grande injuria al proximo, y la tal injuria no se ha de imputar al juez, que vso de su derecho, sino al testigo que no mirò bien como auia de responder. Podiase disputar, si de la tal reuelació del delicto injuriosa podra proceder el juez a castigar el delicto. Pero desto dirase a baxo en su proprio lugar.

La segunda dificultad es. Quando el reo cófesso su proprio delicto en la tal Inquisicion, y le preguntan de los complices, y compañeros del delicto, de los quales no ha precedido infamia. La duda es, si tiene obligacion de respóder la verdad: porque entonces le preguntan como a testigo.

A esta dificultad responden algunos, que donde ay vso de preguntar a los reos, y delinquentes por los complices, desuerte, que aya preualecido el vso en esta parte, licito es preguntar por los complices, aunque sean ocultos. La razon es: porque el derecho positiuo, que manda que no pregúten, sino es precediédo infamia del delinquente, se puede muy bié abrogar por la contraria costumbre. Pero lo q̃ yo entiendo es, que nunca es licito preguntar por los complices, quando son del todo ocultos. Y por cósiguiente el reo no esta obligado a reuelar, y descubrir los tales complices: antes tiene obligacion de no los manifestar, aun que le pregunte el juez. Porque el preguntar le el juez de los complices siépre se ha de entender de los complices, que el mismo reo esta obligado a manifestar. Y si el juez fuere tan iniquo, que quiera preguntar de los compañeros, que totalmente son ocultos, en el tal caso el reo ha se de callar, o ha de respóder, que no tiene complices ni compañeros. Aduiertase, que en el tal caso no se puede alegar el vso en contrario. Porque son muy raros los juezes que son tan injustos, que pregunten de los cópañeros ocultos.

La tercera dificultad es del testigo, en caso que el juez da sus letras y mandato citatorio, có el qual llama al testigo, para que testifique, y el testigo sabiendo que ha manado del juez el tal mád[illegible]to, o se absconde, o huye por no dezir [illegible] dicho contra su amigo, o por su enemi[illegible] y su dicho es del todo necessario para que vna de las partes consiga su derecho. En este caso es la duda, y grauissima: si este testigo peca contra la injusticia de aquella parte, por la qual auia de dezir su dicho: y si está obligado a restituyr todo el detrimento de aquella parte, el qual incurre por no dezir su dicho. La razon de dudar es, porque el juez por aquel mádato citatorio aplica a la parte, en cuyo fauor se auia de dezir el dicho, el testimonio del tal y el testigo vsando de engaño, quita a la tal, parte el testimonio, que auia de dezir en su fauor. Luego hazele injuria, y tiene obligació de restituyr el detrimento, que se le sigue de la tal injuria. Confirmase, porque si el juez mádasse a vno, que vna escriptura, que tiene en su poder, y es en fauor de alguna parte la presente en juyzio, si por engaño la oculta, y no la quiere presentar en juyzio, sin duda ninguna pecaria contra la justicia de la tal parte, y estaria obligado a restitucion de todo el daño, que se le siguiesse a la parte de aquella injusticia, Y es ansi, que ocultar su testimonio es como ocultar vna escriptura: porque como se dize en derecho, el testigo viene en nombre de instrumentos. Luego obligacion aura en el tal caso de dezir su dicho, y sino lo dize hara injuriá a la parte, &c.

En esta dificultad comunmente los Doctores sin distinction ninguna siguen la parte afirmatiua, diziendo, que el tal testigo, peca cótra la justicia de la parte, y tiene obligació de restituyr el daño, que se le sigue a la parte de la tal injusticia. El Maestro Orellana con cierta manera de distinction dize algunas cosas en esta dificultad. La primera es, que si el juez ya dio a su oficial, y ministro, el mandato, con el qual cita al testigo: y el oficial notifico al testigo el tal mandato, el tal testigo ansi citado, que por engaño se absconde, y no dize su dicho, peca contra la justicia de aquella parte, en cuyo fauor auia de dezir su dicho, y por consiguiente tiene obligacion de restituyr todo el daño, que de alli se sigue. Y dize que esta es la comun sentencia de los Doctores, y la tiene Soto, y Nauarro, y Innocencio, y otros Iuristas que el cita, y que esto conuencen la razon de dudar, y la confirmacion. Dize lo segundo, que si el testigo despues de dado tal mandamiento al oficial, y ministro de justicia, no vsa de engaño, sino que se esta en algun lugar oculto: aunque en realidad de verdad sepa, que esta dado el tal mandamiento, no esta obligado de justicia a presentarse al ministro, o al juez. La razon es, porque el testigo no esta obligado de justicia dezir su dicho, o presentarse, sino es que le busquen con

Sot. in d. relect. m. 2. q. 7. dubi. 4. post 3. có. & 5. de iust. q. 7 art. 1. Na. in relect. c. inter verba. n. 704 & in Mã. c. 15. [illegible] de testib. Innoc. c. 1. de test. cogend.

Digitized by Google

forme al orden de derecho. Y enel tal caso aun no le han notificado cosa alguna, conforme a derecho, y el estandose quedo en el oculto lugar vsa de su derecho. Luego no peca contra justicia, ni tiene obligacion de restituyr, particularmente, porque este tal no peca contra el precepto del juez: porque no se le han notificado, ni esta aplicado su testimonio a la parte. Luego no peca contra justicia, ni ay obligacion de restituyr.

Dize lo tercero. Que en el caso del dicho passado, es muy mas cierto, que el testigo no haze injuria a la parte que pleytea, y por cósiguiente no ay obligacion de restituyr. La razon es: porque no hizo injuria al juez que le cito: porque no le notificaron su mandamiéto, ni tampoco haze injuria a la parte, para la qual es necessario su dicho. Porq̃ entóces aũ no esta aplicado su dicho a la parte por el mandato del juez. Pero dize este author, que seria buen consejo dezir al tal testigo que no se abscon-da, porque muchas vezes puede ser pecado cótra charidad, si la parte tiene graue necessidad de su dicho. Y tambien, porque es señal de obediencia imperfecta, como seria imperfecta obediécia, si vn religioso se abscondiesse, porque no le notifiquen el precepto del prelado. El Maestro Bañes tiene esta misma setencia, escriuiendose sobre el lugar citado de Sancto Thomas en la duda tercera. Tan solamente añade, que el testigo, que se oculta de industria, antes de la notificacion del mandamiento del juez, peca contra charidad, y contra justicia legal. Contra charidad: porque tiene obligacion de socorrer al proximo, no auiendo daño proprio contra justicia legal: porque siendo parte de la Republica, esta obligado a corresponder, como tal a la misma Republica en las cósas necessarias, para la gouernacion, quã do le fuere preguntado, y el se absconde por no hazer esto. Luego peca contra justicia legal. Y el pecado sera mortal o venial conforme a la grauedad de la materia.

A esta dificultad se ha de responder, que la sentencia del Maestro Orellana ansi declarada me parece muy mas probable. Esta resolucion tienen comunmente los discipulos de Sancto Thomas. Prueuase con las razones hechas en fauor de sus dichos.

A la razó de dudar digo, que el juez no tiene derecho para aplicar el dicho del testigo a la parte por solo el mandamiento citatorio, si no es, que se lo intimen, como queda declarado. A la confirmacion se responde. que ay grã diferencia entre la escriptura, y el dicho del testigo. Que la escriptura es instrumento publico. Y assi qualquiera tiene derecho, aunque se la manifiesten, teniendo necessidad della. Por lo qual el que oculta la tal escriptura, quita el derecho, que el otro tiene, y por consiguiente peca contra justicia, y tiene obligacion de restituyr. Pero el dicho del testigo antes que el juez lo aplique, solamente està en el dominio del mismo testigo. Por lo qual no peca contra justicia, ni esta obligado a restituyr.

La quarta dificultad es en caso, que ya le han preguntado al testigo. Es la duda, quando el testigo duda, si le preguntan juridicamente, si esta obligado a responder. La razon de dudar es, porque como queda determinado, quã-do el reo duda, si le preguntan juridicamente, no esta obligado a responder. Luego lo mismo sera del testigo: porque quanto a esto lo mismo es del testigo que del reo. Cófirmase, porque puede acontecer, que el juez siguiédo vna opinion probable pregunte justamé te, y el acusador siguiendo vna opinion probable acuse justamente. En el tal caso el testigo puede seguir la otra opinion probable cótra el juez, y contra el acusador. Luego en el tal caso no tendra obligacion de responder.

En esta dificultad el Maestro Soto, y Adriano, Syluestro, San Antonino, y el Maestro Medina sobre el articulo citado dizen muchas cosas: las quales no es necessario referir al presente. Tan solamente dire lo que siento. *Sot. in 4. resolu. m. 3. q. 2. Adrian. quodl. 2. Sylu. v. conscientia, & v. inquisit. 3. & v. obediencia 4. Anto. 2. p. tit. 3. c. 10. §. 10.*

Digo lo primero, si de dezir su dicho no se sigue detrimento alguno a alguna persona, esta obligado el testigo a dezir su dicho, aũque dude. Esto enseña Bañes en el lugar citado en la quarta duda, en la conclusion primera, y lo mismo enseña Orellana, y comunmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque esto es segun la razon de justicia, y de obediencia; y en caso de duda se ha de elegir la mas segura parte. Luego en el tal caso ay obligacion de responder.

Digo lo segundo. Si de dezir su dicho se sigue algun detriméto al reo, o otra persona sin comodidad de la republica, està obligado el testigo, que duda si le preguntan juridicamente a callar y no descubrir delicto alguno. Esto enseña Bañes y Orellana, y comunmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque de las reglas del derecho consta, que en caso de duda mejor es la códicion del que posee, y que quando los derechos de las partes son obscuros, se ha de fauorecer al reo. Luego en el tal caso tiene obligacion el testigo de no responder, o dezir, que no sabe nada. Cófirmase, porque del responder se sigue detrimento al proximo, y ningun bien a la republica, como lo suponemos. Luego en el tal caso tiene obligacion de no responder.

Digo lo tercero. Si del dezir su dicho se sigue algun detrimento, y del no responder se sigue tambien otro detrimento, en el tal caso se ha de posponer el menor detrimento al mayor.

Digitized by Google

yor. De suerte, que si de no responder, se sigue graue detrimento, y de respóder se sigue leue detrimento, esta obligado a responder. Pero si es al contrario, no esta obligado a dezir su dicho. Que detrimento sea graue, o leue, y qual mas graue, o menos graue se dexa al libre aluedrio del varon discreto y prudente. Tan solamente se deue admitir el detrimento de la republica: comunmente se ha de anteponer al detrimento de los particulares. Esta cóclusion enseñan los Doctores citados. Pruuase de aquella regla de derecho. De los males el menor se ha de escoger. Luego verdad es lo que se dize en este dicho.

A la razon de dudar, se respóde, que ay grã diferencia entre el reo, y testigo. Porque es dificilima cosa, que vno manifieste sus proprios delictos, por lo qual en caso de duda no le hã de obligar a esto. Y esta razon no corre en el testigo principalmente, que quando de la confession de su proprio delicto, o del no responder, se sigue algun detrimento a algũ tercero, el mismo reo puede suficientemente ocurrir a el tal detrimento, enmendando su propria vida, lo qual no acontece en el testigo, y ansi no es la misma razon del reo, que del testigo.

A la confirmacion se responde conforme a lo ya dicho, que entonces es caso dudoso, por lo qual el testigo esta obligado a seguir los documentos, que pusimos en los dichos. La segũda solucion es, que la duda puede ser en dos maneras. Vna del hecho, como quando el testigo duda, si el juez preguntandole sigue todas las cosas, que son necessarias para preguntarle juridicamente. La otra duda es del derecho. Esto supuesto, se ha de dezir, que quando la duda es del derecho, podra muy bien el testigo contra la opinion del juez, seguir su opinió probable, aunque se siga de ay algun detrimento. Pero quando la duda es del hecho, esta obligado el testigo a seguir lo que ya esta determinado en los dichos de la duda.

La quinta dificultad es del testigo, quãdo le consta, que el juez le pregunta juridicamente, si en el tal caso sino responde la verdad, si peca contra justicia, y esta obligado a restitucion. La razon de dudar es, porque muchas vezes acontece, que de responder la verdad se le sigue al testigo grã detrimento. Por que teme segun prudencia, que le mataran los de la otra parte, o teme conforme a las mesmas reglas alguna graue infamia: porque para enflaquecer su testimonio diran algunos delictos suyos verdaderos, o falsos. O finalmente teme prudentemente algun daño graue en su hazienda. Luego en el tal caso no tiene obligacion de responder, aunque le pregunten juridicamente. Confirmase, porque el testigo no esta obligado de justicia comutatiua a dezir su dicho, sino tan solamente de justicia legal, y de obediencia. Luego sino responde, no peca, de suerte que este obligado a restituyr a la parte. Declaremos esto. El mandato y precepto del juez no haze, que el testigo estè obligado de justicia comutatiua a dezir su dicho, como parece cosa notoria. Luego sino respon de al juez, que le pregunta juridicamente, no tiene obligacion de restituyr.

En esta dificultad ay diuersas opiniones, quanto a algunas cosas. La primera sentencia es, que en el tal caso el testigo que no respon de al juez, que le pregunta juridicamẽte, peca contra justicia comutatiua de la parte, y esta obligado a restituyr todos los daños, que se siguen a la parte, o al acusador de no declarar el testigo la verdad. Esta sentencia tiene Orellana, Medina y otros discipulos de S. Thomas. La razon es, porque en el tal caso por culpa del testigo contra justicia se da el tal detrimento. Luego ay obligacion restituyr. Declaremos esto. El juez preguntando juridicamente al testigo, y mandandole que responda, aplica su testimonio, y dicho a la parte, de suerte que la parte tiene derecho de justicia comutatiua a su dicho, como a cosa propria suya. Luego si el testigo no responde esta obligado a restituyr, y peca contra justicia comutatiua de la parte no respondiendo. La segunda sentencia es, que si al tal testigo le preguntan juridicamente, y no responde, no peca contra justicia comutatiua, ni esta obligado a restituyr. Esto enseña Bañes en la quarta duda, y le siguen algunos discipulos de Sancto Thomas. La razon deste author es, porque el mandato y precepto juridico del juez, no haze que el testigo estè obligado de justicia comutatiua a dezir su dicho, sino tan solamente de obediencia, y quando mucho de justicia legal. Luego en el tal caso no peca contra justicia comutatiua, ni tiene obligacion a restituyr los daños, que se siguen de callar. Declaremos esto con exemplo. Si el Rey en vna necessidad vrgente, manda a sus subditos, que vayan a la guerra, no estan obligados a yr a la guerra de justicia comutatiua, y si por no yr se siguen algunos daños no tienen obligacion de restituyr los daños, sino tan solamente pecan cõtra la obediencia deuida al Principe, y contra la justicia legal, siera cosa necessaria para el bien comũ. Luego lo mismo sera en nuestro caso: porque es la misma razon.

A esta dificultad digo lo primero, ser cosa certissima, que el tal testigo esta obligado so pena de pecado mortal a responder y dezir la verdad. En esto conuienen todos los Doctores, sin auer diferencia alguna La razó es, por que el juez pregunta juridicamente, de suerte que su precepto, y mandato es obligatorio. Luego el subdito, qual es el testigo, obligacion tiene de responder. No respondiendo

pecara

Digitized by Google

Octaua dificultad. En caso que vno antes de la pregunta del juez estuuiesse obligado a callar el delicto del proximo, porque le puede enmendar y corregir cō la correctiō fraterna. En el tal caso es la dificultad, si estara obligado a responder la verdad. La razon de dudar es, porque este tal puede muy bien proueer al bien comun, y al bien del proximo, sin dezir su dicho, pues cō corregirle te enmendara. Luego no tiene obligacion de responder.

A esta dificultad se responde, que el tal testigo si le preguntan juridicamente, està obligado a dezir su dicho, aunq̃ en el tal caso no puede denunciar, y pecaria mortalmente denunciando. Esto enseña Bañes, y Orellana, y comunmente los discipulos de S. Thomas. La razon es, porque en el tal caso la pregunta del juez es justa. Luego el testigo tiene obligaciō de dezir su dicho. Que no estè obligado a denūciar, ni pueda, se prueua: porque en el tal caso no le manda cosa alguna el juez, y por otra parte puede muy bien prouer al bien comun, y al bien particular, sin denunciar por la correction fraterna. Luego no està obligado a denūciar, ni puede denunciar. Por lo qual se ha de aduertir con grande diligencia, en los edictos publicos, si los tales mandan testificar, o denūciar. Porque muchas vezes obligaran, si mandan testificar, quando no obligan, si mandan denunciar. Y esto por lo que queda dicho colegirseha, que mandan testificar, o denunciar de las mismas palabras, o de la materia: si las palabras son comunes al testificar, y denunciar, como si diga el edicto, que digan y declaren. Tambien, si la materia es comun a denunciacion, y testificacion, puede auer vna señal para echar de ver, si mandan testificar, o denunciar, y es en todos los casos ciuiles, si manda testificar, y tambiē en los criminales ya començados. La razon es, porque en los tales casos no es necessario denunciar, sino testificar.

A la razon de dudar se responde facilmente, que antes de la pregunta justa del juez, la declaracion del delicto del proximo era pecado en el tal caso, pero despues de la pregunta justa es obra sancta, y buena, como queda declarado.

La nona dificultad es, en caso que el acusador acuso, y firmo la acusacion, con obligacion de probar cō dos testigos, pero en realidad de verdad no tiene mas de vn testigo. En este caso es la dificultad, si el tal testigo està obligado a responder la verdad al juez que pregunta. La razon de dudar es, porque en el tal caso el juez pregunta juridicamente. Luego el tal testigo esta obligado a responder. Que preguṇte juridicamente, consta, porque de otra suerte nunca el juez preguntaria al testigo juridicamente, procediendo juridicamente. Soto, y

3. de
g. 7
ad 3.

otros Doctores enseñan, que en el tal caso el testigo esta obligado a responder la verdad.

A esta dificultad se responde, que en el tal caso el testigo no està obligado a responder la verdad. Esto enseña Bañes, y Orellana, y comunmente los discipulos de S. Thomas en el lugar citado. La razon es, porque la acusacion es injusta aun en el foro exterior. Luego no tiene obligacion de responder el testigo. Porque procediendo el juez por via de acusacion, es necessario, que preceda acusacion justa por lo menos en el foro exterior.

A la razon de dudar se responde, que la pregunta del juez, en el tal caso es justa segun la presumpcion del derecho: pero en realidad de verdad y a boca llena es injusta. De suerte, que si el juez entendiesse el defecto de la acusaciō, y pudiesse sin escandalo repeler la tal acusacion, estaria obligado a hazerlo: y assi el testigo no tiene obligacion de responder.

La decima dificultad es de los Juristas, y Theologos, a los quales consultan los reos, y les manifiestan la verdad, y descubren sus delictos para ser enseñados dellos, como se han de auer en sus negocios: si ellos tales tienen obligacion de responder, si el juez pregunta juridicamente, y precedio legitima acusacion, y inquisicion. La razon de dudar es, porque la pregunta del juez es juridica, y legitima. Luego el testigo està obligado a responder.

A esta dificultad se responde, que ninguno esta obligado a testificar del delicto, que le cometieron en secreto, si no es en caso, que antes de la pregunta del juez estuuiesse obligado a manifestar el delicto. Esta conclusion y resolucion enseña S. Thomas, en el lugar citado, en la solucion del segundo: y esto tiene Bañes, y Orellana, y comunmente los discipulos de S. Thomas. La razon es, porque el guardar la fe dada, y guardar el secreto cometido, es de derecho natural, y el juez no puede mādar cosa contra derecho natural. Luego el testigo, no tiene obligacion de responder. Aduiertase, que el Angelico Doctor pone aquella moderacion: sino es que el mismo testigo antes de la pregūta del juez estuuiesse obligado a descubrir el secreto. Esto acontece todas las vezes, que el secreto redunda en detrimento de la Republica, o de otra persona particular. Aduiertase tambien que aunque es verdad, q̃ esta resolucion tiene verdad en todos los hōbres, a los quales se comete algun secreto: pero por particular razō tiene esto verdad en aquellos, a los quales se descubrē los delictos secretos pidiendoles remedio, como en los Juristas, y Procuradores, y en los Notarios, y Solicitadores, y muy particularmente en los Theologos: porque seria gran perfidia descubrir el delicto de aquel que me viene a pedir remedio.

A la razon de dudar se responde, que en el tal

tal caso la pregunta del juez en realidad de verdad no es juridica, porque por ella manda dezir el dicho contra derecho natural: y esto no lo puede mandar el juez. Por lo qual el testigo en el tal caso no tiene obligacion de responder la verdad.

La vndecima dificultad es del testigo preguntado legitimamente por el Iuez. que ocul ta la verdad en vna causa criminal, por la qual auian de cōdemnar al reo en pena pecuniaria, que se auia de aplicar al fisco, y al acusador, si el tal testigo tiene obligacion a restituyr la pena pecuniaria. El exemplo es facil, si vn acusador legitimamente acusasse a vno del delicto de heregia, y presenta vn testigo, que en realidad de verdad sabe el delicto, y preguntado legitimamente dize, que no cometio el tal delicto. La duda es, si el tal testigo esta obligado a restituyr todo lo que auian de aplicar al fisco. La razō de dudar es, porque por culpa del testigo contra justicia, se dio el tal daño al fisco. Luego tiene obligacion de restituyr el tal daño por la regla de derecho, que dize, que si por culpa de alguno cōtra justicia se da daño, tiene obligaciō de restituyr el tal daño. Cōfirmase, porque los Iuezes, y acusadores, que estan obligados de justicia, si no hiziessen sus oficios, en el tal caso estarian obligados a restituyr. Luego lo mismo sera del testigo, porque es la misma razon. En esta dificultad la comun sentencia de los Doctores, aun discipulos de S. Thomas es, que el tal testigo tiene obligacion de restituyr el tal daño. Esta sentencia es bien probable. Como deziamos en el capitulo passado que es probable que el reo, que niega la verdad contra derecho, por lo qual no le cōdemnan a pagar alguna pena, tiene obligacion de restituyr. Y mas probable es del testigo que no del reo. Porque respecto del reo tiene razō de pena, la qual no obliga antes de la sentencia del Iuez. Pero respecto del testigo no tiene razon de pena, y assi puede obligar antes de la sentencia del Iuez.

A esta duda se responde, que en el tal caso es muy mas probable, que el testigo no tiene obligacion de restituyr. Esta sentencia tiene Orellana, y Bañes, y comunmente siguen esta sentencia los discipulos de S. Tho. La razō es, porque el tal testigo en el caso de la duda no peca contra la justicia, por la qual se deue al acusador, o al fisco aquella cantidad de dinero que se le ha de aplicar por la sentencia. Luego no esta obligado a restitucion a los tales. Porque la restitucion obliga por razon de la injusticia cometida. Que no peque contra justicia destos se prueua: porque aquella cantidad de dinero tan solamente se deue como premio de la acusacion, en la qual se ha castigado el delicto, o como pena del delinquēte. Y esto es lo que principalmente se pretende. Y el biē del fisco, o del acusador se pretende consiguiētemente, y como per accidens. Luego el testigo no peca contra justicia comutatiua en ordē a estos. Declaremoslo con vn exemplo. Pedro quita la vida a Iuan, el qual deuia mil ducados a otro, y matole sin animo de defraudar al acreedor, sino tan solamente enojado: y por auerle muerto no puede pagar aquellos mil ducados. En el tal caso sin duda ninguna el matador, no esta obligado a restituyr aquellos mil ducados; porque no cometio injusticia directa mente contra el acreedor, sino muy mediatamente, y consiguientemente. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

A la razon de dudar se responde facilmēte de lo dicho, que en tal caso el testigo no peca contra la justicia del acusador, o del fisco directamente, sino indirectamente, y como dizen los Theologos, per accidens, no esta obligado a restituyr. A la confirmacion se responde, q̄ ay gran diferencia entre los ministros de justicia, y el testigo. Porque los ministros de justicia directamente, è inmediatamente estan obligados a defender todas las cosas que estan determinadas por derecho: y ansi immediatamente, y directamente hazen cōtra el derecho del acusador, y del fisco, quanto a aquel comodo, que les auian de aplicar. Pero el testigo, como no es ministro de justicia, no esta obligado a mirar estas cosas directamente, y son como acidentarias respecto del.

La duodecima dificultad, perteneciente al testigo, quando le preguntan injustamente, y contra el orden de derecho, es, que cosas le sean licitas.

A esta duda se responde, que son licitas todas las cosas, que diximos en el capitulo passado, que eran licitas al reo, que le preguntan cō tra orden del derecho: porque es la misma razon. De suerte que al tal testigo le es licito no responder, y apelar, y vsar de palabras dudosas, y equiuocas. Pero nunca es licito dezir mentira; porque el dezir mentira, es intrinseca mente malo. De suerte, que puede muy bien dezir el tal testigo, que no sabe lo que en realidad de verdad sabe, y que no se acuerda de lo que tiene en la memoria, y que no vio lo que realmente vio, y que no oyò, lo que realmēte oyò. Y si le preguntan, si el delinquente hizo tal delicto, puede muy bien responder, que no le hizo, y no esta obligado a restituyr la fama al acusador, que le tendran por mal acusador. La razon es, porque el juez preguntando al testigo le haze grandissima injusticia. Luego licito es defenderse de la tal injusticia. De lo qual se ha de ver el Maestro Soto.

En este lugar se ha de declarar, si puede el juez proceder a castigar todas las vezes, q̄ tuuo noticia suficiente del delicto por injusticia, que hizo al reo, o al testigo. Suele acontecer

que

Digitized by Google

que el juez contra justicia, y sin orden de derecho da tormẽto a vno, o le pregunta sin tormento, y de alli viene a tener noticia del delicto. Ha se de declarar, si puede proceder a castigar el delinquente por el conocimiento que tiene.

Octaua conclusion. Todas las vezes, que el juez tiene suficiente conocimiento de algun delicto por alguna injuria que haga, qualquiera que sea, ora sea el juez, ora otro qualquiera, del sacramento de la confession no es licito al juez, en sabiendo que el tal conocimiento mano de la confession proceder adelante. De suerte que como el juez entienda que el que dixo su dicho, lo sabe por via de confession, no ha de tratar mas de proceder adelante. Esta enseñan todos los Theologos, particularmente los discipulos de S. Thomas en el lugar citado. La razon es, porque el secreto del sacramẽto de la confession es diuino: porque alli se manifiestan los pecados al sacerdote, como a Dios, y no como a hombre. Y por lo que tan solamente sabe Dios, no es licito castigar a ninguno. Luego en el tal caso no es licito proceder a castigar. Confirmase, porque de otra suerte los los hõbres estarian temerosos de confessarse.

Nona conclusiõ. Todas las vezes, q̃ el juez haze injuria al reo, o al testigo en otros secretos seculares, no puede por el conocimiento, que tuuo en virtud de aquella injuria, proceder adelante, sino fuesse por razon del escandalo. Esta conclusion tiene dos partes. La primera enseñan todos los discipulos de S. Thomas, y pruenase del derecho. En el qual Innocencio tercero determina esta verdad grauissimamente: y para esto trae tres razones. La primera, porque no hã de nacer injurias del juez, del qual han de proceder los derechos. La segunda, porque los juezes se ponen para corregir los delictos de los otros: por lo qual mas han de corregir los suyos. La tercera es, porque la injuria, en la qual se procede desordenadamente no puede dar derecho. De lo qual se ha de ver el Maestro Soto.

aliter q̃ādo. caus. f.

Desta parte se sigue, que si el reo contra el orden de derecho reuela los cõplices por auer le hecho injuria, el juez no puede castigar los complices. La segunda parte es necessario declaralla: El juez hizo injuria a vn testigo o reo; y por la tal injuria conocio, q̃ auia cometido el reo vn graue delicto, como el pecado nefando. El qual si viessen, que no se castigasse al borotaria la republica. En el tal caso esta obligado el juez a castigar el tal delicto. Esta parte dexa debaxo de duda el Maestro Soto en el lugar citado. Pero tienenla comunmente los discipulos de Sancto Thomas, particularmente Bañes, y Orellana. La razon es, porque en guardar el orden de derecho, puede auer dispensacion, por el bien publico, como queda determinado. Y en el caso de nuestra duda el biẽ publico pide, que no se guarde el orden del derecho, por el escandalo que ay. Luego licito es proceder al castigo.

Desto se sigue, que con todo esso, el juez esta obligado a restituyr al que castiga, o a sus herederos necessarios todo el detrimento, que se le sigue del tal castigo. La razon es: porque aunque es verdad, que el castigo en si es justo; pero tuuo principio en vna injuria, que hizo el mismo juez. Y ansi el juez por su culpa està perplexo, de tal suerte que si no castiga peca mortalmente contra la republica: y si castiga; aunque no peca, sino que haze sanctamente: con todo esso tiene obligacion a restituyr por la razon ya dicha.

Decima conclusion. Todas las vezes que el juez tuuo conocimiento del delicto, o injuria, que hizieron al delinquente fuera de juyzio, y por alguna persona particular, puede muy biẽ el juez inquirir, y proceder adelante hasta castigar el delicto. El exemplo es, si vno con dones, o con amenazas induze los testigos que digan el delicto, q̃ en realidad de verdad era oculto, si los tales testigos dizen su dicho puedẽ muy biẽ el juez proceder a castigar el tal delicto. Esta enseña Bañes, y Orellana, y comunmente todos los discipulos de S. Tho. La razõ es, porque el juez de su naturaleza es guardà del derecho, y no deue tener atencion a aquellas cosas, que acontecen fuera de orden, y per accidens. Y es ansi, que la acusacion, y la testificacion de los testigos en el foro exterior son legitimos. Luego el juez puede muy biẽ proceder a castigar el tal delicto. La duda, y graue, es quando el juez tuuo noticia del delicto por injuria que hizierõ a vno en el mismo juyzio. Pero la injuria no la hizo el juez, sino otros, o fue de tal suerte, q̃ se hizo la injuria por negligẽcia del testigo, o del reo, o del acusador. La dificultad es, si podra el juez proceder adelante, y inquirir y castigar por razon de aquel conocimiento. La razon de dudar es; porque todo lo que mana, y procede de injuria es injusto: porque la injuria de la causa se derrama hasta el efecto. Y es assi, que la inquisicion particular, y el castigo en el tal caso procede de la injuria hecha delante del juez. Luego en el tal caso no es licito proceder adelante.

A esta duda, y para resolucion suya se ha de aduertir, que la obra injuriosa, o la negligẽcia de la persona particular, q̃ reuela en el juyzio el delicto contra derecho, puede acontecer de dos maneras, aunque el juez no haga injuria ninguna. La primera es, que el juez concurra a aquella obra injuriosa por vna obra q̃ en si es injusta: pero escusase por la ignorancia inuincible, y por la legitima presumpciõ de derecho. El exemplo es, quando el juez procede en el juyzio por via de acusacion, o denunciacion. Y en

Y en realidad de verdad la acusació en el foro exterior no es legima: pero el derecho presume ser legitima; y el Iuez pregunto al testigo precediendo la tal acusacion, y el testigo testificó el delicto: en el tal caso se verifica lo dicho. Tambien puede ser exemplo, quando el Iuez procede por via de inquisicion, del todo particular, y mouiose a hazer esta inquisicion por la infamia, y clamorosa insinuacion que procedio, y en discurso, y processo, hallo que la tal infamia auia procedido de inuidiosos maleuolos, y discolos. En el tal caso se verifica tābien lo dicho. La segunda manera puede ser, que el Iuez concurra por vna obra de todas maneras iusta, como el Iuez q̃ procede por via de inquisicion general, y en la tal inquisicion vno depone de vn delicto oculto. En el tal caso el Iuez no haze agrauio ni injuria alguna, sino tan solamente el testigo.

Digo lo primero. Quando el Iuez se ha de la primera manera, no puede proceder adelāte a inquirir, o castigar, aunque tenga muy entero conocimiēto del delicto por la injuria, que hizo la persona particular en el juyzio. Esto enseña Orellana, y le siguen muchos discipulos de S. Thomas. La razon es, porque en el tal caso el Iuez concurre a la injuria, que le haze la persona particular, y cócurre por vna obra de si injuriosa, aunque se escusa por la ignorancia inuincible, o por la presumpcion del derecho. Y en cessando la ignorancia o presumpcion del derecho, la qual cessa en sabiendo el defecto de la acusacion, o inquisicion, el proceder adelante es injusto. Luego no es licito.

Digo lo segūdo. Todas las vezes q̃ el Iuez se ha de la segūda manera, puede muy biē por el conocimiento del delicto proceder adelāte, aūque la persona particular aya hecho injuria en el juyzio. Esto enseñan los Doctores citados. Prueuase porque en este negocio se ha de estar al vso, y a la costūbre, el qual puede abrogar el derecho positiuo. Y el vso y costumbre de todos los Iuezes es este. Luego licito es.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho.

Vndecima conclusion. Ninguno está obligādo a dezir su dicho ofreciendose a ello quando el pleyto es sobre deudas, o hazienda, si no es grande la suma del dinero sobre que se pleytea. Lo qual tiene verdad, aunq̃ su testimonio, y dicho sea necessario para vencer el pleyto. Quiero dezir, que se ha de tener atencion al odio, que se puede engendrar en el coraçó de la otra parte de ofrecerse el voluntariamente a dezir su dicho, y mirar, si es cosa graue el tal odio comparado con la causa pecuniaria, de q̃ se trata, y si es cosa graue, no esta obligado a ofrecerse a dezir su dicho. Pero si es cosa leue en orden a la causa pecuniaria, de que se trata estara obligado a ofrecerse. Lo qual ha de cōsiderar muy bien el varon discreto, y prudēte, mirando, y poniendo los ojos en el detrimēto, que se le sigue a la parte de no dezir su testimonio. Esto enseñan comunmente los discipulos de S. Thomas, y entre ellos Orellana. La razon es, porque ninguno esta obligado fuera de juyzio en las comunes deudas pecuniarias a amonestar aquel a quien se deue algun dinero, y dezirle que se le deue, y que mire no se le vaya el deudor. Y esto consta, porque nadie piensa, que esta obligado a esto. Luego en el juyzio ninguno esta obligado a ofrecerse a dezir su dicho en cosas semejantes. Porque el precepto de la charidad obliga en juyzio, y fuera de juyzio.

Duodecima conclusion. Aquellos, que por priuilegio de la ley se escusan de dezir su dicho, por la honra que se les deue, o por no les impedir de su oficio, estan obligados de charidad a dezir su dicho todas las vezes que su dicho es necessario. El exemplo es en los Obispos, y clerigos. Declaremos esta conclusion. Los que por priuilegios de la ley se escusan de dezir su dicho son en dos maneras. Vnos ay, q̃ se escusan, porque de dezir su dicho incurren detrimento, o en la amistad, o paz, como los parientes y afines. Otros se escusan por otros titulos, como son los clerigos, y Obispos, de los quales se trata al presente. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es: porque el precepto de la charidad obliga en el tal caso a dezir su dicho. Luego obligado esta a dezirlo.

Terciadecima conclusion. La necessidad, q̃ basta para que vno este obligado de charidad a ofrecerse a dezir su dicho, es el graue daño, o la graue jactura, que el proximo padece sino dize su dicho. Aduiertase que esta necessidad puede ser en dos maneras. La primera es, la q̃ vno padece por ser pobre, a la qual necessidad se ha de acudir socorriēdo con lymosna. Otra manera de necessidad ay, quando vno la padece en los bienes q̃ le estā ya apropriados, y adjudicados, y padece esta necessidad por alguna jactura, o calamidad. Y desta necessidad se trata al presente. Y determinamos, q̃ ay obligació de socorrer al proximo en la tal necessidad, si es graue. Esta cóclusió ansi declarada tienē los Doctores ya citados. La razon es, porq̃ a la primera manera de necessidad no se puede acudir, si no es dando limosna copiosa de los proprios bienes: a lo qual no esta vno obligado, si no es en caso q̃ el otro tēga graue necessidad, como ya queda determinado en la materia de lymosna. Pero quando vno puede quitar la segūda manera de necessidad sin detrimēto proprio, y sin daño d̃ sus bienes có solas palabras, como acōtece en el caso de la cóclusion, q̃ puede socorrer diziēdo su dicho tiene obligació. Como si vno pudiesse socorrer a vna casa de vn vezino, q̃ se esta abrasando con solo derramar

Digitized by Google

mar agua, estaria obligado a hazerlo. Luego en nuestro caso obligacion ay de dezir el dicho, y offrecerse a ello, pues la necessidad es graue, y se puede remediar facilmente, tan solamente con dezir su dicho.

Quarta decima conclusion. En las causas criminalrs todas las vezes que el dicho de alguno es necessario para librar al inocente, y mucho mas a la republica, està qualquiera obligado de charidad a offrecerse a dezir su dicho. Esto enseñan comunmente los Doctores, particularmente Sancto Thomas, y sus discipulos en el lugar citado, y muy particularmẽte Orellana. La razon es, porque la ley de charidad obliga en el tal caso a socorrer al proximo, o a la Republica. Aduiertase que esto se ha de entender, quando el que ha de dezir su dicho lo puede dezir sin detrimento suyo. Verdad es, que en algun caso podra estar obligado a padecer aquel detrimento por el bien publico.

Quinta decima conclusion. Todas las vezes que el acusador està obligado a acusar en su causa criminal por ser en prejuyzio de tercero, mucho mas està obligado el testigo a dezir su dicho. Esta cõclusiõ enseñan los mismos autores, y muy en particular Cayetano, en el lugar de Sancto Thomas citado. La razõ es, porque el acusador està obligado a acusar de su bella gracia. Luego el testigo tãbiẽ està obligado a dezir su dicho. Porq de otra suerte quedaria burlado el acusador. Aduiertase q esto se entiẽde, quãdo el delicto es en detrimento de tercero. Porque si alguna vez alguno està obligado a acusar en su propria causa, de lo qual queda dicho arriba, no por esso el testigo està obligado a dezir su dicho cõtra el reo. Lo qual se declara luego mas en particular.

Decima sexta cõclusion. Ninguno està obligado en causa criminal, en la qual tã solamente se trata del castigo a dezir su dicho en fauor del acusador contra el reo, aunq la acusacion sea licita, y aunque el acusador le ayan de castigar cõ la misma pena, y aunque la acusacion caya debaxo de precepto, como sea assi que el acusador acuse en su propria causa. Esta enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porq el acusador en el juyzio exterior acomete al reo: el qual se defiẽde. Y es assi, q la ley de charidad no obliga a que demos ayuda a los agressores. Luego en tal caso no ay obligacion de dezir el dicho, y fauorecer al acusador.

Decima septima cõclusion Razonablemente se determinó en el derecho diuino, y humano, que en el foro exterior se estè al dicho de
em. los testigos. Esta conclusion enseña Sancto
70. Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el en los lugares citados. La razon es clara, porque la ciencia publica: por la qual se ha de gouernar el juez, no se puede auer por otro camino, sino es por el dicho de los testigos. Luego al tal dicho se ha de estar en el juyzio, y en el foro exterior. De suerte que tiene oblig cion el juez de pronunciar la sentencia conforme al dicho de los testigos.

Decima octaua conclusion. Necessariamente se requierẽ dos testigos en el juyzio, y para mayor certidumbre se requieren tres. Esto enseña Sãcto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque en la escriptura se determina ansi. Confirmase, porque el reo es vno, y los testigos que ayudã al acusador son dos, o tres. Luego en el tal caso se ha de estar al dicho de los testigos, y no al dicho del reo. La dificultad es, si son necessarios siẽpre dos testigos. La razõ de dudar es, porque en el derecho se determina, q si ay vn testigo que diga, que dos muchachos que se apartan de sus padres, estan baptizados, no los han de boluer a baptizar. En lo qual claramente se dize q basta vn testigo. Luego no son necessarios dos. Cõfirmase, porq es vso comun de todos los juezes, que basta el dicho de la guarda para condemnar a los que cortan leña en los montes, o pescã en lugares vedados. Y este vso es razonable, porq de otra suerte nũca podriã condemnar los t les. Luego basta vn testigo.

Gen. 17.
Ioan. 8.

C. praeuĩ. de conf. d. 4. & cap. cũ itaque.

A esta duda digo lo primero. Quando no se trata de cõdemnar alguno, basta vn testigo. Esto enseña Orellana, y comunmẽte los Doctores, particularmente discipulos de S. Thomas. Prueuase con aquellos lugares, que trahiamos del derecho en la razõ de dudar. Confirmase, porq estãdo en derecho natural, qualquiera se presume ser bueno y verdadero, sino le prueuã ser malo. Y esto se entiende quãdo de animo se sigue detrimento alguno a otros. Luego en el tal caso basta el testimonio de vna persona.

Digo lo segundo, que en las causas ligeras, aunque se trate de condemnar a otro, basta el testimonio de vno, principalmente, si esto es necessario para el bien publico. Esto enseñan los mismos Doctores. Prueuase con la confirmacion que se hizo en la razon de dudar.

Digo lo tercero, que en las causas graues, quãdo se trata de cõdemnar a otro, por fuerça, y virtud del derecho natural, se requieren dos testigos. Esto enseña Sãcto Thomas, y todos sus discipulos. La razõ es, porque en caso de duda, y en causa igual, mejor es la condicion del que possee. Y quãdo en el juyzio tan solamente ay vn testigo, q afirma, y el reo que niega, es la causa igual, y el reo possee. Luego no basta vn testigo. De lo dicho se sigue la solucion de la solucion de la razon de dudar, y de la confirmacion.

La segunda dificultad es, si bastan dos, o tres testigos en qualquiera causa. La razon de dudar es, porque como consta del Derecho Canonico, y Ciuil, en algunas causas no bastan dos, o tres testigos, sino q se requieren muchos

C. praes. d. 2. q. 4. & ca. nullã. l. hanc cõsultiss. C. de testament.

chos mas particularmente en los testamentos. Luego no bastan dos, o tres testigos en qualquiera causa.

Digo lo primero, que estando en derecho diuino positiuo de la ley Euangelica, no ay cosa determinada en este puncto. Esto enseñan comunmente los discipulos de Sancto Thomas, particularmente Orellana. La razon es, porque en la ley Euangelica, no ay precepto ninguno añadido a la ley natural, sino es el precepto de la Fè, Esperança, y Charidad, y de los sacramentos, como lo dize el comun consentimiento de todos los Doctores. Luego en la ley Euangelica no ay precepto que determine el numero de los testigos.

Digo lo segundo, que estando en derecho natural positiuo, no esta tassado cierto numero de testigos, quanto a la muchedumbre dellos. De suerte, que por derecho natural, no esta mandado positiuamente q̃ basten dos, o tres testigos. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es, porq̃ si fuesse de derecho natural positiuo, que basten dos, o tres testigos, en todos los casos bastarian, lo qual es contra derecho positiuo, que determina lo contrario.

Digo lo tercero, que estando en derecho natural negatiuo, esta determinado, que el testimonio de dos, o tres baste en juyzio. Declaremos esta cõclusion, para que se vea como quadra con la passada. Derecho natural es aquel al qual inclina la misma naturaleza. Pero esto puede acontecer de dos maneras. La vna es, mandado positiuamente alguna cosa, como ay precepto natural positiuo de hõrar los padres. Otro derecho naturale ay negatiuo, como el ser comunes las cosas era de derecho natural negatiuo porque la naturaleza no inclina a lo contrario. (P)ues deziamos en estas cõclusiones, que el numero de dos, o tres testigos no es de derecho natural positiuo, de suerte que naturaleza lo mande positiuamente, y que sea suficiẽte, sino es de derecho natural negatiuo, porque naturaleza no inclina a lo contrario. Esta conclusion ansi declarada enseñan los Doctores citados. La razon della se colige facilmente de lo ya dicho. De lo qual se sigue, que el derecho positiuo para perficionar el derecho natural, puede muy bien añadir testigos.

Digo lo quarto, que estando en derecho positiuo Ecclesiastico, y ciuil, y en el derecho de las gentes esta determinado, que regular, y comunmente basten dos, o tres testigos. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque regular, y comunmente, en todas las causas ciuiles Ecclesiasticas bastan dos testigos, como consta del vso comun de todas las naciones.

Digo lo quinto, que justa, y santamente està determinado por el derecho positiuo Ecclesiastico, y ciuil, que en algunas causas sean necessarios mas testigos. Esta enseñan los mismos Doctores, y se prueua con la razon de dudar que se puso al principio. Declarar esto mas en particular no pertenece a este lugar.

La tercera duda es, si basta en el juyzio, y haze fè el dicho de los testigos, quando lo dizen por tormẽtos. Y tambien es la dificultad, si es licito dar tormentos al testigo, o al reo, para que declare la verdad en el juyzio.

Digo lo primero, que es licito al juez dar tormento al testigo, y al reo, quãdo no quiere dezir la verdad. Esto enseñan todos los Doctores, particularmente Thomistas en el lugar citado. Prueuase del consentimiento de toda la Iglesia, que aprueua el dar tormẽto en estas causas. Confirmase del derecho, en el qual se determina esto. Cap. [illegible]

Digo lo segundo. Todas las vezes, que el juez entendiere, que conuiene para el bien publico castigar luego el delicto del reo, puede muy bien atormentar al reo, aunque este conuencido para que con los tormentos diga la verdad. (A)duiertase que a los reos, que confiessan los delictos, no se les puede conceder la apelacion: pero a los que no los confiessan se les concede la apelacion, como està determinado en derecho. De suerte, que el juez para negar la apelacion al reo, podra muy bien darle tormento, para que confiesse el delicto quando conuiene para el bien publico, que se castigue luego el delicto, y tambien sera licito todas las vezes que el juez entiende que el reo no tiene prouacion en contrario para apelar justamẽte. Esto enseña Orellana, y comunmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque en el tal caso el reo quando le preguntan, haze injuria al juez, y a la Republica, no declarando la verdad. Y el juez tiene derecho para atormentarle, como ya queda determinado. Luego por esta razõ podra muy bien darle tormẽto. Confirmase del vso de España, y de casi todas las naciones. leg. 2. [illegible] d. [illegible] appellari. non [illegible] [illegible]

Digo lo tercero. Todas las vezes que el reo tiene probaciones contra lo que esta alegado, y prouado en juyzio, o tiene reprobacion de todo el processo hecho contra el, sera pecado mortal darle tormento, aunque estè conuencido en juyzio. Esto enseñan comunmente los Doctores citados. La razon es, porque el reo en el tal caso justamente niega el delicto, y justamente apelarà. Luego el juez injustamente le dara tormento, y le hara injusticia sino le concede la apelacion.

Decimanona conclusion. El dicho de algunos no vale en juyzio, vnas vezes por culpa del que le dize, otras vezes sin culpa. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y comunmente los Doctores. Prueuase del derecho en el qual se determina esta verdad. Declara esta conclusion Sancto Thomas, D. Tho. 2. 2. [illegible] ar. 3. [illegible] [illegible]

Thomas, porque los infieles infames, y que estan en delictos publicos, que no puedé acusar no vale su dicho por su culpa. Pero sin culpa por defecto de juyzio, no vale el dicho de los niños, y de los locos, y otras personas semejantes que cuenta alli Sancto Thomas.

Vigesima conclusion. Quando los testigos testifican falso, licito es oponerles verdaderos delictos ocultos, o publicos, para deshazer su dicho, con condicion que se les pueda probar. Esto enseña Medina, Bañes, Orellana, y todos los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es, porque es licito al inocente defenderse por los medios concedidos por el derecho. Y este medio es concedido en el derecho. Luego es licito. Confirmase, porque cada vno puede vsar de su derecho para redimir su vexacion. Luego licito es hazer esto.

La dificultad es, quando el testigo testifica falso, por ignorancia inuincible, pensando que dize verdad, si sera licito oponerle los mismos delictos. La razon de dudar es, porque el tal testigo en el tal caso no haze injusticia ninguna, ni peca. Luego no es licito oponerle delicto alguno para deshazer su dicho.

A esta dificultad se responde, que es licito oponerle los mismos delictos, para deshazer su dicho. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razõ es, porque el inocẽte tiene derecho para defenderse del que le acomete, aunque le acometa por ignorancia inuincible, como queda determinado arriba. Luego licito sera en el tal caso oponerle los tales delictos para defenderse.

A la razon de dudar se responde, que aunque el tal testigo en el dicho caso no haga injusticia, formalmente hablando, pero hazela materialmente. Y esto basta para que pueda defenderse de la tal injusticia. Aduiertase, que en el caso de la conclusion, y en este caso tan solamente es licito oponer los delictos que son necessarios para deshazer su dicho, y no otros algunos. Porque solamente es licito defenderse.

Vigesima prima conclusion. Esto mismo es licito todas las vezes que el testigo dize verdad, pero injustamente, y contra el orden del derecho. Esta enseñan los Doctores citados. Prueuase con la misma razon, porque en el tal caso se le haze la misma injusticia. Luego puedese defender de la tal injusticia por los mismos medios. De suerte, que en este caso podra muy biẽ oponerle todos los delictos, que fueren necessarios para enflaquecer, y deshazer su dicho.

La duda es, si el reo podra oponerle que miente, y que dixo falso. La razon es de dudar, porque en realidad de verdad el tal testigo testificò la verdad, como queda determinado del mismo caso. Luego no le puedẽ oponer que mintio, y que dixo falso, porque seria mentira.

En esta dificultad muchos Doctores enseñan no ser licito, porque seria mentira. De lo qual queda dicho arriba, y quedan citados los Doctores.

A esta dificultad se responde ser licito el oponerle que mintio, y que dixo falso. Esto enseñan Medina, Bañes, Orellana, y comunmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porq̃ como queda dicho en la materia de la restitucion de la fama, el q̃ infama a otro reuelãdo injustamẽte, y cõtra el ordẽ de derecho algun delicto puede muy bien restituyr diziendo, que mintio, y que dixo falso, porque en realidad de verdad fue mentira, y falsedad practica, aunque no especulatiua. Luego el reo podra oponerle lo mismo diziendo, que mintio, y que dixo falso. Porque fue mentira. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar. Diziendo, que aunque es verdad especulatiua, pero no lo es practica.

La segunda duda es, si podra darse algun caso en el qual el testigo testifique verdad, justamente, y con todo esso el reo le pueda oponer delictos verdaderos publicos, o secretos para deshazer su dicho. La razon de dudar es, porque si el tal testigo testifica verdad, y justamente no haze injusticia alguna: luego en el tal caso no sera licito oponerle semejantes delictos para deshazer su dicho. Confirmase: porque si fuesse licito, no auria nadie que quisiesse testificar, y dezir su dicho.

A esta dificultad se responde, que en algun caso puede ser licito, si los tales delictos conforme a derecho se pueden prouar. Esto enseña Orellana, y muchos discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque el reo tiene derecho para defenderse. Luego licito sera en algun caso oponerle semejãtes delictos, si se pueden prouar conforme a derecho. Declaremos esta conclusion, proponiendo los casos en que esto sea licito. El vn caso es, quãdo se procede por via de inquisicion, y precede infamia contra el reo: pero la infamia tuuo principio en hombres maleuolos, y maldizientes. En el tal caso, aunq̃ es verdad que el testigo aya testificado verdad, y justamente, podra muy bien el reo oponerle algunos delictos verdaderos, si lo puede prouar juridicamente, y declarar como la tal infamia procedio de hõbres maleuolos. Luego lo mismo se ha de dezir, quãdo los testigos tienen algunos delictos, y q̃ conforme a derecho se puedẽ prouar, y quãdo se procede por via de acusaciõ. Confirmase todo esto, declarando otro caso, en el qual puede hazer esto, porque el reo no està obligado a responder al juez, sino es que aya legitima acusacion, y testifi-

y testificacion en el foro exterior. De tal manera, que en realidad de verdad sea legitima: y no basta que sea legitima segũ la presumpcion del derecho. Y quando el testigo tiene delictos, que se pueden oponer juridicamente en el foro exterior, su testificacion no es legitima en realidad de verdad. Luego no està obligado a responder el reo, ni por consiguiente le podra oponer al testigo tales delictos, para deshazer su dicho.

A la razon de dudar se responde, que en el tal caso, aunque es verdad, que el testigo justamente dize su dicho, y dize verdad, con todo esso el reo justamente se defiende. Porque en el tal caso con el peligro que auia, no estaua el testigo obligado a dezir su dicho, teniendo semejantes tachas, que le pudiessen oponer. Y assi a si mismo se ha de imputar este daño. A la confirmacion se responde, que en el tal caso no se sigue algun incomodo: antes se sigue prouecho, como lo enseña Sancto Thomas en el lugar citado. Porque los derechos quieren, que no se lleguen a dezir su dicho aquellos, cuyo testimonio es sospechoso y aquellos que tienen tachas. Aduiertase, que lo dicho en estas conclusiones imediatas, y en estas dudas, se ha de entender de si, y hablando de lo que toca a la materia de injusticia, y a lo que es defension. Porque puede acontecer, que por otro camino sea pecado el oponer semejantes delictos, como si lo hiziesse con espiritu de vengança. El exemplo muy claro es, porque licito es defenderse del que quiere matar a vno, y si es necessario para la defension matarle es licito, y con todo esso si lo hiziesse por vengarse seria pecado mortal.

La tercera duda es, si sera contra justicia oponer al testigo que dize su dicho contra orden de justicia. Oponerle algun delicto falso para deshazer su dicho, cierta cosa es que es pecado. Porque por lo menos tiene razon de mentira, y desto no ay duda ninguna. Toda la dificultad es, si es pecado mortal contra justicia, siẽdo ansi que el delicto que le oponen, se ordena a deshazer su dicho. La razon de dudar es, porque esto es vengarse, y dar mal por mal. Luego es pecado mortal. Confirmase, porque la mentira en el juyzio, y en materia graue, es pecado mortal. Y la tal es mentira en juyzio, y en materia graue, como consta. Luego es pecado mortal. Cõfirmase lo segundo, porque la mentira perniciosa es pecado mortal contra justicia, si la materia es graue. Y la tal mentira es perniciosa, y contra justicia. Luego es pecado mortal.

En esta dificultad es la sentencia de muchos Doctores, aun discipulos de Sancto Thomas, que enseñan, que en el tal caso es mentira perniciosa, y por consiguiente, si la mentira es graue es pecado mortal. Esta sentencia es bien probable, lo qual conuence con la razon de dudar, y con sus confirmaciones. La razon principal puede ser, porque el hombre tan solamente tiene derecho de justicia, para defenderse en el tal caso por los medios licitos, y proporcionados. Y el oponerle falso testimonio no es medio licito, ni proporcionado. Luego no tiene derecho para oponer el tal testimonio falso, y por consiguiente esto es injusticia.

A esta dificultad se responde, ser mas probable, que en el tal caso la mentira no es pecado mortal de injusticia, ni es mentira perniciosa. Esta enseña Orella, y comunmente los discipulos de Sancto Thomas. Pruevase, porque este tal en el tal caso no haze mas, que defenderse: en lo qual no ay injusticia alguna. Luego en el tal caso la tal mentira no tiene razon de injusticia. De suerte, que hemos de considerar, que aunque es verdad, que tiene razon de mentira, y sea pecado de mentira: con todo esso no tiene razon de injusticia, porque no tiene razon, sino de defension.

A la razon de dudar se responde, que aquello no es vengarse, sino defenderse, y procurar conseruarse en su fama. A la primera cõfirmacion se responde, que no toda mentira en juyzio es pecado mortal, sino tã solamente aquella que es perniciosa, y que haze agrauio. Y en el tal caso la mentira no es perniciosa, sino viciosa, y no haze agrauio a nadie, sino tan solamente se defiende. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Aduiertase, que lo que queda dicho en la duda passada se ha de dezir tambien del reo, contra el qual el testigo dize su dicho verdadero, pero injustamente, y haziendo injusticia al reo. Porque las mismas razones corren en este caso, que en el passado. Porque en realidad de verdad el reo tiene derecho para defenderse de la injusticia grauissima que le haze el testigo, testificando verdad contra justicia.

Tambien se aduierta, que el reo puede cometer pecado mortal cõtra religion, si induze los testigos, para que testifiquen con juramento la objection falsa que les oponẽ. Y los mismos testigos, aunque son perjuros, no pecan contra justicia, ni estan obligados a restituyr, hablando de si. La razõ es, porque el reo, o delinquente q̃ los induze, y es causa principal, no peca contra justicia, ni està obligado a restitucion. Luego tampoco los tales pecan contra justicia ni tienen obligacion de restituyr.

Vigesima segunda conclusion. Los testigos inhabiles, que sin culpa suya son inhabiles, estan obligados a responder a los edictos generales de los superiores, quando les mandan q̃ digan su dicho. Esto enseñan Orellana, y comun-

y comunmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es,porque el dicho de los tales estando en derecho es valido,sino es,que lo refiriesen; y tambien,que los tales testigos,aunque en juyzio no hagan entera fe, pero hazen de indicio para hazer entera prouacion. Y dixe en la conclusion, de los inhabiles, que lo son por culpa suya. Porque hablando de los que son inhabiles por su culpa,se ha de philosophar conforme al detrimento, y infamia que incurren de dezir su dicho. Porque quando estan obligados a suffrir aquella infamia por el bien comun,estan obligados a dezir su dicho, y sino no estan obligados a dezirlo.

Vigesimatercia conclusion. El falso testimonio en juyzio siempre es pecado mortal, por razon del falso juramento. Assi lo enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Doctores y los que escriuen sobre el. La razon es,porque es sacrilegio, y peca contra la virtud de religion.Luego es pecado mortal de su naturaleza,y en particular. Porque como diremos abaxo, el jurar mentira siempre es pecado mortal.

Vigesimaquarta conclusion. El falso testimonio en juyzio siẽpre es pecado mortal por razon de la injusticia, q̃ se haze. Y esto tiene verdad,hablando de su naturaleza.Esto enseña el Angelico Doctor,y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es clara, porque con el tal testimonio falso se haze agrauio al juez y a la parte. Luego es contra justicia y por consiguiente es pecado mortal de su naturaleza,aunque en particular podra ser pecado venial de injusticia,sino es graue la materia.

Vigesimaquinta conclusion, que se sigue de la passada. El testigo tiene obligacion de hazer diligencia para dezir su dicho: de suerte, que diga por cierto lo que tiene por tal,y por dudoso lo que tiene por dudoso. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado,en la solucion del primero,y todos sus discipulos. La razon es clara, porque tiene obligacion a dezir la verdad. Luego ha de hazer diligencia para dezir por cierto lo que lo es, y por dudoso lo que en realidad de verdad lo es. De lo qual se sigue, que si despues de auer mirado bien vna cosa,piensa ser cierto lo que en realidad de verdad es falso, y lo testifica por cierto,no peca mortalmente,porque entendio, que dezia la verdad.

La primera dificultad es Si qualquiera mentira dicha en juyzio,es pecado mortal hablando en particular. Cayetano enseña, que qualquiera mentira dicha en juyzio es pecado mortal,no solamente de su naturaleza, sino en indiuiduo,y en particular.

A esta duda se respõde,q̃ el falso testimonio aunque de su naturaleza es pecado mortal, pero en particular puede ser venial, por ser ligera la materia. Esto enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es,porque el hurto,y otras injusticias pueden ser pecado venial, por ser la materia leue. Luego lo mismo sera del falso testimonio. Aduiertase,que esto se entiende,quando es de parte de la injusticia, porque si tenemos atencion a la santidad del juramento, el jurar falso siempre es pecado mortal, porque es contra la virtud de la religion,y de ordinario acontece,que toman juramento a los testigos. Pero aunque no les tomassen juramento, el falso testimonio, es pecado mortal por ser contra justicia.

La segunda dificultad es de aquel, que por ignorancia inuincible testifica cosa falsa,pensando que dize verdad, y auiendo hecho suficiente diligencia para inquirir la verdad Si este tal peca,y està obligado a restituyr. La razon de dudar es, porque este tal testifico cosa falsa, por lo qual condemnan al otro Luego obligacion ay de restituyr.

Digo lo primero,ser cosa cierta, que el tal testigo no pecò mortalmente. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es,porque dixo su dicho falso con ignorancia inuincible, que totalmente escusa del pecado.

La dificultad es, si este testigo tiene obligacion de hazer alguna manera de restitucion.

Digo lo segundo, que hablando propriamente,y en rigor, el tal no està obligado a restituyr. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es, porque no està obligado a restituyr por razon de la cosa recebida, que esta en su poder;como es cosa notoria,ni tampoco està obligado a restituyr, por razon de la injusticia,que hizo,porque suponemos que no huuo pecado alguno. Luego en ninguna manera ay obligacion de restituyr Porque la obligacion de restituyr nace,y procede de vno destos titulos.

Digo lo tercero, que el tal testigo,despues, que entendiere que no dixo la verdad, està obligado a reuocar su dicho, y dezir como se engaño, si la tal reuocacion puede ser prouechosa a la parte contra la qual dixo su dicho. Y podra aprouechar si reuoca su dicho en breue espacio, como se dize en derecho. Y tambien podra aprouechar, si reuocha su dicho,y despues de algun espacio de tiempo si lo haze antes de la sentencia del juez.Porque aunque no aproueche para deshazer del todo el dicho passado: pero en alguna manera le deshaze y enflaquece: porq̃ ya no sera entero testigo, y firme testigo. Antes teniendo atenciõ a la qualidad y circunstancia de la persona, y de los negocios, y del tiẽpo,podra el juez,a cuyo aluedrio se dexã muchas cosas, dar fe al segundo testimonio,no haziendo caso del primero,

Marginal notes: Thom. [illegible] (beside the Vigesimatercia conclusion); [illegible] 2. [illegible] 32. (beside La primera dificultad); Cap. praeterea, de testib. cog[illegible] (beside the third conclusion).

Aduiertase, que en esto se ha de tener atencion, a si se le sigue gran detrimento al testigo de reuocar su dicho. Porque entonces, aunque se le siga prouecho a la parte, no siempre esta el testigo obligado a reuocar su dicho. Sino hase de mirar a las qualidades de la ley, teniendo atencion al detrimento que incurre el testigo, si reuoca su dicho, y al detrimento que incurre el proximo, sino le reuoca. Porque cō gran detrimento proprio no està obligado a mirar por las comodidades agenas. Pero el tal testigo despues de dada la sentēcia estara obligado a amonestar a la parte, por la qual dixo su dicho, diziendole que su dicho fue falso, y que procedio de mala memoria. La parte en el tal caso estara obligada en consciencia a restituyr, y el testigo quedara escusado. De lo qual se han de ver los Iuristas con la Glossa, en el capitulo, præterea. Y Cayetano en el lugar arriba citado. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar. Diziendo, que aunque es verdad, que dixo falso: pero dixolo con ignorancia inuincible. De suerte, que no cometio pecado de injusticia, y por cōsiguiente en rigor, no ay obligacion de restitucion.

La tercera duda es. Si es licito al testigo recebir precio por dezir su dicho. Y si el testigo recibe precio por dezir su dicho, verdadero, o falso, tiene obligacion de restituyr el precio recebido. De lo qual se ha de ver lo que queda dicho arriba en la materia de restitucion.

Digo lo primero, ser certissimo, que no es licito recebir precio por dezir su dicho: pero es licito recebir los gastos, y el salario del trabajo. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar arriba citado. Prueuase la conclusiō del derecho, a donde se pone differencia entre el abogado y testigo, quanto a esto: diziendo, que el abogado puede lleuar precio, pero no el testigo. Pero, quāto a los gastos, y quāto al trabajo, puede muy bien cōcertarse. El exēplo es, si huuiesse de hazer gasto en venir a dezir su dicho, o huuiesse de passar trabajo, podria muy bien lleuar precio por esso.

D. Tho. 2. 2. q. 71. ar. vlt. ad vl. Capi. non sane. 14. q. 5.

Digo lo segundo, quando el dar del precio es ilicito de ambas partes, de suerte que peca el que da el precio, y peca el testigo, que le recibe por dezir su dicho, ay obligacion de restituyr. Y si alguna vez se recibe precio por dezir dicho falso, no se da action en el foro exterior, a aquel que dio el precio por su pecado. Esta enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Orellana. La razon es, porque en el dar, y recebir el tal precio se comete injusticia.

Digo lo tercero, que quando vn testigo recibe precio por dezir dicho falso, es muy probable, estando en derecho natural, que no ay obligaciō de restituyr el tal precio. Y mas probable es, que estando en derecho positiuo, no ay obligacion de restitucion. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque el dezir dicho falso se puede apreciar con dinero. Luego no aura obligacion de restitucion.

Digo lo quarto, que quando la donacion es licita de aquel que dio el precio, pero ilicita de parte del testigo que le recibe, como quando recibe precio porque no diga falso dicho, o porque diga dicho verdadero. En el tal caso en el foro exterior se cōcede repeticion, quando el testigo, que recibiò el precio estaua obligado de justicia a dezir dicho verdadero, o no dezirlo falso, pero no quando estaua obligado tan solamente de Charidad. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es, porque el estaua obligado de justicia a hazer esto.

Digo lo quinto. En el caso del dicho passado, no està obligado el testigo a restituyr el precio recebido antes de la sentencia del juez, sino es quando recibiò el precio de aquel, a quien deuia de justicia dezir el dicho verdadero, o se le deuia de justicia no dezir falso testimonio. Declaremos esto. Vn hombre tiene vn pleyto, y vn su amigo trata con el testigo, que no diga falso testimonio en la causa de su amigo, y el testigo recibe precio del tal amigo. En el tal caso el testigo no està obligado a restituyr el precio recebido antes de la sentencia del juez. Porq̄ el tal testigo no estaua obligado de justicia en orden de aquel amigo. Pero si el mismo que tiene el pleyto le diera el precio, estuuiera obligado a restituyrselo antes de la sentencia del juez. Porque entonces estaua obligado de justicia en ordē al que le dio el precio.

Capitulo XXXVI. De la injusticia de los Abogados.

Desta materia trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los q̄ escriuen sobre el como nuestro Bañes, Aragō, Soto, y los Sumistas, y Manuel Rodriguez, y en el derecho Canonico, y ciuil de España.

D. Tho. 2. 2. q. 71. [illegible]

Primera conclusion. El abogado està obligado de charidad a acudir, y fauorecer, y hazer oficio de abogado en las causas de los pobres. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Sumistas en aquel articulo primero. La razon es, porque el hazer el tal oficio es vn genero de lymosna. Luego como ay obligacion de dar lymosna, tambien ay obligacion de hazer el tal oficio.

La dificultad es, acerca desta conclusion, quando y en que casos estara obligado el abogado a hazer oficio de abogado respecto de los pobres, de suerte, que la charidad le obliga debaxo de pecado mortal.

Digo lo primero, que està obligado, so pena de

na de pecado mortal a hazer el tal oficio en extrema necessidad. En esto côuienen todos los Doctores citados muy particularmente Medina, y Orellana. La razon es, porque todos estan obligados, so pena de pecado mortal, y de charidad a socorrer en la extrema necessidad. Luego el abogado estara tambien obligado a socorrer con su abogacia en la extrema necessidad. Desto no ay dificultad. Toda la dificultad es, si ay otros casos, en los quales estê obligado a ayudar a los pobres.

Digo lo segundo, que el abogado está obligado, no solamente en extrema necessidad, o en graue necessidad del pobre, sino tambien en qualquiera comun necessidad, si de parte del abogado ay superfluo. De suerte, que en el tal caso pecara mortalmente contra charidad el abogado, que no fauorece la causa de los pobres, aunque sea la necessidad comun, y no sea graue, ni extrema. El exemplo es, si vn abogado es rico, y tiene superfluo, tiene obligacion de charidad, y so pena de pecado mortal a acudir a la necessidad de los pobres. Esto enseña Medina, Orellana, y comunmente los discipulos de Sancto Thomas. La razô es, por que el rico, que tiene superfluo tiene obligacion de charidad, y so pena de pecado mortal â socorrer â los pobres: no solamente en extrema necessidad, y graue, sino tambien en las comunes necessidades. Luego lo mismo sera del abogado. Y esto enseña el Maestro Soto. Aunque Cayetano en el lugar citado de Sancto Thomas enseña, que tan solamente en extrema necessidad está obligado el abogado a acudir a la necessidad de los pobres, y siguele Nauarro. Verdad es, que Cayetano en otros lugares enseña lo contrario.

um. in c.25. n.29.

Digo lo tercero, que quâdo ay no solamente extrema necessidad, sino graue de parte del pobre, q̃ tiene necessidad de la ayuda del abogado, está obligado el abogado so pena de pecado mortal a ayudar la causa del pobre aunque no aya superfluo, quâto a la decencia del estado de parte del abogado. Esto es dificil, y es necessario declararlo. Graue necessidad se llama al presente, quando si el pobre pierde la causa, y el pleyto, caera de su estado honorifico, o lo echarâ en la carcel por deudas, o por algun delicto, y ansi le atormêtarâ, y afligira, y la muger, y hijos no tendran de donde sustentarse. Esta necessidad no es absolutamente extrema. Y en este caso está obligado el abogado a fauorecerle conforme a lo dicho. La razon es, porq̃ en el tal caso tiene graue necessidad el proximo. Luego en tal caso no seria verdadera amistad, ni le cumpliria cô ella, si el abogado no acudiesse a la tal necessidad. Y ansi se ha de entender el Maestro Soto en el lugar citado en el articulo primero.

La segunda dificultad es, si ay alguna particular obligaciô mayor en el abogado a ayudar la causa de los pobres, que en los demas ricos.

En esta dificultad la comun sentêcia de los Doctores parece, q̃ es, q̃ no estan mas obligados los abogados a socorrer la causa de los pobres, que los demas ricos a dar lymosnas. Otros Doctores enseñan, que los abogados estan obligados a fauorecer las tales causas de charidad, con tanta obligacion, quanta tiene el testigo para dezir su dicho conforme a lo que queda determinado en el capitulo passado.

A esta duda digo lo primero, que el abogado no está obligado de charidad a tomar a su cargo la causa de los pobres, todas las vezes, que el testigo no llamado está obligado de charidad a dezir su dicho. Esto enseña Orellana, y otros muchos discipulos de Sancto Thomas. Prueuase la côclusion en dos casos. El primer caso es, porque el testigo está obligado a dezir su dicho de charidad, aunque no le llamen todas las vezes q̃ de no dezir su dicho se siguê grande detrimento, y grande jactura a la parte, en fauor de la qual ha de dezir su dicho, aunque sea ansi, que sea muy rico, y no puede el testigo en el tal caso recebir precio de la parte. Pero el abogado en este caso no está obligado a tomar a su cargo esta causa de balde, y sin precio. Luego verdadero es lo dicho. El segundo es, por razon de lo superfluo. Porque el dezir su dicho, siempre es cosa superflua al testigo, aunque di[...] ser cosa digna de precio. Pero el ayuda del abogado no siempre es cosa superflua al mismo abogado, sino que santamente, y justamente puede pretender el abogado, que su ayuda es necessaria para sustentar la familia, y estado, porque come del tal oficio. Y por consiguiente en las necessidades comunes no estara obligado el abogado a hazer el oficio de abogado.

Digo lo segundo, que el abogado está obligado de charidad a abogar en la causa de los pobres, quâdo los ricos no estan obligados a dar lymosna para socorrer la tal necessidad, o para dar salario al abogado, para que socorra en la tal necessidad, y la ayude. De lo qual se sigue, q̃ el abogado tiene mayor obligacion de charidad. Esto enseña Orellana, y comunmente los discipulos de Sancto Thomas. Prueuase en dos casos. El primer caso es, si vno padeciesse gran daño, y jactura de sus bienes, si su causa y pleyto lo desamparassen: pero no por quedar desamparada la tal causa vêdria a pobreza: sino quedaria con las cosas necessarias para su estado: pero no tiene dinero para el salario del abogado. En el tal caso, ninguno esta obligado a darle dinero para côduzir al abogado, y con todo esso el abogado esta obligado d charidad a tomar a su cargo el tal pleyto.

Digitized by Google

Que los demas no esten obligados a darle lymosna, es cosa llana. Y q̃ el abogado estè obligado consta, porque el abogado en el tal caso puede socorrer aquella graue necessidad. Luego contra la ley de la amistad, y de la charidad seria no socorrer la tal necessidad. El segundo caso es en caso, que diessemos, que las riquezas son superfluas a los demas ricos, y ni mas ni menos el ayuda del abogado al mismo abogado. Y demos tambien, que el pobre sino defienden su causa y pleyto, padecera tan gran detrimento, que vendra a tener necessidad comun. En el tal caso ningun rico està obligado a dar lymosna al tal: y con todo esso el abogado està obligado a ayudar la causa deste tal. La razon es, porque los demas ricos pueden guardar su dinero para socorrer las necessidades de los demas pobres, que tienen semejante necessidad, y suelen ser muchos los tales pobres, y pueden los ricos escoger los que ellos quisiere para darles lymosna. Pero el abogado no puede, moralmente hablando, guardar su ayuda para otro que tenga necessidad. Verdad es, que si huuiesse dos pobres, que tuuiessen semejante necessidad, y lo viesse el abogado, el qual no pudiesse de lo superfluo acudir a ambas causas y pleytos: en el tal caso podria muy bien fauorecer la causa que quisiesse. Y el obligar de charidad al abogado en el caso, que no estan obligados los demas ricos, no es desfauorecer a los abogados, sino antes fauorecer y honrar su propio estado.

Digo lo tercero. Lo mismo se ha de dezir de los receptores, y procuradores, q̃ estan obligados de charidad a acudir a las causas de los pobres, quãdo tienen necessidad de su ayuda, y les corre la obligaciõ, como a los abogados. Y por la misma razon tambien se ha de dezir lo mismo de los relatores, y solicitadores, y escriuanos, y de otros semejantes, de los quales, o de sus obras ay necessidad en el foro judicial. Tambien se ha de dezir lo mismo de los medicos. Esto enseñan los discipulos de S. Thomas, y entre ellos Orellana. La razon es, porq̃ en todos estos corre la misma razon, que en el abogado. Lo mismo se ha de dezir de aquellos, q̃ pueden, y valen con los ricos que estan obligados a ayudar a los pobres con los mismos ricos, para q̃ les den lymosna. Algunos destos, como los escriuanos, y relatores no se escusan diziendo, que ellos cõpraron estos oficios, y que assi pueden y deuen vender sus obras. Porq̃ tambien el abogado merece dinero por su ayuda, y con todo esso està obligado de charidad a acudir en semejantes necessidades. Tambien, que de lo que compramos, y hazemos nuestro por via de compra, ay obligacion de dar lymosna en caso de necessidad.

Segunda conclusion. El abogado, que por ignorancia, no defiende la causa que toma a su cargo, peca mortalmente cõtra justicia, y està obligado a restituyr todo el daño que se sigue a su parte de la tal ignorancia. Esto enseñan todos los discipulos de S. Thomas en el lugar citado, particularissimamẽte Peña, Medina, Bañes, Orellana. La razon es, porque el abogado de justicia tiene obligacion de defender la causa, por el pacto que hizo, y precio q̃ recibe. Y si por ignorãcia pierde el pleyto no cumple lo q̃ prometio, ni aquello à que està obligado de justicia. Luego peca mortalmente, y tiene obligacion de restituyr. Confirmase, porque el letrado, que no tiene suficiencia para abogar, si aboga ponese a peligro de hazer injusticia. Luego peca mortalmente, y tiene obligacion de restituyr los daños que se siguen de ay, si en realidad de verdad se siguen.

De lo qual se sigue, q̃ el abogado para exercitar semejante oficio, tiene obligacion de tener suficiente saber en lo que toca a los derechos, y sino tiene suficiẽte saber, no puede con buena consciencia hazer el oficio de abogado. La razõ es clara, porque de otra suerte se pone a peligro de echar a perder los pleytos, que toma a su cargo. Por lo qual los Reyes Catholicos mandaron justissimamente, que ninguno hiziesse oficio de abogado, sino estuuiesse primero examinado delante de los juezes, ante los quales ha de abogar. *leg. 54. lo. 5 Recop. Hisp.*

Tercera conclusion. Si el abogado es negligente en procurar la causa de su parte, o en lo que toca al estudio, o en lo q̃ toca a parecer en juyzio, peca contra justicia, y tiene obligacion de restituyr todos los daños q̃ se siguen de ay. De suerte, que està obligado de justicia a estudiar lo q̃ fuere necessario para la defension de la causa, y ha de hazer las diligencias necessarias delante del juez para fauorecer la causa. Y sino haze esto peca mortalmẽte, y tiene obligacion de restituyr. Aduiertase acerca desta conclusiõ, que el abogado està obligado a restituciõ de leue culpa. Que sea leue culpa, queda dicho arriba en lo de restitucion. La razon es, porq̃ el abogado de justicia està obligado a mirar por la causa de su parte, y hazer sus diligencias, para salir con ella. Y el que de justicia està obligado a mirar por las cosas agenas, sino lo haze està obligado à restitucion, si comete culpa leue. Luego el abogado està obligado a restitucion, si comete culpa leue.

Quarta conclusion. El abogado, que està aparejado para recebir en su amparo todos los pleytos que le vinieren, aunque sean justos, sin numero, y sin termino, esta en estado de pecado mortal. Esto enseñan los mismos autores. La razon es, porque el abogado peca mortalmente contra justicia tomãdo a su cargo mas causas, que las que puede defender: con su ciencia, y industria. Luego el abogado, q̃ recibe causas justas sin tassa, y termino peca mor-

mortalmente. Porque no las puede defender con su ciencia, y industria. El exemplo es del medico que tomasse a su cargo muchos enfermos, que no los pueda curar.

Quinta conclusion. El abogado, que toma a su cargo el defender causa injusta, peca mortalmente contra justicia, y tiene obligacion de restituyr todos los daños, que se siguen de la tal defension. Esto enseña Sancto Thomas, en el articulo tercero de la question citada, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el. La razon es, porque concurre a la injusticia, que se haze.

La dificultad es, si tendra obligacion el tal abogado, que defiende la causa injusta a restituyr a su parte los daños que se le siguen de la tal defension: quales son los gastos y otras cosas, que puede auer. Cierta cosa es, que tiene obligacion de restituyr a la parte contraria toda la suma de dinero, o de hazienda, que le quitaron por su defension injusta.

Digo lo primero, que sino dixo a la parte, y la amonesto que el pleyto era injusto, està obligado a su misma parte a restituyrle el daño que se le siguio por su injusta defension. La razon es, porque en el tal caso su propria parte no fue voluntaria en el daño, que se le siguio.

Digo lo segundo, que si amonesto a su parte, ser la causa injusta, y con todo esso la parte, quiso que se siguiesse el pleyto: en el tal caso el abogado no està obligado a restituyr nada a su propria parte. Porque en el tal caso la parte se quiere el daño, y al que lo sabe, y lo quiere no se le haze injusticia.

La segunda dificultad es, si el abogado que aboga en las causas criminales, y injustas, està obligado a restituyr la quãtidad de dinero que auian de aplicar al fisco, o a la parte, en pena del delicto. El exẽplo es. Pleytea vno injustamente vn pleyto criminal, por el qual justamente le auian de condennar en mil ducados para la parte, o para el fisco, o para otros. Y el abogado aboga injustamente en la tal causa, y por esta razon no condemnan a su parte en aquella pena. La duda es, si aura obligacion de restituyr en el abogado. La razon de dudar es, porque por culpa contra justicia del mismo abogado se dio el tal daño al fisco, o a la parte. Luego obligacion tendra a restituyr.

En esta dificultad ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que el tal està obligado a restituyr la tal pena. Y esto tiené muchos Thomistas. Como tiené, que el testigo, y el reo que injustamente se libra de la tal pena, o concurre a este effecto, tiene obligacion de restituyr. La segunda sentencia es, que el tal abogado no tiene obligacion a restituyr el tal daño. Esta sentencia tiene Orellana, y la siguen comunmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon desta sentencia es, porque como queda dicho en lo passado, el testigo que injustaméte testifica en causa semejãte, y el reo injustamente dize su dicho, no tiene obligació de restitucion, segun muy probable sentencia. Luego lo mismo sera del abogado. Porque el abogado se tiene de parte del mismo reo, y se cóputa por vna misma cosa con el mismo reo. De suerte, que se ha de considerar, que el reo respecto de la tal pena pecuniaria, se ha como paciente. Y assi hasta que le condemnen, no tiene obligacion de pagar la dicha pena. Y como el abogado se computa por vna misma cosa con el reo, y padece quãdo padece el reo, por esta razon: tampoco tiene obligacion a restituyr hasta que le condemnen. Y la ley penal no ha de obligar hasta la sentencia del juez.

A esta duda se responde, que ambas sentencias son bien probables, y se pueden seguir por la authoridad de los Doctores, que siguen las tales sentencias, y por las razones hechas en fauor de cada vna de las sentencias.

La tercera dificultad es, que ha de hazer el abogado, quando al principio entendio, que la causa que tomaua a su cargo era justa, y despues en el sucesso del tiempo entendio ser injusta, si estara obligado a dexarla luego.

Digo lo primero, que el abogado en este caso, no està obligado a perder el tal pleyto, ayudando la parte contraria, o descubriendo los secretos de su propria parte. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. Pruevase del derecho canonico, y ciuil de España: en el qual esta determinado esto. Confirmase, porque la razon natural dicta esto, y a la fidelidad pertenece no manifestar los secretos, que se nos cometen. *D. Tho. q. citata art. 3. ad 2. c. si quis pœnitue. 2. q. 3. & in l. 54. citata.*

Digo lo segundo, que en el tal caso està obligado el abogado a desamparar luego la tal causa, o induzir a su parte, que dexe la tal causa, o que haga concierto con la parte contraria. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado. La razon desto es muy clara, porque si la parte no tiene justicia, no puede el abogado ayudarla, y fauorecerla. Aduiertase, que quando dize el Angelico Doctor, que ha de induzir a su parte, para que se cócierte con la contraria, se ha de entender sin daño, y perjuyzio de la parte contraria. Y ansi se ha de entender los derechos citados, que dizen lo mismo. De suerte, que el abogado ha de procurar, que su parte por el concierto no lleue algo, que pertenezca al derecho del contrario. Antes le ha de amonestar, que no reciba la tal cosa. Y en el tal concierto no ha de auer fraude, y engaño. El abogado le ha de persuadir, que reuele, y manifieste al contrario todo lo que verdaderamente pertenece a su derecho, para que el concierto sea voluntario al contrato de ambas partes. Y si huuiere algu-

Digitized by Google

na cosa dudosa en derecho, por razõ de aquella duda, podra recebir algo en el concierto.

Toda via queda dificultad acerca de lo primero, que enseña Sancto Thomas en el primer dicho. Porque el testigo no llamado, ni rogado, por la ley de charidad està obligado a offrecerse a dezir su dicho, quando el tal dicho es necessario para librar al proximo dela muerte, o infamia, o daño injusto. Luego el abogado, q̃ sabe ser la causa injusta, tiene obligacion de descubrir a la contraria parte los secretos de su causa, o por lo menos testificar.

A esta duda se responde, que en las causas criminales està obligado el abogado a testificar, o reuelar los secretos de su parte, todas las vezes que fuere necessario, para librar el innocente de la muerte, o de la infamia: pero no para librar el acusador, aunque sea innocẽte de la pena del talion. Pero en las causas ciuiles raras vezes, o nunca està obligado el abogado a testificar por la parte contraria, o reuelar los secretos de su propria parte. Tan solamente se ha de conceder esto, quando es necessario su testimonio, o reuelacion para librar el proximo de perder toda su hazienda, o de vna gran quantidad de dinero. De suerte, que muchas vezes se han de obligar los demas, que no son abogados a reuelar los secretos, que saben de charidad, y misericordia quãdo no estan obligados los abogados.

Aduiertase tambien, que el abogado, que defiende causa injusta fuera del pecado mortal que comete contra justicia, peca mortalmente, y es perjuro. Porque como està determinado en las leyes de España, no se ha de admitir ninguno a hazer oficio de abogado, antes que jure, que no defendera causa injusta, y puesto el pleyto està obligado el abogado a jurar lo mismo todas las vezes, que la parte contraria quisiere que lo jure.

Sexta conclusion. El abogado que defiende causa justa, si alega falsamente el derecho, y vsa de cautelas, y engaños, y presenta escriptos falsos, no peca contra justicia, ni està obligado a restitucion. Esto enseñan Bañes, Orellana, Aragon, y todos los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque en el tal caso el abogado no haze injuria ninguna a la parte. Luego no peca contra justicia, ni estara obligado a restituyr. Puede ser, que peque por mentir, o contra otra virtud: pero no pecara contra justicia. Esta conclusion se entiende en las causas que manifiestamente son justas. Porque aunque sea ansi, que al abogado le parezca ser su causa justa, si la parte contraria tiene algun hombre docto, que le parezca lo contrario, en el tal caso sera pecado contra justicia alegar cosa falsa, o presentarla. Sino fuesse, que el abogado fuesse el mas docto de todos, y supiesse ciertamente, que los demas yerran.

La primera dificultad es, quando la causa es dudosa por ambas partes igualmente, de suerte que ay iguales razones, y autores, hablando moralmente. La duda es, si en el tal caso sera licito al abogado abogar por qualquiera de las partes. La razõ de dudar es, porque en el tal caso es mejor la cõdicion del que possee, y la condicion del reo, que tãbien possee. Luego no podra el abogado abogar por la parte contraria. Confirmase, porque el juez en el tal caso tiene obligacion de pronunciar la sentencia por el que possee, y por el reo. Luego el abogado, y su parte pecan pleyteando.

Digo lo primero, que quando la duda es igualmente probable por ambas partes, licito es que el abogado abogue por qualquiera dellas, si ninguna esta en la possession, hablando de las causas ciuiles. Esto enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas, particularmente Bañes, Orellana, y Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion primera. La razõ esta clara, porque en el tal caso, propriamente hablando, ay razon de pleyto, y la parte puede pedir muy justamẽte. Luego el abogado puede muy bien abogar por qualquiera de las partes. Verdad es, que en este caso harian muy bien los abogados, procurando concertar las partes, pues tienen igual derecho como lo dize muy bien Manuel Rodriguez en el lugar citado.

Digo lo segũdo, que aunque ay a igual probabilidad, y igual duda de ambas partes, y la vna estè en la possession, puede muy bien el abogado hazer su oficio por la otra, que no esta en la possession. Esto enseña Orellana, y y comunmente los discipulos de Sãcto Thomas. La razon es, porque en el tal caso ay duda igual de ambas partes. Luego licito es, que la parte que no possee procure su bien, y su comodidad, aunque la otra possea. Y por consiguiente es licito que el abogado en el tal caso, procure el negocio, y la comodidad de la tal parte. Cõfirmase, porque en el tal caso propriamente ay pleyto, y esta duda es la materia del pleyto, y al juez pertenece en semejantes dudas componer las partes. Luego licito sera en el tal caso que el abogado abogue por qualquiera de las partes, aunque no este en la possession. Digo lo tercero, que en semejante duda le es licito al abogado fauorecer qualquiera de las partes, aunque sea la del actor. Esto enseñan todos los Doctores citados. Conuencese cõ las razones hechas en fauor del dicho passado.

A la razon de dudar se responde, que aunque es verdad, que es mejor la condicion del que possee, no se sigue de ay que el abogado no puede fauorecer la parte del que no possee por la razon dicha. Tan solamente se sigue, que el juez en el tal caso tiene obligacion de senten-

Digitized by Google

sentenciar por la parte que possee. Porque el juez es el que ha de determinar las dudas conforme a derecho. Pero como la parte en el tal caso puede mirar por su bien, y pleytear, ansi tambien el abogado, que haze sus vezes, puede fauorecer su pleyto. De lo qual se responde a la confirmacion.

De lo dicho se resuelue otra duda, digna de consideracion. Y es esta, si el Principe perfecto en caso de igual duda puede dar guerra al otro que possee. Parece, que si, porque en el tal caso la parte, y el abogado pueden pleytear, aunque la contraria parte possea. Luego el Principe en caso de duda podra muy bien dar guerra, aunque la contraria parte possea.

A esta duda se respóde, q̃ no puede el Principe en el tal caso dar guerra. La razon de diferencia es, porque el Principe que da guerra es superior, y juez respecto del otro Principe, que da guerra. Y la misma guerra no es otra cosa, sino vna execucion de la sentécia, la qual ha de preceder. Y no seria justa sentencia, y conforme a derecho el mandar dar guerra al otro Principe, si en realidad de verdad possee. De suerte, q̃ el Principe, q̃ da guerra no se ha como parte, q̃ pide a otro juez. Pero en el caso, q̃ vamos platicãdo, el abogado y su parte en realidad de verdad, tienen razon de parte, que piden al juez, que determine esta duda.

La segunda dificultad es, quando la duda es de tal suerte, y qualidad, que la vna parte es muy mas verisimil, y tiene mas aparencia. De suerte, que aunque es verdad que ay duda moral: pero de la vna parte se desminuye algo, de suerte, que lo contrario tiene mas aparencia de certidumbre. En estas dificultades vamos tratando de la duda que puede auer de parte del hecho. Porque luego se ha de tratar de las dificultades, que puede auer de parte del derecho en lo tocãte a las opiniones, quando son probables, o mas, o menos probables en derecho. La razon de dudar en el tal caso es: porque si el abogado fuera juez, en el tal caso, sin duda ninguna tenia obligacion de dar la sentencia en fauor de la parte, por la qual ay mayor certeza. Luego en el tal caso en ninguna manera puede abogar en fauor de la perte, por la qual ay menos aparencia, y menos verosimilitud. Porque es la mesma razon. En esta dificultad se va tratando de las causas ciuiles, que de las criminales diremos luego.

A esta duda digo, que es licito al abogado, y que no peca contra justicia defendiendo la parte, que tiene menos aparencia de verdad. Esto enseña Orellana, y Medina en los lugares citados, y Manuel Rodriguez en el alegado, conc. 2. Y cita a Soto. La razõ es, porque en el tal caso verdaderamẽte ay duda: y puede ser, que la parte q̃ al principio parece menos aparente, en el discurso del tiempo, y del pleyto se haga mas probable, y tenga mas certidumbre en el hecho. Luego licito sera en el tal caso pleytear, y que el abogado defienda el pleyto de la tal parte con buenas razones, y sin engaño, y sin falsedad. Esto tiene verdad, aunque abogue en fauor del actor contra el reo, y del que no possee contra el que possee. Aduierten estos Doctores, q̃ en el tal caso el abogado pecara cõtra justicia de su parte, sino le amonesta, q̃ su pleyto no tiene tãta aparẽcia, como la parte contraria. De suerte, q̃ le ha de descubrir la flaqueza, q̃ tiene su causa. La razon es, porque podra ser, que la parte entendiendo esta flaqueza, no la quiera proseguir, temiendo no le condemnen, o no querra hazer gastos, y procurar componerse con la parte contraria. Por lo qual, sino le auisa desto pecara contra justicia el abogado, y estara obligado a restituyr.

[margin: ...ot. lib. 9. ... q. ... arti. 5.]

A la razon de dudar se responde facilmente, que ay gran differencia entre el juez, y abogado. Porque el juez tiene obligacion de determinar las dudas, que ay entre las partes conforme a derecho. Por lo qual auiendo duda de parte del hecho, tiene obligacion el juez a pronunciar la sentencia por la parte, que tiene mayor probabilidad, y menor razon de duda, en lo que toca al hecho. Pero el abogado tiene obligacion de mirar por el derecho de su parte, y procurar su bien. Y ansi no es la misma razon del juez, y del abogado.

La tercera dificultad es de las causas criminales, si sera licito al abogado seguir en caso de duda la parte del actor, quando es menos probable, y menos aparente. La razon de dudar es, porque si es licito en las causas ciuiles, como diximos en la duda passada, tambien sera licito en las causas criminales. En esta dificultad Manuel Rodriguez en el lugar citado, y la conclusion tercera, afirma no ser licito: pero no declara, que pecado sea, si es contra justicia, o contra charidad.

A esta duda se respõde, que el abogado que defiende la parte de actor que es menos aparente en las causas criminales, en las quales se trata de la muerte, o infamia del reo, o en las causas ciuiles de gran momento, las quales si pierde el reo, vendra a graue, o extrema necessidad, pecara contra charidad. Ansi se ha de entender el Doctor citado, y Soto. Esto mesmo tiene Orellana, y comunmẽte los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque qualquiera està obligado a socorrer la graue, o extrema necessidad del proximo, y esto de charidad, y muy particularmente tiene verdad en el abogado. Y en el tal caso el reo caeria en graue, o extrema nessidad, si perdiesse el pleyto. Luego el abogado no puede fauorecer la parte del actor en el tal caso.

[margin: Soto 5. de iust. q. 8. arti. 3.]

A la razon de dudar se responde facilmẽte de lo dicho, que ay gran differencia entre las causas,

causas, de q se habla en esta duda, y en la passada, como consta de lo dicho en las mismas dudas. Aduiertase, que en este caso seria bien, que el abogado hiziesse alguna manera de composicion entre las mismas partes, en la forma mejor, conforme a la razon de duda que ay. Tambien se aduierte con Manuel Rodriguez en el lugar citado, q lo trae de Burgos de Paz, y que nuestra resolucion se entiende, quando el reo no fuesse pernicioso en la Republica. Porque si lo fuesse, licito seria abogado por el actor, contra el reo, aunque su parte fuesse menos aparente. Porque en el tal caso se ha de tener atencion al bien comun, el qual es mejor, que el bien particular. De suerte, que las causas criminales, en las quales se trata de muerte, o de infamia, no se ha de fauorecer al actor, sino al reo, siendo menos aparente la parte del actor, sino fuesse en el caso dicho.

La quarta dificultad es, de lo que toca a las opiniones de derecho, si es licito al abogado abogar por qualquiera de las opiniones del derecho comunmente enseñadas por los Iuristas.

Digo lo primero, que quando las opiniones son igualmente probables, porque tienen iguales razones, y Doctores, licito es al abogado abogar por qualquiera de las partes. Esto enseña Medina, y Orellana, Bañes, y comunmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque en el tal caso el derecho de ambas las partes es igual. Luego licito es en el tal caso fauorecer qualquiera de las partes. Confirmase, porque en el tal caso se halla la materia propria de pleytos.

Digo lo segundo, que quando las opiniones de derecho no son ygualmente probables, sino que la vna opinion es mas probable en derecho, y la siguen mas comunmente los Doctores y juezes: pero tambien siguen la otra hombres doctos, y buenos juezes: en el tal caso licito es al abogado defender la causa menos probable. Esto enseña Medina, y otros muchos Thomistas. La razon es, porque como queda dicho, licito es seguir la opinion probable, aunque la contraria sea mas probable. Luego licito sera al abogado abogar por la parte menos probable. Confirmase, porque los juezes muchas vezes licitamente dan sentencia en fauor de la opinion menos probable. Luego licito sera al abogado defender la parte menos probable, que ay en derecho, y entre los Doctores Iuristas.

Digo lo tercero, que quando vna parte es mas probable, de suerte que tiene mas autores, los Iuezes regularmente juzgan conforme a ella, y raras vezes, o nunca conforme a la contraria sentencia, porque la contraria sentencia tan solamente tiene sofisticas, y aparentes razones, en este caso el abogado peca mortalmente contra justicia defendiendo la parte menos probable. Esto enseña Orellana, y comunmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porq en el tal caso la tal opinion moralmente hablando, no es probable.

Septima conclusion. Lo que queda dicho del abogado, se ha de dezir en su manera del procurador, solicitador, y del escriuano, o del medico, y de otros semejantes oficiales. Diximos en la conclusion, en su manera, porque cierta cosa es, que el abogado tiene obligacion de tener mas ciẽcia. Pero el procurador, y solicitador han de tener grã diligencia. Tambien en lo que toca al medico, se deue entender, quanto al numero de los enfermos, que puede curar. Porque como el abogado no puede cargarse de mas pleytos, que los que puede defender: assi tambien el medico no se puede cargar de mas enfermos, que los que puede curar. Sino fuesse en caso que no huuiesse otro medico, porque entonces estaria obligado a hazer lo que pudiesse buenamente. Verdad es, que ay differencia entre el medico, y el abogado, como lo dize Sancto Thomas en la solucion del primer argumento. Porque el abogado no se puede cargar de los pleytos desesperados, y que no tienen remedio: pero el medico puede tomar a su cargo el curar enfermedades, que no tienen remedio, porque siempre se presume, que se puede hazer algun prouecho en la salud, o en la vida. El escriuano tan poco puede hazer instrumento injusto, y si lo haze, tiene obligacion de restituyr todo el daño que se sigue. Desto ay dos excepciones, quanto a lo que toca a la restitucion. La primera es, quando el escriuano no encubre la justicia del contrato, sino que la dize claramente. El exemplo es, quando se celebra vn contrato vsurario declarando su malicia. En el tal caso aunque es verdad, que el escriuano peca mortalmente contra la fe, y justicia publica, que dio de no hazer cõtracto iniquo, y contra el juramento, que hizo de lo mismo, pero no peca contra la justicia particular de aquella persona en cuyo agrauio se hizo el tal contracto. Porque puede esta persona pedir por la misma escriptura lo que le lleuaron injustamente. La segunda excepcion es, quãdo el escriuano trata el negocio de la persona, en cuyo agrauio se haze el contrato, y es rogado della, y inuzido con ruegos, o con dinero. El exemplo es, si vno tiene necessidad de dineros, y no se los quieren prestar, sino es que por el emprestito de alguna cosa, y ruega al escriuano, que trate cõ la tal persona que le haga prestar dinero, aunque aya de pagar vsuras. En el tal caso aunq el escriuano encubra la injusticia del contrato, y aunque peque contra la justicia publica, y contra el juramento, no peca cõtra la justicia particular de aquella

persona,

persona, en cuyo agrauio se haze el contrato. Porque al que lo sabe, y lo entiende, no se le haze agrauio ninguno. Y en el tal caso el mismo rogò al escriuano, q le hiziesse dar a vsuras. Verdad es, que raras vezes acôtece semejante caso. Porque los escriuanos de ordinario tratā el negocio delos vsureros, y mohatreros. Quando el escriuano no haze el contrato manifiestamente injusto, no tiene obligacion de restitucion, aunque se mezclen algunas falsedades en el mismo contrato, quanto al lugar y tiempo, aunque pecara contra la justicia publica, y contra el juramento. Quādo el escriuano haze vn contrato dudoso de la justicia, en el tal caso licito es al escriuano hazer todo lo que diximos ser licito al abogado en caso de duda, y con mucha mayor razon. Porque el escriuano no tiene tanta obligacion de penetrar los puntos de derecho, como el abogado.

Octaua conclusion. Quando el precio del abogado esta tassado por la ley, no es licito tomar alguna cosa mas, y si lo toma peca contra justicia, y estan obligados a restituyr el excesso antes de la sentencia del juez. El exemplo es, en las peticiones comunes, y ordinarias, que no puede recebir por ellas, sino el valor de dos reales, como està determinado en las leyes del Reyno.

g. 21. al. 16. ... lib. 2. Esta conclusiō enseña Medina, Bañes, Orellana, y comunmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque el que recibe mas que el justo precio, peca mortalmente, y tiene obligacion de restituyr el excesso.

Y el justo precio es que esta tassado por la ley. Luego el que excede peca mortalmente, y tiene obligacion de restituyr el excesso. Contra esta ley, y otras semejantes oponen algunas cosas los abogados. La primera es, que si guardan la tal ley, no pueden conseruar su estado, ni sustentar su familia. La segunda es, q suplicaron al Rey desta ley. La tercera, que no esta en el vso la tal ley. A lo primero se respon de, q pueden muy bien conseruar su estado, y sustentar su familia, si se tratan decentemente, y no como señores y grandes. A lo segundo se dize, que aunque suplicaron al Rey, no concedio su suplicacion, sino antes significò lo contrario, y teniendo cōsejo, y oydo sus razones, perseueran toda via sus leyes. Por lo qual se ha de presumir en fauor del Principe, y en fauor de sus leyes, antes q en fauor de los abogados. De lo qual se responde a lo tercero, que entre los abogados, que tratan de guardar justicia, se guardan estas leyes, y el vso en contrario es de abogados que no tienen consciencia.

Nona conclusion. Quando el precio no esta tassado por la ley, puede muy bien el abogado concertarse cō la parte, y del concierto de ambas partes se puede hazer el precio, teniendo atencion al pleyto, y a la haziēda de la parte, y al vso de la patria, y a otra alguna moderacion, si la ay en alguna ley. Esta conclusion tienen los Doctores citados por la passada. La razon es, porque quādo el precio no esta tassado por ley, se cōstituye justo por las cosas dichas en la cōclusiō. Declaremos las moderaciones, que estā tassadas por la ley. La primera es, q el cōcierto del precio se haga entre el abogado, y la parte al principio del pleyto, antes q el abogado vea la escritura, y justicia de la parte y sus instrumentos. Esta moderaciō se pone en las leyes del Reyno. La razō es, porq la parte mas libremēte se pueda cōcertar cō el abogado, y mas a su prouecho. Porq despues de auer visto el abogado las escripturas, è instrumētos, parece q la parte esta en alguna manera ligada, y obligada a tomar aquel abogado. Verdad es, q quanto a la restitucion, esta moderaciō no importa mucho. Quiero dezir, q si el abogado se concierta cō la parte en el tiēpo prohibido por la ley, pero cōciertese por el justo precio, no tendra obligacion de restituyr. La segunda moderacion, es, que no puede el abogado concertarse, que le den vna parte de la que toca al pleyto, como es la mitad, o la quarta parte, o tercera parte, o la decima de lo, que se ha de ganar por el pleyto. La tercera moderaciō es, que no se puede concertar el abogado que le den alguna suma de dineros, si vēciere el pleyto. No se puede concertar, que le den mil ducados, o dos mil si venciere el tal pleyto. La quarta moderaciō es, que no puede el abogado assegurar el salir cō el pleyto, si le dan cierto precio, pongo exemplo mil ducados, o dos mil ducados. La quinta moderacion es, que no puede el abogado concertarse con la parte, a que prosiguira, y acabara el pleyto a su costa, si le dan alguna suma de dineros. Todas estas moderaciones se hallan en las leyes del Reyno. La segunda moderaciō se halla en el Derecho Comū, Ciuil, y Canonico. La tercera moderaciō se halla enla Glossa sobre la ley, sumptus. Verdad es, que Alexandro, y Salzedo en la ley alegada, litem, conceden, que el abogado puede recebir alguna cosa poca debaxo de cōdicion, si venciere el pleyto. A estos Doctores siguen Nauarro. Esta sentencia, estando en derecho comun de España, el qual tienen obligacion a seguir los abogados de España, no tiene verdad. Porque la ley prohibe en el tal caso el cōcertarse, aunque sea por la cosa mas minima. Y aun estando en derecho comun no puede hazer tal concierto. La razon es, porque se daria ocasion a los abogados de hazer engaños en los pleytos, pues ellos eran interessados, y auian de lleuar alguna parte, aunque fuesse minima. Esta es la razon, que mouio a los Reyes de España, para poner la quarta, y quinta moderacion. La sexta moderacion es, que no exceda el estipendio del abogado la vigesima

Leg. 7. tit. 16. de aduocatis, i. 2. in cōpilat. legū.

Ti. 16. alegat. leg. 8. Leg. litē. Cod. de procuratorib. l. si quis. C. de postulād. l. sumptus. ff. de pactis. ... in summis. 3. 9. 7. Nauar. in Manu. ca. 25. nu. 30.

Digitized by Google

dar precio por esto, es pecado mortal. Aduiertase lo primero, que la parte que dio el tal precio al abogado en el foro exterior, no le puede boluer a pedir, ni el juez le deue oyr quanto a esto, porque assi està determinado en derecho. Aduiertase lo segundo, que estando en derecho natural, el abogado, que recibe el tal precio por defender la causa injusta, no tiene obligacion de restituyrlo, y es mas probable, que estando en derecho positiuo tampoco tiene obligacion de restituyr el tal precio. Todo lo dicho en esta conclusion, queda determinado en el capitulo passado del testigo, que por dezir su dicho falso lleua precio, y alli estan las probaciones.

Vndecima conclusion. Todos los oficiales, que concurren en juyzio desde el presidente del consejo real hasta el inferior alcalde, y todos los escriuanos, y relatores, procuradores fiscales, y abogados, pecan recibiendo dones de las partes que pleytean, aunque se los den liberalissimamẽte. Esto enseña Orellana, Medina, Bañes y comunmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque por leyes del Reyno les està prohibido a los tales oficiales y juezes recebir lo que les dan, aunque se lo den por libre donacion. Como consta en particular de las leyes del Reyno. A donde se dize, q̃ todos los juezes del cõsejo real, y de las chãcillerias, y los juezes de Vizcaya, y los juezes de los nobles, que son essentos de tributos, los notarios, relatores, escriuanos, procuradores, y fiscales de los tribunales, no pueden recibir ningun don, ni don de precio alguno, ni cosa de comer, ni beuer de qualquiera que tiene pleyto, o espera tenerle en breue tiempo, o que lo aya tenido, ni por si, ni por otra persona, como es la muger, o hijos, o hijas, ni directamente, ni indirectamente. Lo mismo se determina en la ley cinquẽta y seys, y en otras leyes. Luego cierta cosa es, que recebir algo los tales oficiales, esta prohibido, y por consiguiente es pecado graue recebir semejantes cosas. Esto se entiende, sino fuesse, como lo dize vna ley, que recibiessen alguna cosa de comer, o beuer, en poca cantidad. Porque entonces no seria pecado.

[margin: ..l. 20. ti. ..n capi.. .., nouarum. / ..9. ti. 9 ..& ti ..l. 19. ..li. 20. ..21. & ..4. ti. 27. ..uma.]

La duda grauissima es, si la tal donacion voluntaria que dan las partes, sea irrita, y nulla, estãdo en derecho positiuo, de suerte, que por ella no se passe el dominio, y cõsiguientemente que aya obligacion de restituyr, antes de la sentencia del juez. Estando en derecho natural valida era la tal donacion, y en realidad de verdad se passaua el dominio. La dificultad es, si estando en derecho positiuo se passa el dominio, o no. La razon de dudar es, porque las tales leyes, aunque prohiben las tales donaciones, pero no hazen inhabiles los tales oficiales, para recibir las donaciones, como consta de las mismas leyes. Luego en consciẽcia quedan validas, y por ellas se passa dominio, y no ay obligacion de restituyr el precio. Otros argumentos ponen los Doctores disputando esto mas a la larga. De lo qual se ha de ver Soto, y Bañes en el lugar citado. En esta dificultad algunos Doctores modernos, y entre ellos Molina, enseñan, que aunque los tales pequen mortalmente por el juramento que hazen, de no recebir dones, y dadiuas, y porque es contra las leyes, con todo esso por las tales donaciones se passa el dominio dellas, de suerte, que no ay obligacion a restituyr antes de la sentencia del juez.

[margin: Sot. l. 1. de iust. q. 6. ar. 6 ad. 3. Molin. de iust. & iure, tractatr. 2. in disput. 88.]

Aduiertase, que la donacion que se haze a estos juezes, y oficiales, que en la aparencia es libre, puede ser de dos maneras. La vna es, los dones, que se embian a los juezes, y oficiales, y abogados, que se llaman presentes, o dadiuas. Otra es, que se haze, no a manera de donacion liberal, sino por manera de precio. Como quando dan a vn escriuano mas precio que lo que esta tassado por la ley, por su trabajo, y por sus obras. Y aunque es verdad, que el dize, que no se le deue tanto: pero la parte responde, que le haze gracia dello, y que se lo da liberalissimamente.

Digo lo primero, que sin duda ninguna los tales juezes, y oficiales pecan mortalmente, particularmente contra el juramento que hazen, y deuen hazer de guardar las dichas leyes. Esto enseñan todos los Doctores, y tambien Molina, y algunos modernos Theologos, que no son de la escuela de Sancto Thomas, y le siguen. Esto esta claro de las mesmas leyes. En las quales se dize: Otro si juré los de nuestro consejo de guardar estas ordenanças, y pagar las penas, demanera, que dẽde luego sea obligado en el foro de la consciencia a pagar la dicha pena, sin que espere otra condemnacion aunque la culpa sea oculta. Si esta obliga en consciencia antes de la sentencia del juez se dira luego.

[margin: L. vl. li. 2. de las ordenanças reales tit. 3.]

Digo lo segundo. La donacion de la primera manera estando en derecho positiuo de España, no es valida, si se da a los juezes, y oficiales dichos, de suerte, que no se passa el dominio, y estan obligados en consciencia a restituyrlo antes de la sentencia del juez. Esto enseña, Medina, Bañes, Orellana, y todos los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque las leyes q̃ cõtienen pactos condicionales, obligan en consciencia, antes de la sentencia del juez a cumplir la condiciõ puesta. Como si el marido mandò a la muger su hazienda, con condicion, que no se buelua a casar, si la tal muger se casa, en consciencia està obligada a boluer la manda, antes de la sentencia del juez, porque no cumplio la condicion. Y las leyes de España, que prohiben estas donaciones,

PRimera conclusion. El vicio de la contumelia, con vicio, è improperio, propriamente consiste en palabras. Esto enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, en el articulo primero. Aduiertase, que la contumelia, y la detraccion diffieren grandemente. Porque la contumelia es vna injuria que haze daño en la honra, y la detraccion haze daño en la fama. Y la honra es cosa distincta de la fama. Porque la honra es la reuerencia que se deue a alguno por la excelencia que tiene. La fama, es vn estado de dignidad aprouado con vida, y costũbres como lo dize la Glossa. Pero los Theologos de doctrina de S. Ambrosio diffinen la fama, que sea vna noticia clara con alabança. De lo qual se sigue, que puede auer honra sin buena fama, y al contrario. Porque muchas vezes honramos, y reuerẽciamos a vn hombre noble, que no tiene buena fama. En lo qual se da la honra sin fama. Por el contrario ay muchos hombres virtuosos escondidos, a los quales nadie honra, y tienen bonissima fama. De suerte, que la contumelia es vna injuria, con la qual alguno pone al proximo delante de los ojos alguna culpa, o alguna cosa, con que le deshonra. Como si le dixesse, que es vn ladron, o otra cosa semejante. Aduiertase tambien, que diximos, que propriamente consiste en palabras. La razon es, porque la contumelia propriamente es sacar a luz el defecto del hermano, de suerte que venga en noticia del mismo, y de los demas. Y esto hazese con palabras, y con señales. Pero consiste tambien en hechos, en quanto tienen fuerça de significar, y ansi los tales hechos se suelen llamar palabras. El exemplo es, quando vno quiebra la puerta de su vezino, para hurtar, entonces es ladron, y no contumelioso: pero si lo hizo por menosprecio, es contumelia: porque significa menospreciarle. Lo mismo es si vno hiere a otro con caña, tan solamente por herirle, no es contumelia: pero si lo haze por deshonrarle, tiene razon de contumelia, y como dize Cayetano, en aquella misma obra se hallan dos razones de malicia. La vna, en quanto le hiere, y la otra en razon de contumelia. Aduiertase tambien, con el Angelico Doctor en el lugar citado, en la solució del tercero, que acerca de los Theologos, contumelia se llama quando a vno le deshonran, diziendole algun pecado, como si le dizen, ladron, o a vna muger ramera. Pero conuicio se dize, quando le deshonran diziendole qualquiera defecto, ora sea de pena, ora de culpa. De suerte que conuicio es como superior.

S. sup. c. Ira de co... nat. de ... & mu... um.

La duda es, si es de razon de la contumelia, que se haga en presencia de aquel, a quien se haze la injuria. La razon de dudar es: porque la contumelia dize manifiesta injuria. Luego hase de hazer en presencia. Confirmase: porque essa es la differencia, que ay entre contumelia, y detraccion, que la contumelia se haze en presencia, y la detraccion en ausencia.

A esta duda se responde, que de la razon de contumelia es que se haga en presencia de aql a quien se haze la injuria: y que directamente vaya contra su honor. Esto enseñan todos los discipulos de S. Thom. y muy principalmente los citados. La razon es, porque la contumelia va directamente contra la honra del proximo. Y el que no osa hablar, sino en ausencia, parece que no va directamente contra la honra del proximo: porque antes parece, que le reuerencia, pues no osa hablar delante. Luego aduiertase, que esto puede acontecer de tres maneras. La primera, que le diga el pecado, o defecto en su presencia, de suerte, que el, y los que estan con el lo oyan, o vean.

La segunda manera es, escriuiendoselo, o escriuiendolo, de suerte, que por cartas, o por libro venga a su noticia. La tercera manera es con palabras, o señales dichas en ausencia: pero pretendiendo que vengan a su noticia, que es equiualentemente dezirselas en presencia. Tãbien se aduierta, que quando estas injurias las haze vn author sabido y conocido tiene perfecta razon de contumelia. Pero quando no es conocido, ni se sabe quien es, tienen verdadera razon de contumelia: porque el tal lo haze para que venga a su noticia, y de los demas: lo qual es contra su honra. Pero tiene razon de contumelia no tan perfecta, por quanto el contumelioso no es manifiesto injuriador, ni se atreue a injuriar manifiestamente. De todo lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar, con su confirmacion.

Desto se sigue, que el que diuulgô vn libelo infamatorio, aunque sea sin author, peca no solamente infamando contra la fama, sino tãbien contra la honra, y peca pecado grauissimo tambien de contumelia. Porque lo haze para que vẽga a noticia de los demas, los quales son agrauiados y injuriados en su honra.

Segunda conclusion. La contumelia es pecado mortal de su naturaleza. Esta enseña Sancto Thomas en el lugar citado, articulo segundo, y todos sus discipulos, y los Doctores citados. La razon es, porque la contumelia haze grauissima injuria al proximo, en vn bien grauissimo, qual es el de la honra. Luego es pecado mortal. Aduiertase, que aunque de su naturaleza es pecado mortal contra justicia: pero puede ser venial por ser imperfecto el acto, y no deliberado plenamente, o por ser ligera la materia, y la deshonra pequeña.

Aduiertase tambien, que para juzgar, quando estos pecados que consisten en palabras,

Digitized by Google

son mortales no se ha de tener tanto atencion á la obra, como a la intencion del que pronuncia las palabras. Porque las palabras no son injuriosas, por el sonido que tienen, sino por la fuerça, que tienen de significar: y esta significacion como mana, y procede de la intencion.

Aduiertase lo tercero, que aunque todas las contumelias sean de la misma especie, con todo esso es necessario en la confession declarar muy en particular la contumelia, que se dixo, si le dixo ladron, o otra semejante. La razon es, porque como esta dicho en la materia de cófession, no solamente estamos obligados a confessar las circunstancias, que mudan la especie sino tambien las que agrauan notablemente dentro de la misma especie.

Lo vltimo se ha de aduertir, que aunque es verdad, que S. Tho. en el lugar citado enseña, que los prelados licitamente pueden dezir algunas contumelias a los subditos, riñendoles sus defectos, y entonces es contumelia material, no formal, con todo esso raras vezes se ha de hazer y con gran necessidad, y mas segura cosa es nunca las dezir, sino es por mocion del Espiritu Sancto. Porque de otra manera la correccion no es vtil, y prouechosa al subdito, porque piensa que procede de passion y no de charidad fraterna. Mejor es la disciplina, que no las palabras contumeliosas.

La dificultad es, qual es mas graue pecado, la contumelia, o la detraccion. La razon de dudar es: porque mayor bien es la fama, que la hóra. Luego mas graue pecado es la detraccion, q̃ haze daño en la fama, que no la contumelia, que haze daño en la honra.

A esta duda se responde, que la contumelia excede a la detraccion, quanto al modo de la injuria: pero la detraccion excede quanto al bien, en que haze daño, y assi absolutamente parece mas graue pecado. Esta resolucion es comun entre todos los Doctores discipulos de S. Thom. La primera parte enseña S. Thom. Adonde expressamente dize, que la contumelia es mas graue pecado: porque trae consigo mayor menosprecio, y se injuria en la honra por violencia manifiesta, y en la detraccion no ay tanto menosprecio: porque se dize en secreto, o en ausencia. Trae el Doctor Angelico el exemplo de la rapina, que es mas graue pecado, que el hurto: porque se haze con mayor violencia, y con menosprecio manifiesto de la persona. La segú da parte se prueua: porque la fama sin duda ninguna es mayor bien, como consta de lo dicho al principio deste capitulo. Luego dessa parte mas graue pecado es la detraccion. Finalmente de aqui se colige, que absolutamente es mas graue pecado la detraccion: porque haze injuria en mayor bien. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

D. Tho. 2. 2. q. 73. ar. 3. ad 2.

La segunda difficultad es, si el dezir á vno qualquiera defecto moral, o natural en presencia, sera contumelia y pecado mortal. La razon de dudar es: porque el padre muchas vezes dize al hijo con ira, y con enojo algunos defectos, y lo llama ciego y necio: y con todo esso no peca mortalmente, ni es contumelioso. Luego esto no basta para razon de contumelia, y de pecado mortal.

A esta duda se responde, que qualquiera defecto moral, o natural, que lo digan á vno tocá dole en la honra, y con animo de injuriarle en ella es pecado, y contumelia, como si dizen a vno ladron, o le llaman confesso, o otras cosas semejantes, que tocan en la honra. Esto enseñan comunmente los discipulos de Sancto Thomas, particularmente Medina, y Fray Luys Lopez. Esta resolucion consta manifiestamente de la naturaleza misma de la contumelia. La qual es injuria que toca en la honra. De lo qual se sigue, que para ser contumelia, no basta dezir alguna palabra al hermano, sabiendo, que le ha de dar pena, y tristeza, como lo dize Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion segunda. Porque aunque esso pueda ser pecado mortal contra la charidad fraternal, por dezir al hermano algo, de que se entristece: pero no es pecado de contumelia, quando no es injuria, que toca en la honra. Pero dize bien este author, que si vno con ira, y enojo hinche de necio a vn letrado, peca mortalmente. Da la razon este author: porque le da ocasion de gran tristeza, y es ansi verdad. Pero la razon de contumelia, no la tiene de essa parte, sino de dezirle algo que le injuria en su honra. Tambien disputa alli, si será pecado mortal llamar a vna muger fea en su propria presencia, porque recibe notable pena. Y trae al M. Medina, que dize ser pecado mortal. Pero el dize, que no lo condenaria por tal, porque de suyo esta palabra no da notable pena a las cuerdas. Mi parecer es, que si yo entiendo que diziendo a vna muger esta palabra ha de recebir notable pena, es pecado mortal contra la fraternal charidad. Pero entiendo que no es pecado de contumelia: porque nó toca en la honra la tal palabra. Porque entre gente discreta es cosa sabida, que no es cosa injuriosa, ni contra la honra de la muger el llamarla fea, aunque se lo llamen en su presencia.

Medin. in Su. fol. 181. Fray Luys Lop. lib. 1. instr. conf. cap. 99.

A la razon de dudar se responde, que aúnque el padre llame necio al hijo, y ciego no peca mortalmente, ni es contumelioso. Lo vno, porq̃ se suele dezir por via de correccion. Lo otro, porque del modo con que se dize se colige claramente que lo dize como padre, y no para deshonrarlo.

Tercera conclusion. Obligacion ay de tener el animo prompto, y aparejado para sufrir frir las contumelias, si fuere cosa conueniente el su-

el sufrirlas. Esto enseña S. Thom. y todos sus discipulos en la question citada, en el articulo tercero: y esto enseñan todos sus discipulos, y todos los Theologos. La razõ es, porque el precepto de la paciencia obliga a tener el animo prompto, y aparejado para sufrir estas injurias. Dixe, si fuere conueniente: porque muchas vezes es necessario repeler las tales injurias. Lo vno, para reprimir el atreuimiento, y osadia del que las dize, para que de alli adelante no se atreua a dezirlas. Lo otro, por el bien de otros muchos, y para que no se impida el aprouechamiento dellos como dize S. Gregorio. Si es vna persona, que con doctrina, y exemplo aprouecha, si le dizen alguna contumelia, sera necessario responder con la deuida moderacion, para que no se impida el aprouechamiento de los otros, entendiendo ser verdad lo que le opponen.

Quarta conclusion. En ninguna manera es licito responder otra contumelia al que la dize con animo impaciente, y en vengança de la contumelia primera. Quiero dezir, que si vno me dize vna contumelia, no puedo yo con animo impaciente, y para vengarme dezirle otra. Esto enseñan todos los Thomistas en el lugar citado, y todos los Theologos. La razon es, porque entonces seria vengar la injuria, que le hizieron: lo qual nunca jamas es licito. Luego no es licito. De suerte, que como no es licito boluer a herir al que ya me hirio: ansi tambien no es licito responder palabra injuriosa a la contumelia, que me dixeron: antes nunca es licito responder cosa alguna con animo de vengarse.

Quinta conclusion. Licito es con palabras defender la honra propria con la deuida moderacion, ora el contumelioso diga delicto verdadero, ora falso. Y es licito oponerle otro delicto, aunque sea oculto, si es ordenado a deshazer la tal injuria. Esto enseñan todos los Thomistas en el lugar citado. La razon es, porque es licito defender la vida, aunque sea hiriendo, haziendose con la deuida moderacion, como queda determinado arriba. Luego licito sera defender la propria honra, aunque de ay se siga deshonra al contumelioso. De suerte, que para deshazer la injuria, y deshonra, que me hizo, es licito oponerle algun delicto verdadero, que sea ordenado para deshazer la injuria, que me haze. Quiero dezir, que no es licito dezirle qualquiera otra contumelia, sino aquella, que tenga proporcion para defenderse. Si le dizen a vno ladron, no es licito defenderse diziendo, que es sacrilego, o sometico: porque esto es exceder la deuida moderacion. Pero puedele dezir, siendo verdad, que es vn mentiroso, o que no vale su dicho por ser borracho, o otra cosa semejante, que sea a proposito de deshazer su dicho. Aduiertase, que aunque es verdad, que nunca es licito ni es defension herir a otro despues que yo estoy herido: con todo esso puede ser defension licita dezir las palabras dichas, despues de auer me dicho la contumelia. La razon de diferencia es: porque la herida despues de dada, no se puede defender, ni tiene lugar la defension. Pero despues de dicha la contumelia, el efecto q̃ ha de causar, que es deshõrarme, puedese muy bien impedir, y defenderse, diziendo semejante delicto, para que no le dè credito a sus razones.

La gran dificultad es, si el delicto, que se le oppone para repeler la tal contumelia es falso, si sera pecado mortal contra justicia. El exemplo es, si vno me dize ladron, y yo le digo borracho, o mentiroso, y esto en realidad de verdad no es ansi. La duda es, si sera pecado mortal contra justicia. Cierta cosa es, que es pecado por lo menos venial, porque es mentira, de cuya intrinseca razon es ser pecado. La duda es, si es mentira perniciosa contra justicia.

La primera sentencia es, que es pecado mortal contra Iusticia, y mentira perniciosa. Esto enseña Soto, y otros Doctores. La razon es, porque la mentira perniciosa es pecado mortal contra Iusticia, y la tal es mentira perniciosa: pues es contra la honra del proximo, y contra su fama. Luego es pecado mortal cõtra Iusticia. Confirmase, porque el tal no se defiende con la deuida moderacion. Porque el pecado, o mẽtira no es defensa moderada. Luego es pecado mortal contra Iusticia. La segunda sentẽcia es, que no es pecado mortal contra Iusticia, ni mẽtira perniciosa, sino officiosa. Esta tiene Orellana, Bañes, y communmente la siguen los discipulos de S. Thom. La razon es, porque la tal mentira en realidad de verdad sirue para defenderse de la tal deshonra, como es cosa notoria. Luego por aquella parte tendra razon de defensiõ y no sera pecado contra Iusticia, aunque tenga razon de mentira. *Sot. 5 de iust. q. 9. art. 3.*

A esta dificultad se responde, que la primera sentencia es probable: pero la segunda es mas probable. Esto consta de los Doctores, que tienen estas sentencias, y de las razones que se hazen en fauor de cada vna de las sentencias.

A la razon de la primera sentencia se respõde, que no es mentira perniciosa, y que tan solamente contiene la malicia de mentira, y no de injusticia. A la confirmacion se respõde, que la tal defension es con deuida moderacion: porque no encierra en si injusticia ninguna. De todo esto se han de ver los Doctores citados. De lo que toca a la restitucion se ha de ver lo que queda dicho arriba en la materia de restitucion, y Nauarro.

Sum. 2. p.

Digitized by Google

D.Th.2.2. q.73. ibi eius discip. Summis.ver. detractio. Man.Rodr. in Sum.to. 2.cap.vlt. Nauarr. in man. c.18. nu.28.

Capit. XXVIII. De la detraccion y murmuracion.

Esta materia es muy graue, y necessaria por ser esta tan ordinaria y comun. Por lo qual sera necessario de tratarla muy en particular. De la qual trata S. Thom. y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, Vañez, Aragon, y los Summistas, particularmente Manuel Rodriguez, y Nauarro, y todos los demas Doctores.

Detract. est denigratio alienae famae per verba.

PRimera conclusion. Muy bien se dessine la detraccion, que sea escurecer la fama agena por palabras. De suerte, que quando vno dize alguna cosa para infamar a otro, entōces es verdadera detraccion. Esta conclusion enseña S. Thom. y todos sus discipulos, y todos los Doctores citados. Esta conclusion se ha de declarar. La detraccion, y murmuracion es contra la fama. En lo qual se distingue de la contumelia, que es contra la honra. Por lo qual lo dize aduertidamēte el doctissimo Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la primera cōclusion, quādo dize, que la murmuracion y detraccion es vn deshazer en ausencia la honra del proximo. La detraccion, no es contra la honra, sino contra la fama. Y assi se dize bien en la deffinició que es vn escurecer la fama del proximo. Aduiertase, que tambien la detraccion, se differencia de la contumelia, quanto al modo de injuria como queda dicho. Porque la detraccion se haze en ausencia, y en oculto, y la contumelia manifiestamente, y en presencia. Finalmente dize que la murmuracion ha de ser por palabras, q̃ tienen fuerça de significar, è injuriar, y tambien puede ser por hechos, que tienen razon de señales, con las quales se escurece la fama del proximo. Sancto Thomas en el articulo primero en la solucion del vltimo enseña, que puede acontecer la murmuracion de muchas maneras. La primera quando directamente leuanta algũ falso testimonio, por el qual se infama el proximo, como si digo que es ladron no lo siendo. La segunda manera, quando augmenta el peccado en sus palabras, y por razon de aquel augmento se infama el proximo, o por lo menos se le sigue mayor daño en la fama. Como suele acontecer, que contando algun hecho notorio se cuentan circunstancias, y modos que augmētan el peccado. La tercera manera es, quando vno reuela, y manifiesta el pecado oculto, aunque sea verdadero. Porque este tal verdaderamente comete pecado de detraccion. La quarta manera quando dize, que lo bueno se hizo con mala intencion, y por algun mal fin: como si de vn Prelado limosnero se dixesse, que da la limosna por pretension. La quinta manera de murmurar es como indirecta, negando el bien del proximo, o callandolo maliciosamente, o diminuyendolo. Porque esto muchas vezes in fama al proximo conforme a la ocasion en que se haze.

Segunda conclusion. La murmuracion, y detraccion de su naturaleza es pecado mortal. Esto enseña Sancto Thomas en la question citada en el articulo segundo, y le siguen todos los Doctores citados. La razon es, porque es pecado contra justicia, por el qual se haze daño en la fama, que es vn grā bien del proximo. Aduiertase, que el pecado de la detraccion en materia graue sera mortal. Pero si la materia es leue, sera pecado venial. El exemplo es si se dixesse de vno vna cosa, que no fuesse de mucha infamia, en el tal caso, tan solamente seria pecado venial.

La primera duda es, si es pecado mortal, y verdadera detraccion contar vn delicto oculto è infame de vn proximo a vna persona graue, y cuerda, y que guardara secreto, y se aura como sino se lo huuiessen dicho. La razon de dudar es, porque la noticia de vno no haze verdadera infamia: y el tal en el tal caso no es injuriado grauemente, ni queda impedido para cōseguir justamente los bienes de la republica. Luego no es pecado mortal. Confirmase del vso de gēte graue, y christiana. Porque muchas vezes el marido cuenta a la muger el delicto oculto del hijo, o al contrario, y esto para enmēdarlo. Luego esto no es pecado mortal. Cayetano en el articulo citado enseña no ser pecado mortal, y pone el exemplo en lo de la cōfirmacion. Soto enseña lo contrario. *Sot.5.de iusti.q.10. art.2.*

Digo lo primero. Detraccion, pecado mortal es reuelar el delicto del proximo a vna sola persona, aunq̃ sea muy santa, y callada, y aũque no se tema, que ha de auer mas infamia acerca de los otros, ni que se ha de seguir detrimento alguno a la persona, de quien se dize. Esto enseña S. Tho. en el articulo primero en la solució del segundo, y le siguen sus discipulos, particularmente Orellana, y Medina. La razon es, porque con esto se haze grandissimo daño en la fama del proximo. Y muchas vezes querria mas, que se contasse el tal delicto a dos o tres, que a vn hombre graue. Luego es pecado mortal. Cōfirmase, porque el juyzio temerario, aunq̃ sea en vno solo, y graue, es peccado mortal. Luego lo mismo sera el dezir a vno solo el delicto secreto, aunque sea mas graue.

Digo lo segundo que esto se ha de entēder quando no ay necessidad de contar el tal delicto a aquella persona. De suerte, que por el cōmodo y necessidad del q̃ cuenta el delicto, o de aquel de quien se cuenta no es pecado mortal. El exemplo es, quando vna donzella en casa de su padre hizo vn desconcierto, y tan solamente lo sabe la madre, la qual no puede remediar este negocio, ni mirar por si, y por el bien de la hija, sino lo dize al padre, o a vn pariente, o confessor. En el tal caso no sera pecado reuelarlo

Digitized by Google

a vno dellos. Esto enseña S. Thom. en el articulo segundo, en la solucion del primero. La razon es, porque el descubrir semejantes delictos muchas vezes es necessario, y por consiguiente licito, por la necessidad de la Republica. Como quando se manifiesta la heregia, o por el bien del hermano, como quando se llaman testigos en la correccion fraterna. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Confirmase, porque si vno sabe vn delicto muy oculto del proximo, y entiéde, que por su fraterna correccion no se enmẽdara, y que se enmendara por la correccion fraterna de otro hóbre graue, licitamente puede en el tal caso contar el delicto a este hombre graue, para fin de corregirle, o dezirlo a vn amigo suyo, para este mesmo fin. Luego lo mismo sera en nuestro caso, en el qual tiene verdad la sentencia de Cayetano. De suerte, que no dexa de ser pecado mortal por contarse el delicto a vn hombre graue, y callado, sino por ser necessario para el tal fin. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, propuesta al principio, y a su confirmacion.

La segunda duda es, si es pecado mortal contra Iusticia, y que obliga a restitucion cótar el delicto del proximo, delante de muchos, refiriédo auerlo oydo, y dudando. La razon de dudar es, porque en esto caso por fuerça, y virtud de las palabras del que cuenta el delicto, no se haze daño al proximo en la fama, sino por ser faciles los que lo oyen en creer. Luego el que lo dize, y lo cuenta desta manera, no peca mortalmente. En esta dificultad, Cayetano en el lugar de S. Thom. alegado enseña, que solamente el que affirma algun delicto del proximo le quita la fama, y ansi los demas no estan obligados a restituyr la fama, si refirieron alguna cosa falsa, o la contaron debaxo de duda. Lo mismo siente Scoto, y Nauarro, y Manuel Rodriguez. El M. Soto enseña lo contrario, diziendo ser contrario.

...in 4. d. 15. q. 4. ...in sum. ...18. n. 36. ...Rodr. ...tom. ...11. ...li. 4. de ...q. 6. ar ...3. ad 4.

Digo lo primero, que por lo menos es pecado venial referir ansi los delictos del proximo. Esto enseña Orellana, y comunmente los discipulos de S. Thom. La razon es, porque por lo menos se haze algun daño en la fama, aunque no sea muy graue.

Digo lo segundo, que si los delictos que desta manera se cuentan son grauissimos, es pecado mortal referirse ansi, como si se refiriesse de algun hóbre, que dizen que es herege, o que ha cometido el crimen nefando. Esto enseña Medina, y Orellana, y comunmente los discipulos de S. Thom. La razon es, porque por fuerça y virtud del contar ansi semejantes delictos, se engendra en el animo de los oyentes alguna sospecha, que ha cometido el tal delicto, y se engendra duda. Y la duda, y sospecha de semejantes delictos grauissimos causa dañograue en la fama del proximo, y mas graue daño, que si

Sum. 2. p.

se contassen otros delictos ciertos, como es cosa notoria. Luego pecado mortal es referir ansi estos delictos.

Digo lo tercero, que referir desta manera algunos delictos, aunque no sean grauissimos de persona de gran nombre, y authoridad, sera pecado mortal. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es, porque en el tal caso se haze graue daño a la tal persona, y mayor daño, que si de vn hombre plebeyo se afirmasse vn graue delicto. Luego es pecado mortal: y por consiguiente obliga a restitucion del daño recebido.

Digo lo quarto, que el que refiriesse algunos delictos graues de la manera dicha, y que se dizen de vn hombre ordinario, quiça no seria pecado mortal de murmuracion.

En este caso puede ser, que tenga verdad la doctrina destos Doctores. Y esto parece, que conuence la razon de dudar. Porque hablando en los demas casos, se ha de dezir, que se haze gran daño en la fama del proximo. Dixe que no sera pecado de murmuracion. Lo qual se ha de entender, que no sera pecado de murmuracion, que de hecho cause graue daño. Porque podria ser, que fuesse pecado de murmuracion en la intencion de aquel, que contò el delicto de la manera dicha, como suele acontecer muchas vezes.

De la resolucion desta duda se resuelue otra, y es, quando vno refiere vn delicto del proximo, dudando, si es verdad, o no. Los Doctores citados al principio de la duda passada, enseñan que no es pecado mortal, ni obliga a restitució: y lo mismo enseña Gabriel con Scoto, y Cordoua. La razon con que se conuencen, es la misma. *Cord. de tegen. secr. q. 2 concl. 7.*

A esta duda se ha de responder puntualmente, como a la passada. Porque las razones son las mismas.

La tercera duda es, si infamarse a si mismo sea igual delicto, como infamar a otro, o si es mayor. La razó de dudar es, porq el hóbre mas obligado està a quererse a si, que al proximo: y assi esta mas obligado a mirar por su fama, que por la del proximo. Luego igual pecado, o mayor sera infamarse a si, que al proximo.

En esta dificultad Cayetano en el lugar citado, y en la Summa enseña, que es mas graue pecado infamarse a si, q̃ infamar a otro, como es mas graue pecado matarse a si, q̃ matar a otro. Y affirma, que es pecado contra justicia, y q̃ no se escusa por el miedo de la muerte. De suerte que el que en grauissimos tormẽtos se infama, pece contra justicia. Por consiguiente enseña que tiene obligacion de restituyr. *Cai. in sum. ver. detract.*

El fundamento deste author es, porque el hóbre no es señor de la fama. Soto en el lugar citado, y en vna releccion pone el contrario fũdamento, que el hombre es señor de la fama. *Sot. relec. de ratione tegen. & c. m. 1. 3 & m. 3. q. 4. concl. 7.*

 De

De donde colige, que no es tan graue pecado infamarse a si mismo, como infamar a otro, y q̃ no es pecado contra Iusticia, ni contra charidad ni pecado mortal de su naturaleza sino tan solamente venial. De suerte, que el hombre particular, que se leuanta vn falso testimonio sin juramento, no peca mortalmente. De donde se colige, que sera obra de virtud, reuelar el delicto oculto por miedo de los tormentos. Pero los que tienen obligada la fama a otros, como los Prelados, pecaran mortalmente infamando se a si mismos. En esta dificultad se ha de suponer, como cierto, que el hombre es señor de la propria fama, como queda determinado en el capitulo de dominio.

Digo lo primero, que es obra de virtud, auiẽdo causa razonable infamarse a si mismo. De suerte, que no es intrinsecamente malo. Esto enseñan Medina, Bañes, y Orellana, y comunmente los discipulos de S. Thom. La razon es: porque como consta de los exemplos de los Sanctos, muchos se infamaron a si mismos, sin cometer pecado mortal. Porque la fama es biẽ de tal suerte, y calidad, que se ordena a otro mayor bien qual es la vida. Luego licito sera por la vida, o por otra semejante ocasion graue, infamarse.

Digo lo segundo, que infamarse a si, no auiẽdo causa bastante, no solamente es pecado venial, hablando de su naturaleza, sino que es pecado mortal. Esto enseñan los Doctores citados, particularmente Orellana. La razon es porque, si de su naturaleza tan solamente fuera pecado venial, nunca fuera pecado mortal. Lo qual es falso. Porque siendo la infamia graue, dizen todos, que es pecado mortal. Confirmase, porque la fama, y el tener honra, es necessario para viuir vida virtuosa. Luego quitandosela sin causa ninguna, sera pecado mortal, contra propria charidad. Tambien sera contra charidad del proximo, que escandaliza. Desto se responde a vna razon, que traen los Doctores en contrario. Porque el echar a mal las riquezas, de las quales tiene el hombre dominio, solamente es pecado venial, aunque se haga sin causa ninguna. Luego lo mismo sera de la fama: pues tenemos dominio della. A esto se responde, que ay gran diferencia entre las riquezas de vna parte, y la fama de otra. Porque las riquezas de ordinario no son necessarias para el dueño, ni para el proximo. Por lo qual el desperdiciarlas de ordinario solamente es pecado venial. Pero la buena fama de ordinario es necessaria para la virtud, y para el bien del proximo. Por lo qual es pecado mortal de su naturaleza, el infamarse a si mismo.

• Digo lo tercero, que algunas vezes sera obra de virtud reuelar el proprio delicto en juyzio contra orden de derecho, por el miedo de la muerte, y algunas vezes sera pecado, y aun pecado mortal. Esto enseñan comunmente los discipulos de S. Thom. y entre ellos Orellana. La primera parte se prueua: porque la fama es bien que se ordena a la vida. Luego en caso, que sea necessario para conseruar la vida infamarse reuelando el proprio delicto, no sera pecado, sino antes sera obra buena, y de virtud. La segunda parte se prueua de lo ya dicho: porq̃ el infamarse sin causa y razon de su naturaleza es pecado mortal. Por lo qual en materia graue de hecho sera pecado mortal: y si la materia fuere leue sera pecado venial.

Todauia queda dificultad, si el que por miedo de los tormentos, se leuanta algun delicto, que en realidad de verdad no lo ha cometido, si sera pecado mortal. La razon de dudar es, porque el tal miente en juyzio en materia graue, como es cosa notoria. Luego peca mortalmente.

A esta duda se responde, que el leuantarse el tal testimonio siempre es pecado: y algunas vezes sera pecado mortal. Esto enseñan los Doctores, particularmente discipulos de S. Thom. Que sea pecado consta: porque por lo menos es mentir, lo qual siempre es pecado, è intrinsecamente malo. Que sea mortal algunas vezes, consta de lo ya dicho.

A la razon de dudar se responde, que el mẽtir en juyzio no siẽpre es pecado mortal, como ya queda dicho. Pero esto se ha de entender no auiendo juramento de por medio. Porque auiẽdo juramento de por medio, el jurar falso, es perjurio, y por consiguiẽte, pecado mortal graue contra la virtud de religion. De todo lo dicho en esta duda se responde facilmente a la razon de dudar, que esta puesta al principio. De lo qual se dira mas abaxo.

La quarta dificultad es, si es pecado mortal infamar en otro lugar aquel, que esta infame en otro. El exemplo es: Tiene vno fama de ladrõ en Salamanca. La duda es, si sera pecado mortal contar el tal delicto en otro pueblo, como en Valladolid, o en Seuilla. La razon de dudar es, porque el tal justamente esta ya priuado de su honra, y de su fama como lo suponemos en la duda. Luego el infamarle en otro lugar, no sera pecado mortal. En esta dificultad Cayetano en el lugar ya citado enseña, que en el tal caso no es pecado. Lo mismo enseña Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion quarta, y cita a Soto, y Angles por la misma sentencia. Por el contrario Adriano tiene ser pecado mortal, y aun parece que significa que sera pecado contra Iusticia. La razon es: porque este tal tiene buena fama en Seuilla, o en Valladolid, y es suya la fama. Luego el que le infama en estos lugares le haze injusticia: porque le quita lo que es suyo. Soto en el lugar citado impugna estas dos maneras de de dezir. Y procede por otro camino, diziendo, que si el tal

por

Digitized by Google

por publica sentencia esta priuado de la fama en vn lugar, por auerle condemnado el juez, no es pecado mortal contra justicia infamarle en qualquier otro lugar, aunque algunas vezes sera pecado contra charidad. Pero si estaua infamado fuera de juyzio, y sin sentencia publica, sera pecado mortal no solamente contra charidad, si no contra justicia, infamar en otro lugar aquel, que esta infame en vn lugar.

Digo lo primero, que si es cosa muy verisimil, y aparente que la infamia de aql, que esta infame en vn lugar por sentencia publica, o sin tal sentencia ha de llegar al otro lugar, como de ordinario suele acontecer: en el tal caso el infamar en otro lugar al que esta infame en vno, no sera pecado mortal contra Iusticia, ni cōtra charidad. Esto enseña Orellana, y comunmēte los discipulos de S. Thom. La razon es, porque moralmente hablando, el tal no infama al otro, porque la infamia se auia de comunicar. Luego no le haze injusticia, ni agrauio ninguno. Confirmase, porque si a vno le afrentā, o açotā por vna calle, o por vn barrio, licito es contarlo en otro: porque es cosa muy aparente, que luego se ha de saber. Luego en el tal caso de nuestra conclusion no es pecado mortal cōtra Iusticia, o contra charidad.

De lo qual se sigue lo primero, que quando el pecado es publico no es pecado contra Iusticia dezirlo donde quiera. Esto enseña Medina, y Cayetano, y otros Doctores. Porque en el tal caso es cosa muy aparente, que el tal delicto se publicara. Tambiē que el tal no tiene fama, y por consiguiente no es suya. Luego no se le haze injuria ninguna, publicando el tal delicto. Entonces sera publico el delicto, quando le cōdenaron juridicamente con publico pregon. Esto es cosa notoria, que no tiene necessidad de probança. Tambien es publico delicto, quādo se cometio en la presencia comun de los hōbres, y en lugar publico. Por lo qual infamar del tal delicto en otro lugar, no sera pecado de detraccion. Lo qual se conuence con el vso de los hombres Christianos, y que cuydan de sus conciencias. Los quales no temen el reuelar semejantes delictos en otros lugares. Pero no sera pecado publico, por poderse probar en juyzio. La razon es, porque el pecado no se llama publico, porque puede venir en noticia de los hombres, sino porque tiene ya fuerça, y virtud de venir a noticia de los hombres. Por lo qual infamar a vno del tal delicto seria pecado mortal de detraccion.

Digo lo segundo, que vnos delictos graues, y muy señalados, y las penas con que los han castigado, es licito diuulgarlos. Aun en aquellos lugares, en los quales es muy aparente, moralmente hablando, que no ha de llegar a su noticia, ora estos delictos esten condenados en publico juyzio, ora no lo esten, y esto declarando en particular los nombres de los que cometieron los delictos. Esto enseña Orellana, y comū mente los discipulos de Sancto Thomas. El exemplo desta conclusion se puede poner en los hereges, que publicamente salen al tablado, y en los delictos graues que meritamente se ponen en historia.

La razon es, porque en el tal caso el diuulgar semejantes delictos es grandemente prouechoso para la Republica. Porque la Republica, q̃ oye semejantes delictos mira por si, y procura limpiarse de los tales delictos, y si los ay los castiga con semejantes penas. Y los particulares, que lo oyen por temor de la infamia, y de la pena se apartan de los tales delictos. Luego licito sera diuulgarlos por el bien de la Republica. Confirmase, porque los historiadores cuentan semejantes delictos por los grandes prouechos, que proceden del contarlos. Y del contar estos delictos, conforme a lo dicho se sigue tābien gran prouecho. Luego licito sera, como es licita la tal historia.

Todauia queda difficultad, si sera pecado cōtra charidad al que està infame en vn lugar infamarle en el otro distante, en el qual es cosa verisimil, que moralmente hablando, no llegara la tal infamia. El exemplo muy claro es, quando vn hombre en vn lugar de España esta infame de vn delicto, y fuesse el tal a Indias, o a otra parte muy remota, a la qual es cosa muy aparēte que nunca llegara la noticia del tal delicto, y aquel hombre es virtuoso, y en realidad de verdad esta enmendado. La duda es, si en este caso sera pecado mortal, por lo menos contra charidad infamarle en el otro lugar distante. Dixe por lo menos cōtra charidad: porque tiene mas aparencia de ser pecado cōtra charidad, que no contra justicia, aunque lo vno, y lo otro tiene su difficultad.

Digo lo tercero, que en el tal caso me parece ser pecado mortal contra charidad el infamar el tal en el lugar donde tiene buena fama. Esto enseña Medina, y otros muchos Doctores. La razon es, porque en el tal caso se haze daño graue, y en materia graue al proximo sin causa, ni razon alguna. Luego es pecado mortal contra la charidad deuida al proximo. Porque no es buena amistad hazerle tan graue daño en el otro lugar sin causa. Confirmase: porque la buena fama grandemente conduze para ser vno virtuoso, y assi en perdiendola el hombre, se desanima grandemente para todo lo que es virtud. Luego quitarle la fama en el lugar donde la tiene buena, es pecado mortal contra la charidad del proximo: y es hazerle daño en el bien grauissimo de la virtud.

Digo lo quarto, que es bien probable, que en el tal caso no es pecado contra justicia, ni obliga a restitucion, aunque lo cōtrario me parece

Digitized by Google

tábien probable. La primerá parte tiene Medina. Su razon es, porq́ el tal tiene ya perdida la fama, y parece que no tiene derecho a ella. Luego no es pecado contra justicia, ni obliga a restitucion. La segũda parte parece, que tiene Manuel Rodriguez enel lugar citado, y alega a Soto. La razon es, porque el tal, aunque no tenga buena fama en aquel lugar, tienela enel otro de suerte, que no ha de llegar a noticia del otro lugar. Luego derecho tiene de justicia, para aquella manera de fama, que tiene en el otro lugar, y por consiguiente el quitarsela sera pecado de injusticia, y que obligue a restitucion. De todo lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar, puesta al principio.

La quinta difficultad es. Si vno esta infamado conforme a derecho, aunque su pecado es notorio, si es licito dezirlo a los que no lo saben. Manuel Rodriguez en el lugar citado en la quinta conclusion expressamente dize no ser licito. Y parece que significa ser injuria, que se le haze contra justicia. La razon deste Doctor parece que deue ser, porque el tal tiene derecho a su fama, mientras conforme a derecho no estuuiere priuado della. Luego hazesele injuria, quitandosela, y diziendolo al que no lo sabia.

A esta duda se ha de responder, que si el pecado era notorio, aunque no estuuiesse infamado conforme a derecho, no es pecado dezirlo a aquellos, a los quales es cosa verisimil, y muy aparente, que ha de llegar la noticia del tal delicto. Esta resolucion tienen los Doctores citados en la resolucion de la duda passada. Porque entonces este tal, moralmente hablando, no le infama: pues la noticia del delicto auia de llegar a el.

A la razon deste Doctor se responde facilmente, que si el delicto es notorio el mismo ha perdido su fama, y por consiguiente no tiene derecho a ella en orden a aquellos, a los quales es verisimil que ha de llegar la noticia del delicto.

La sexta difficultad es, de aquel que confesso de si vn delicto preguntando, y atormẽtado, no conforme a derecho, si sera licito publicarle donde no se sabe. La razon de dudar es, porque fue infamado con injuria, y cõtra derecho. Luego injuria sera diuulgar aquella infamia. Manuel Rodriguez en el lugar citado expressamente enseña ser injurioso, y contra justicia. Y conuencese con la razon hecha.

Digo lo primero, que quando no se entiende, que fue infamado injustamente, y contra derecho no es pecado contar el delicto a aquellos, que es cosa muy aparente, que lo han de venir a saber. Esto enseña el mismo Doctor. La razon es, porque enel tal caso inuinciblemẽte ignoran el auer sido infamado contra derecho, y pueden presumir que justamente le condenaron: sino saben lo contrario, o sino ay razõ de dudar. Luego diuulgarlo de la manera dicha, no sera pecado.

Digo lo segundo, que si por otro camino no esta priuado de la fama, no ay duda ninguna, sino que no es licito infamarle acerca de persona alguna. En esto dize muy bien este Doctor y su razon es conuenciente.

Digo lo tercero, que si se refiriesse el delicto diziendo lo que passo delante del juez, y como confesso por miedo de los tormentos, y que no es verdad, que cometio el tal delicto: no sera pecado ninguno. La razon es, porque todo esto es publico, y notorio, y cosa sabida, pues passo en juyzio. Luego licito sera referirlo. Aduierto que es licito referirlo a aquellos, a cuya noticia es cosa aparente, que ha de llegar.

A la razon de dudar consta facilmente de lo dicho.

La septima difficultad es de aquel, que con falsedades, y mentiras ha adquirido fama, si sera licito infamarle, y dezir ser todo mentira. El exẽplo es en algunos hypocritas, que con aparencia de virtud han adquirido fama de hõbres virtuosos. La razon de dudar es, porque estos tales tienen fama, y parece ser suya. Luego no es licito infamarlos diziendo, que son hypocritas, y burladores. Adriano enseña ser licito infamar los tales, y dezir que son burladores. La razon es, porque hazen daño en la Republica con semejantes artificios. Adrian. [illegible]

Digo lo primero, que si estos tales con sus artificios, y mentiras hazen daño a la Republica, o a los de la Republica, licito es descubrir sus mẽtiras, y engaños. Como si vno se fingiesse muy Santo, o grã medico, o Theologo, siendo pessimo. Esto enseña Medina, y otros Doctores. La razon es, porque estos con su fama pretenden hazer daño. Luego licito será descubrir sus trampas, è intenciones.

Digo lo segundo, que si estos tales con sus artes y mañas, no pretenden hazer mal en la Republica, ni a los particulares della, no ay razon ninguna, porque infamarlos: de suerte que en el tal caso sera pecado infamarlos. El exemplo es en algunas mugeres, que representan santidad y con esta santidad que representan viuẽ de limosnas.

A estas tales aunque tengan algũ vicio oculto, no ay porque infamarlas. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es: porque las tales con estas artes, y mañas no hazen daño en la Republica. Luego no ay razon alguna ni titulo aparente: por el qual se deuan infamar, y por consiguiente sera pecado el infamar las tales personas. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar, diziendo, que aunque sea la fama suya, se la pueden quitar en el caso del primer dicho, por ser assi necessario para el bien de la Republica.

La duda

Digitized by Google

La duda octaua es, de los historiadosres, que en la historia cuentan algunas cosas, si los tales pecan pecado de detracion.

Digo lo primero, que si los tales historiadores cuentan algunas cosas, que no son torpes, ni infames como guerras, y homicidios, lo qual no es cosa infame à los varones ilustres, no es pecado, ni los han de condenar. Esto enseñan comunmente los Doctores, particularmente discipulos de S. Thomas, y entre ellos Medina en sus escriptos, sobre la Secunda secundæ. Adonde dize todas estas cosas. La razon es: porque entonces no se haze daño en la fama.

Digo lo segundo, que si cuentan algunas cosas infames: pero que no son secretas, en el tal caso no se han de condemnar, ni es cosa viciosa. Esto enseñan los mismos authores. La razon es: porque no hazen daño en la fama, y por otra parte se consarua entera, la fe de la historia y tambien porque huyan los principes y grandes de semejantes vicios. Verdad es, que si lo hiziessen de inuidia, o de odio, pecarian grauemente, conforme a la calidad de la infamia. Particularmente seria grauissimo pecado contar alguna cosa que fuesse infamia perpetua de alguna casa ilustre.

La nona dificultad es de los Astrologos, q̃ falsamente dizen delictos, y latrocinois, si pecã diziendolos.

A esta duda se responde, que los tales pecã grauissimo pecado de detraction contra justicia. Esto enseñan todos los Doctores sin faltar ninguno. La razon es: porque hazen grandissimo daño en la fama de aquellos, de quien dizẽ aunque fuesse verdad lo que dizen. Estos tales no los han de sufrir en la Republica. Y en tiempo antiguo por perniciosos les quitauan la vida, como se dize en derecho y lo enseñan los Doctores.

l. nemo ... ma. eſſ. ... mat. & ... legibus ... 7. ... 23. li. 3

La decima duda es: que mueue Santo Thomas en el lugar citado, en la solucion del tercero, si la detraction es mas graue pecado, que el homicidio, y que todos los pecados, que se cometen contra el proximo. Esta duda meritamẽte la mueue Santo Thomas por ser la detractiõ vicio pestilentissimo.

A esta duda se responde diziendo lo primero, que sin duda ninguna es mas graue pecado el homicio, que no la detraction Esto enseñan todos los discipulos de S. Thomas en el lugar citado, y entre ellos Medina. La razon es: porque el homicidio haze daño y injuria en la vida: la detraction en la fama. Y mayor bien es la vida, que no la fama. Luego mas graue pecado es el homicidio que no la detraction. Esto se entiende hablando de su genero, y de su naturaleza. Porque tal podria ser la fama, y la vida de tã poca importancia que en particular fuesse mas graue pecado el de la detraction. El exemplo es, si vno infamasse a vna muy ilustre casa, y à todos sus descendiẽtes cõ vna infamia grauissima y perpetua, y otro matasse a vn hombre muy ordinario, mas graue pecado seria en particular la tal detraction. Porque la tal fama, biẽ considerado, es mayor bien.

Digo lo segundo, que el cortar miembro, o herir, y dar cuchillada al proximo de su naturaleza es mas graue pecado, que la detraction. Esto enseñan comunmente los Doctores, particularmente discipulos de Santo Thomas La razon es: porque los bienes naturales de su naturaleza son mas auentajados que la fama. Luego la injuria, que haze daño en los bienes naturales mas graue es que la detraction, que tan solamente haze daño en la fama De suerte, q̃ en materia graue, y hablando de si, y de su naturaleza mas graue pecado es el cortar miembro, o herir al proximo. Pero podria acontecer que la fama fuesse tan graue, y de tanta importancia que el daño que se hiziesse en la tal fama fuesse mayor pecado hablando en particular que no el daño, que se hiziesse en los bienes naturales, no siendo el tal daño grande y excissiuo sino pequeño.

Digo lo tercero, que el pecado de la detractiõ es mas graue de su naturaleza, que el hurto. Esto enseñan los discipulos de Santo Thomas, y muy particularmente Medina. La razon es, porque la fama es mayor bien, que las cosas temporales. Luego el daño, que se haze en la fama con la detraction es mayor pecado, que el daño que se haze en la hazienda, y bienes temporales. Esto se entiende de su naturaleza. Porque en algun caso tanta puede ser la hazienda, y tan grande el daño en los bienes temporales que sea mayor pecado, que el hazer daño en la fama, no siendo la fama tan grande, ni de tanto precio.

Digo lo quarto, que el pecado de la detraction no es tan graue pecado, como el adulterio. Esto enseña Medina, y otros muchos Doctores La razon es: porque el adulterio haze daño en bienes mayores, que no la fama. Porq̃ el adulterio toca en la muger, que es como vna misma cosa con el marido: y la detraction toca tan solamente en la fama Luego mayor pecado es el adulterio.

La vndecima duda es: si el infamarse vno à si mismo, sera pecado contra justicia, en algun caso, de suerte que estè obligado a restitució. En la tercera duda quedà declarado, quando es pecado infamarse a si mismo por la parte, que a si mismo se puede hazer daño en la fama. En esta duda se ha de declarar, quando es pecado, y como es pecado el infamarse, por la parte q̃ toca en otras personas La razon de dudar es: porque en orden a si mismo, no puede auer justicia, y por consiguiente ni injusticia. Luego el infamarse a si, no sera pecado contra justicia, q̃ queda obligado a restitucion. En esta dificul-

Digitized by Google

tad Soto enseña, que no es pecado contra justicia, ni tiene obligacion de restitucion. Como si vno se infamasse de herege, o de traydor: de lo qual se sigue grandaño, y infamia a sus hijos, y a toda su generacion.

Sot. li. 5. de iust. q. 10. art. 2.

En esta dificultad se deue aduertir, que la fama de algunas personas de tal manera es suya, que es tambien en alguna manera de otros de suerte que tienen derecho a ella de justicia. El exemplo es en los padres, que tienen derecho los hijos a su fama, particularmente en las cosas que pueden redundar en infamia de los hijos. Lo mismo es de los prelados, y religiosos, cuya fama esta obligada a los conuentos, y a la religion, y es en alguna manera suya, particularmente en algunas cosas, que pueden redundar en infamia de los conuentos, y de la religion. Porq en algunas cosas no redunda en daño de la religion. Hemos dicho del infamarse quando solamente se haze daño a si, agora hemos de dezir quando se haze daño a tercero.

Digo lo primero ser pecado mortal el infamarse destos graues delictos, quando la infamia toca en tercera persona. Esto tiene S. Thomas, y Soto en el lugar citado, y Nauarro, y Couarrunias. El exemplo es, quando el padre se infama de herege, o traydor. La razon es: porque en el tal caso haze graue daño a sus hijos, y descendientes. Luego peca mortalmente. Lo mismo es de vn prelado religioso, si se infamasse de algun delicto, que redundasse en infamia del conuento, o religion.

D. Th. 2. 2. q. 73. ar. 4. ad 5. Nauarr. in man. c. 8. num. 28. Couar. li. 8 var. c. 2. n. 8.

Digo lo segundo. En el mismo caso me parece, que es pecado contra justicia, y con obligacion de restituyr. Esto enseña Nauarro, y lo tiene Manuel Rodriguez en el lugar citado: y otros muchos Doctores, particularmente los discipulos de S. Thomas. La razon es: porque en el tal caso la fama no es suya totalmente, sino que en alguna manera es agena. Luego injuria grande es perder la fama en el tal caso, e infamandose haze daño a tercero.

Nauar. li. 2 de rest. c. 4. n. 122. 124

A la razon de dudar se responde facilmente, que en el caso dicho no es infamarse a si solo, sino tambien a los demas, cuya es la fama y a los quales toca el daño de la infamia. Y ansi puede auer lugar de injusticia en orden de los tales.

Açerca desto toda via queda dificultad, si sera licito por medio de los tormentos confessar algun delicto proprio, que redunde en daño de tercero, y en infamia dellos, como en los exẽplos puestos. La razon de dudar es: porque como queda dicho, licito sera alguna vez infamarse a si mismo por miedo de los tormentos, declarando algun delicto oculto, pero verdadero. Luego tambien sera licito declarar estos delictos de que vamos hablando. Esta duda procede, quando se declaran delictos verdaderos, aũque ocultos, y se confiessan en los tormentos. Porque confessar lo que no es verdad en ningun caso es licito, por ser mentira, la qual tiene intrinseca malicia. Y ansi en ningun caso puede ser licito.

A esta duda se responde, que no es licito en este caso infamarse por miedo de los tormentos, sino que ay obligacion de perder la vida, antes que confessar el delicto oculto que redũda en infamia de otros. Esto han de enseñar, y enseñan todos los Theologos, y particularmente los discipulos de S. Thomas. La razon es: porque nunca es licito por miedo de ningun tormẽto infamar a otro. Luego tampoco sera licito en este caso. De suerte, que si se infama declarando el delicto secreto, peca contra justicia, y tiene obligacion de restituyr el daño que hizo.

A la razon de dudar se responde, ser licito infamarse a si, reuelando delicto verdadero en algun caso, quãdo el tal delicto no infama mas que la persona propria: pero esto no es licito en nuestro caso, quando la fama es agena. La diferencia es, porque en el primer caso la fama es propria, y se ordena al bien mas excelente, que es la vida. Y ansi con justa razon puede vno perder su fama por su propria vida. Pero la fama que es de otro, o de otros, no se ordena a mi vida. Por lo qual no puedo yo infamar a los otros para conseruar mi propria vida, y para huyr de los tormentos.

Desta resolucion se sigue la resolucion de otro caso, que quiças ha cometido. El caso es: vn religioso confiessa por fuerça de los tormentos vn delicto secreto verdadero: pero graue infamatorio de su religion, por ser caso de heregia, o ser traydor. En confessar el tal delicto secreto peca contra justicia, por la parte que infamò la religion, y tiene obligacion de restituyr el daño que hizo. La duda es, que remedio terna este tal para restituyr el daño que hizo a su religion. Lo mismo es en otros casos semejantes puestos en esta duda.

A esto se ha de responder, que el tal tiene obligacion de restituyr este daño desdiziendo se de lo que confesso, y diziendo, no auer cometido el tal delicto, y hase lo de dezir delante de escriuano que haga fe. Esto se puede dezir con verdad, conforme a lo que queda dicho arriba en la materia de restitucione. Pero aduiertase, que esta obligado a hazer esta diligencia, quando conforme a prudencia, y discrecion se entiende, que ha de ser de prouecho para ressarcir el daño que hizo. Porque sino huuiesse de ser de prouecho conforme a prudencia, no tendria obligacion de hazer semejante diligencia. El exemplo es, quando el delicto se cometio delãte de dos personas: las quales huuiessen testificado contra el, y el huuiesse confessado, y le huuiessen sentenciado por el dicho de los tales. En el tal caso no se desdiziendo los testigos

Digitized by Google

gos,parece que feria cofa impertinente el def dizrfe:porque no auria de hazer efecto. Porq por fuerça de los teftigos le pueden condenar juridicamente:y anfi no parece,que fe remedia el daño,aunque mas fe defdiga:fiẽpre queda firme en la eftimacion de los hombres,que cometio el tal delicto Aduiertafe tambiẽ,que peca mortalmente el que dize de fi algun delicto fecreto,aunque no haga daño en la fama de otros,fi por defcubrir el delicto le han de quitar la vida,o cortar algun miembro,no auiẽdo razon,ni caufa para ello.Porque eftoy obligado a mirar por la vida,y por los miembros naturales.

Tercera conclufion.Tambien es pecado de detraction el murmurar de alguna comunidad, como es de alguna religion, de alguna ciudad, de algun colegio,o conuento,o cofa femejante. Efto enfeñan todos los Theologos.La razõ es,porque es injuria, que fe haze en la fama a la tal comunidad.Luego fera pecado mortal. Antes fera mas graue pecado, que infamar vn particular,por fer mayor biẽ la fama de vna comunidad,que de vn particular regular,y comũmente hablando.Porque tal podria fer el particular,que fueffe muy gran mal el infamarle en cofas graues,y de importancia. De fuerte,q̃ el pecado de detraction no folamente fe comete infamando los particulares,fino tambien infamando las comunidades.Porque las comunidades tambien fon capaces de fama,y anfi pueden fer injuriadas en la fama De fuerte, que fi vno de vna comunidad en religiofos dixeffe, que fon deshoneftos,o que ay en la tal comunidad muchos deshoneftos, feria pecado mortal de detraction.Lo mifmo es, fi dixeffe otro vicio infamatorio,no eftando la comunidad ya infamada del tal vicio.Lo mifmo fe ha de dezir quando vno dize de vn colegio cofas infamatorias,que infaman el colegio,por lo qual pierde mucho de fu authoridad y credito. Porque en todo efto fe haze grande agrauio a femejantes comunidades.Aduiertan que como dize Medina in Summa folio.184.los que murmuran de la religion de Santo Domingo o San Francifco eftan defcomulgados como lo trae Syluestro, verb.excommunic.cap.7. excommunic.t.48. y Manuel Rodriguez en el lugar citado,conclufion 21.

Quarta conclufion.Para que la detraction, y murmuracion fea pecado mortal,de ordinario ha de fer pecado mortal.Efto enfeña Syluestro, Nauarra,y Nauarro, y Manuel Rodriguez,en el lugar citado,de la conclufion octaua.La razon es,porque el pecado mortal folo, y con firme coraçõ deue fer infamatorio. Luego de ordinario,y de fu naturaleza tan folamẽte fera pecado mortal el infamar al proximo de pecado mortal.Porque el es el que infama

.v.de q.4.1. uerr. in u.c.18. n.24. u.li.2. 314. cl.c.4.

La dificultad es,fi el defcubrir y manifeftar qualquier pecado mortal del proximo fera detraction,y pecado mortal de fu naturaleza. La razon de dudar es,porque qualquier pecado mortal haze a vno enemigo de Dios,y por cõfiguiente condemnado al infierno. Luego qualquiera pecado mortal le haze infame,y por cõfiguiente el manifeftar el tal pecado fera detraction,y pecado mortal.

A efta duda fe refponde,que no es detractiõ manifeftar qualquiera pecado mortal, fino tan folamente los pecados mortales, que en los ojos de los hõbres,y en fu eftimacion fon infamatorios.El exemplo es.Si vno dixeffe de vn foldado,q̃ mato a vn hõbre desafiandole,o de vn mancebo de palacio,que trata amores con vna muger noble,no feria pecado mortal,ni detraction.Efto enfeñan comunmente los Doctores,particularmente Soto,y Nauarro en el lugar citado,y comunmente lo tienen los difcipulos de Santo Thomas.La razon es,porque los tales pecados no fon infamatorios delante de los hombre,en cuya prefencia fe manifieftan,y defcubren Luego no es detraction. Porque la detraction es injuriofa en la fama.Confirmafe, porque fi los tales pecados fe les dixeffen en prefencia no fe injuriarian Luego aunque fe le digan en aufencia no fe les haze injuria. Eftan tan lexos de injuriarfe,que antes tienen vanagloria,de que les digan,que han cometido femejantes pecados.

Defto fe figue,que aunque efto fe diga de los tales con mentira,no es murmuracion, ni detraction,ni obliga a reftitucion: porque no es infamatorio, aunque es pecado venial de mentira.

A la razon de dudar fe refponde, que qualquiera pecado mortal de fu naturaleza era infamatorio:pero por la corrupcion de los hombres,que no eftiman tanto la grauedad del pecado viene a fer,que algunos pecados mortales en la eftimacion de los hombres no fean infamatorios Porque no eftiman ni precian las cofas,como las han de preciar. Puedefe declarar con vn exemplo.Muchas vezes en la eftimaciõ de los hombres, las cofas que fon de mucho precio no las eftiman tanto,ni dan tanto precio por ellas,como por otras cofas,que fon de mucho menos precio. Mucho mas precio dan por vn cauallo,que por vn efclauo: aunque el efclauo,por fer hombre, es de mucho mayor precio.Defta mifma fuerte el pecado mortal,q̃ le auian de eftimar, y apreciar por cofa grauifsima,y muy infame,no la eftiman, ni la precian,ni la tienen por tan infame.

La fegunda dificultad es,fi el dezir de vno alguna cofa,que tan folamente es pecado venial,fera mas que pecado venial,o fi podra fer pecado mortal,no fiendo notoria,fino fecreta. La razon de dudar es,porque el pecado venial de fu naturaleza no es cofa graue,y infamatoria,

ria.

Digitized by Google

ria. Luego no será detraction dezir pecados veniales del proximo. Los pecados veniales se cometen muy facilmente.

A esta duda se responde, que muchas vezes sera pecado mortal de detraction manifestar algunos pecados veniales, o dezirlos. El exemplo es, si vno dixesse de vn hombre graue, que es vn mentiroso, aunque no dixesse, que dize mentiras perniciosas, seria pecado mortal de detraction. Lo mismo seria, si dixesse de vna donzella recogida, que habla liuianamẽte, aunque no sea, sino pecado venial, diziendo que habla en secreto, o por las ventanas. Lo mismo es, si se dixesse de los religiosos, que no guardan sus constituciones, aunque solamente obliguen a pecado venial, o si se dixesse, que son frequentes en jurar aunque sea con verdad. Lo mismo es, si se dixessen otras cosas, que los desdoran en la fama. Esto enseñan todos los discipulos de Santo Thomas, y Manuel Rodriguez en el lugar citado. La razó es, porque el dezir estas cosas, aunque no sean, sino pecados veniales, infaman grandemente las tales personas, y les dañan en la fama. Luego es pecado mortal de detraction.

A la razon de dudar se responde, que el pecado venial muchas vezes es infamatorio, no en razon de ser pecado venial tan solamente, sino porque entre los hombres se estima, y tiene por cosa graue, y infamatoria, como se vee claramente en los exemplos que pusimos.

La terceraduda es, si dezir otra cosa alguna que no tenga razon de pecado mortal, o venial, sera pecado mortal de detraction en el dezirlo quando no es notorio. La razon de dudar es, porque sino es pecado mortal ni venial, no puede ser infamatorio: porque esto solo puede desdorar, y infamar al hombre. Luego el dezir qualquiera otra cosa, aunque sea secreta no es pecado mortal de detraction.

A esta duda se responde, que el dezir otras cosas, que no sean pecado, puede ser pecado mortal de detraction. El exemplo es, si vno dixesse de vno, que es Iudio siendo cosa muy secreta, y que no la saben. Lo mismo es, si se dixesse, ser vno hijo de clerigo, o adulterino, o otra cosa semejante, siendo esto secreto. Esto enseña Medina, y Nauarro, y otros muchos Doctores discipulos de Santo Thomas, y Manuel Rodriguez en el lugar citado, conclusion sexta, y septima. La razon es: porque el dezir cosas semejantes del proximo, es cosa infamatoria, y que le quitan la fama: y es causa que lo menosprecien, y tengan en poco, como consta por la experiencia. Luego es pecado mortal detraction dezir cosas semejantes del proximo. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar diziendo, que aunque es verdad, que delante de Dios tan solamente es vno infame, por cosa que sea pecado, pero delante de los hombres otras muchas cosas le hazen infame, como consta de lo dicho. Por lo qual el dezir estas cosas, no siendo notorias, es pecado mortal de su naturaleza.

Med. in sũ. fol. 18. Nauarr. in man. c. 18. num. 28. & in c. inter verba. cont. 6. n. 1. q. 21.

Acerca desta resolucion se deuen aduertir algunas cosas. La primera es, que dezir alguna destas cosas a vn amigo, o persona semejante para algun buen fin, no sera pecado mortal de detraction, como lo dize Nauarra. El exemplo es: si vno dixesse a vn amigo suyo, que no casasse su hija con fulano, por ser confesso, o de casta de Moros. Porque esto se haze por buen fin, y no por dañar en la fama.

Naua. li. de resti. 4. num. 302.

Lo segundo se deue aduertir, que quando se haze informacion para algũ oficio, o dignidad, es licito dezir semejante defecto, aunque sea secreto, como quando se haze informacion para vn habito, o colegio, es licito dezir lo que se entiende de la limpieza, o de otra cosa semejante. Esto enseña Manuel Rodriguez en el lugar citado, y lo tienen los Doctores communmente. La razon es, porque en el tal caso no se pretende hazer daño en la fama, sino acudir al bien comun. Esto tiene mucho mas verdad en aquellos, que pretenden el tal oficio, o dignidad. Porque los tales ceden a su derecho, quanto a esto por el bien comun. Estos tienen obligacion de mirar muy bien lo que hazen, y a lo que se ponen. Aduiertase tambien, que siempre que se ofrece de por medio el bien publico, y comun, es licito declarar semejantes cosas. Porque siempre se ha de preciar, y estimar mas el bien comun, que no la fama del particular.

Acerca desto mismo Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion septima enseña, que no es pecado mortal de detraction dezir de vno que tiene bubas, aunque sea secreto. Porque esta enfermedad no viene siempre del vicio carnal, sino que puede venir de auer dormido en alguna cama suzia. Pero dize podrá ser pecado mortal por el daño que de ordinario suele suceder de dezirse semejante defecto. Tãbien dize, que si esto se manifiesta para algun buen fin, no sera pecado mortal. El exemplo es, si lo dixesse a vn amigo, para que no le dé su hija, ni la case con el. Lo qual es licito. En lo que toca a lo presente, que es del pecado de detraction, sin mirar otra cosa se deue dezir, que el dezir algo de persona, respecto de la qual no es infamatorio, no es pecado mortal de detraction: porque no es injurioso en la fama. Como si dixesse de vn cortesano, o vn mancebo noble que anda enamorado, entre los quales no se tiene esto por cosa infame. Pero diziẽdose de alguna persona, respecto de la qual seria infamatorio, seria pecado mortal, no siẽdo publico. Porq̃ entõces seria agrauio grande, q̃ se haria en la fama. El exẽplo es claro, esto dixesse de vn Eclesiastico graue, o de vn religioso.

La

La quarta dificultad es, si dezir de vno que es notorio, que cometio vn delicto graue, que ha cometido otro menor, sera pecado mortal de detraction. La razon de dudar es, porque el que ha cometido vn pecado mortal, mas graue facilmentente cometera el que no es tan graue. Luego, si ya esto infamado del delicto mas graue, no sera pecado mortal contar del otro, que no sea tan graue. Syluestro enseña no ser pecado mortal dezir vn pecado menor de vn hombre estando infamado de otro mayor como si esta infamado de homicidio, no sera pecado dezir, que es fornicario. Lo mismo tiene Cordoua. A esta dificultad digo lo primero, que si los pecados no tienen entre si connexion ninguna, es pecado mortal lo dicho. Esto tiene Adriano, y Nauarro, y Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion decima. La razon es, porque en el tal caso nueuamente le infama, y le haze daño en la fama. Porque por estar infame de vn delicto, aunque sea mayor, no queda infame del otro no teniendo connexion ninguna entre si. Luego es pecado mortal de detraction.

...le 1.

...d. de te... secre. conc. 5. ... 3. con ... 6. ...nan. lib. 11 c. 18. n. 15.

Digo lo segundo, que si los tales delictos de ordinario andan juntos, de suerte que moralmente hablando, tienen connexion entre si, en el tal caso el dezir el delicto menor, no es pecado ninguno de detraction. Esto enseña Syluestro, y Cordoua, que se han de entender ansi, y lo dize claramente Manuel Rodriguez. La razon es, porque en el caso no se le quita ninguna cosa de la fama ni se haze daño en ella. Manuel Rodriguez pone exemplo en vn gran jugador, del qual se dixesse, que tiene costumbre de jurar. Porque de ordinario andan juntos estos vicios. Pone otro exemplo de vn infame perjuro, quando se dixesse, que no oye missa en los dias de fiesta. Esto tiene vn poco de dificultad. Porque el no oyr missa, no esta junto de ordinario con el jurar. El vltimo exemplo que trae de Cordoua me parece bueno, y es que si vno esta infame de muchos hurtos, no es, pecado mortal de detraction descubrir vno o dos ocultos. Porque entonces no se pierde ninguna cosa.

A la razon de dudar se responde facilmente, que no por auer cometido el pecado mayor se colige que ha cometido el menor. Por lo qual, aunque este infame del delicto mayor, no se colige bien, que esta infame en el menor. Y ansi descubriendo el menor le haze daño en la fama.

La quinta duda es, si es pecado mortal callar alguna vez las virtudes del proximo, de tal suerte, que sea pecado de murmuracion. La razon de dudar es, porque la detraction consiste en palabras. Luego si calla no sera pecado de detraction.

Digo lo primero, que no es pecado ninguno callar las virtudes del proximo, quando no ay necessidad de manifestarlas. Esto enseñan comunmente los Doctores, y muy en particular Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion dezisiete. La razon es, porque en aquel caso no corre precepto ninguno de manifestarlas.

Digo lo segundo, que auiendo necessidad de manifestarlas, seria pecado no las manifestar, como lo dize el mismo Doctor. La razon es, porque en el tal caso auiendo necessidad correria obligacion de manifestarlas. Pero en este caso no seria pecado de detraction. Porque no se infama el proximo, pero seria pecado contra la charidad deuida al proximo.

Digo lo tercero, que en algun caso el callar las virtudes agenas podria ser pecado de detraction contra el proximo. El exemplo es, si vno loasse demasiadamente alguno, de lo qual se siguiesse infamia al otro, de quien calla. Como si vno dixesse de otro. A fulano han quitado el oficio: el que agora le tiene es muy acertado, y muy entero Iuez, sin genero de tyrania. Este tal pecaria mortalmente, pecado de detraction, y estaria obligado a restituyr al primer Iuez. Esto enseña Manuel Rodriguez, y Nauarro con Adriano. La razon es, porque en el tal caso con las palabras que dize el nueuo Iuez, infama al primero, significando no ser tal.

Nau. c. 18 n. 37. & in c. inter ver. num. 77.

A la razon de dudar se responde, que el callar algunas vezes puede tener fuerça de significar, como en el caso dicho. Por lo qual puede ser infamatorio, y por consiguiente tener razon de detraction.

La sexta dificultad es, si sera pecado de detraction contar la injuria, y agrauio, que otro le ha hecho, quando el hazer la tal injuria es infamatorio. Porque no siempre, que es pecado es infamatorio, como queda dicho atras.

Digo lo primero, que el que cuenta la injuria, y agrauio, que otro le hizo, siendo infamatorio, y no auiendo necessidad, seria pecado mortal de detraction. El exemplo es, si vn religioso en secreto huuiesse herido a otro, seria pecado mortal, que el herido contasse el delicto del otro. Esto enseñan comunmente los Doctores, y ansi se ha de entender Manuel Rodriguez en el lugar citado. La razon es, porque en el tal caso sin causa, y sin necessidad infama al proximo.

Digo lo segundo, que el reuelar el tal delicto, auiendo causa y necessidad, no seria pecado mortal de detraction: como si tratasse con vna persona graue deste negocio, para tomar consejo con la tal persona. Lo mismo dize Manuel Rodriguez en la conclusion 18. que podria sin pecar contar este negocio a vn amigo, para consolarse con el, y que en esto vsa de su derecho, que si se viene a saber es cosa accidentaria. Pero yo entiendo, que si no es por via de necessidad, no seria licito nombrar la persona.

La

Digitized by Google

La septima dificultad es, si es pecado mortal de detraction, dezir estas cosas infamatorias de los muertos. La razon de dudar es, porque los tales pertenecen ya a la otra vida. Luego el dezir mal dellos no les daña.

A esta duda se responde, ser pecado mortal de detraction, dezir mal de los muertos, y es vn genero de inhumanidad. Esto enseña Nauarra, y Angles, y Manuel Rodriguez en la conclusion diez y nueue. La razon es, porque aunque es verdad, que los muertos pertenecen a la otra vida: pero tambien viuen en la memoria de los hombres. Luego infamarlos, de suerte q̃ formen mal concepto dellos sera pecado mortal de detraction. Lo qual tiene muy en particular verdad: quando desta infamia se sigue daño a sus descendientes. Como si se dixesse, que hasido traydor a su Magestad, o a la republica. O si se dixesse, que es confesso, en el tal caso auria obligacion de restitució. De la razon dicha se responde facilmente a la razon de dudar.

Naua. li. 2 de rest. c. 4. num. 353. Angles. q. de rest. fama in floribus.

La octaua dificultad es, si todo lo q̃ dicho en presencia seria contumelia, y injuria, dicho en ausencia sera detraction, y pecado mortal. La razon de dudar es, porque si dicho en presencia es injurioso, tambiẽ lo sera si se dize en ausencia.

A esta dua se responde, que no todo lo que dicho en presencia es contumelia, dicho en ausencia sera detraction. Esta resolucion es comun de todos los Doctores. La razon es, porq̃ la contumelia es contra la honra, y la detractió contra la fama. Y puede acontecer, que vno este infame de vna cosa, y ansi diziẽdola en ausencia, no le quita nada de la fama, ni le haze agrauio: y diziendosela en presencia es contumelia contra la honra. El exemplo es, quando vno esta infame, de suerte q̃ es notorio, que es confesso, el dezir en su ausencia que lo es, no es pecado de detraction contra la fama: y dezirselo en presencia, llamandolo confesso, seria pecado de contumelia. De lo qual se responde facilmẽte a la razon de dudar.

La nona duda es, si todas las detractiones son pecados iguales: de suerte q̃ no aya obligacion de declarar en la confesion lo que digo. La razon de dudar es, porque todas las detractiones hazen daño en el mismo biẽ de la fama, que es vno. Luego todas las detractiones seran de la misma especie: y no sera necessario declarar en la confesion la detraction.

Digo lo primero, ser necessario declarar en la confesion lo que dixo del proximo en particular, siendo cosa infame. Si dixo que era confesso, lo deue declarar en particular. O si dixo, que era ladron, o otra cosa semejante. En esto conuien comunmente los Doctores particularmente discipulos de Santo Thomas. La razon es, porque aunque es verdad, que todas las detractiones, son cót a la fama, pero vnas mas grauemente que otras hazen daño en la fama: y la injuria mas notablemẽte. Luego esto se ha de declarar en la conclusion. El exemplo claro es, en los sacrilegios, que son contra reuerẽcia deuida a la diuina Magestad. Y có todo esso vnos sacrilegios la ofenden mucho mas que otros. Por lo qual es necessario declarar en particular en la confesion el sacrilegio, que se cometio contra la reuerencia deuida. Deue dezir en particular, si fue de quebrantamiento de voto, o de juramento, o llegar indignamente a algun sacramento. De la misma suerte se ha de dezir en nuestro proposito. Lo que queda dicho de la detraction se ha de dezir tambien de la contumelia, que se ha de declarar en particular la infamia que se dixo en presencia.

Digo lo segundo, que no es circunstancia, q̃ necessariamẽte se ha de declarar en la cõfesió la persona de quien se murmura, sino es en quãto se haze la infamia, mas o menos graue. Declaremoslo có el exemplo. El murmurar el hijo del padre, o el criado del señor, o el subdito del prelado no es circunstancia, que agraua notablemente, sino tan solamente venialmente, sino fuesse, que huuiesse notable irreuerencia. Pero podria ser circunstancia, por razon de la persona, si se hiziesse la infamia notablemente mas graue. Porque mas graue cosa es dezir de vn religioso, que es deshonesto, que no de vn clerigo seglar. Esto enseña Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusió vigesima. La razon es, porque en lo que toca a la murmuracion y detraction tan solamente se ha de tener atencion al daño que se haze en la fama. De lo dicho en el primer dicho se colige facilmente la solucion de la razon de dudar.

Quinta conclusion. El que induze al murmurador a murmurar, y detraher peca mortalmẽte contra Iusticia, y tiene obligació de restituyr. Esta enseña S. Thomas, y todos sus discipulos. La razon es, porque el tal es causa de la obra injuriosa en la fama. Luego peca contra Iusticia, y tiene obligacion de restituyr. Por lo qual deuen aduertir muchos, que algunas vezes los q̃ estan en corrillos, donde ay murmuradores, suelen incitar a los tales, a que murmuren, y induzirlos a que hagan daño en la fama de los proximos, pecando contra Iusticia, y que les nace de ay obligació de restituyr, o hazer restituyr en la mejor forma que fuere possible. Puede dezir, que el tal que murmuró, o dixo tal cosa del proximo no lo aduirtio bien, ni dixo lo que era, o deue dezir, otras razones semejantes, cõforme a las circunstancias de suerte, que sean eficaces para la restitucion. Tambien puede hazer que el que murmuró se retrate induziendo le a esto. De lo qual se ha de ver lo que queda dicho arriba en lo de restitucion.

D. Tho. 2. 2. q. 73. ar. 4.

Sexta conclusion. El que con los gestos, con el

el aplauso, o con hechos, o palabras añade animo y voluntad al murmurador que esta aparejado, para murmurar, peca mortalmente contra Iusticia, y tiene obligacion a restituyr. Suele acontecer, que a vn murmurador que tiene el animo aparejado para murmurar, otros que estan con el le hazen aplauso, y con otros ademenes, y gestos, y con otras cosas semejantes, le hazen que aquel para en murmurar. Este tal, o los tales que esto hazen pecan mortalmente contra justicia, y tiené obligacion de restituyr. Esto enseñan todos los discipulos de S. Thomas en el lugar citado, particularmente Orellana. La razó es, porque el tal es causa de la murmuracion. Esto se entiende, siendo la murmuracion graue, y de importancia, como lo aduierte Manuel Rodriguez en el lugar citado en la cóclusion catorze.

Septima conclusion. El que no induze al murmurador, ni le añade animo de murmurar, sino que tan solamente se huelga de la murmuracion, y detraction, peca mortalmente de su naturaleza contra charidad, y no contra justicia, ni esta obligado a restituyr. Esto enseñan todos los discipulos de Santo Thomas en el lugar citado, particularmente Orellana, y lo tiene Medina, y Nauarro, y Manuel Rodriguez en la conclusion citada. La razon es, porque el tal pecado es complazerse del mal del proximo, y por el tal pecado no se le quita bien alguno al proximo. Luego tan solamente sera pecado mortal contra charidad, y no contra justicia. Aduiertase, que esto se entiende, quando se oye al murmurador de buena gana, y complaziendose en la murmuracion, que haze daño en la fama del proximo.

Linsũ. 184. q. 18. n. 37.

La dificultad es, quando vno oye al murmurador, y aunque es verdad que no gusta de que murmure, y del daño del proximo en la fama, pero con todo esso no le resiste, como suele acontecer muchas vezes. La dificultad es, si el tal que oye al murmurador, peca mortalmente contra charidad. La razon de dudar es, porque el que vee quemar la casa, o hazienda del proximo, y no lo estorua pudiendo peca mortalmente contra charidad. Luego el que vee hazer daño en la fama del proximo, y no lo resiste pudiendo, peca mortalmente: porque se haze daño en la fama, que es mucho mayor bien.

Digo lo primero, que si oye al murmurador a mas no poder, y porque entiende, que con su reprehension no ha de ser de prouecho, no es pecado. Esto enseñan comunmente los Doctores, y tiene fundamento en S. Thomas en el lugar citado. La razon es, porque el tal moralmẽte hablando no puede mas.

Digo lo segundo, que la persona particular que no impide al que murmura grauemente del proximo, pudiendolo estoruar facilmente lo comun es, que peca mortalmente, aunque alguna vez podra ser pecado venial. Esto enseña Santo Thomas, y comunmente sus discipulos en el lugar alegado, y Alcocer. La razon es, la que esta puesta al principio de la duda. Puedele impedir mostrádo mal rostro a la murmuracion, o mezclando otra platica Podria ser pecado venial, sino aduirtiesse bien el daño, q̃ se haze en la fama, o si dexa de impedir y resistir al murmurador por negligencia, o temor, o verguença, comunmente seria pecado venial. Pero si lo dexasse por temor mundano, que es pecado mortal, o lo dexasse viendo que de ay podia suceder algun graue daño, seria pecado mortal. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar.

Alcoc. in Sum. c. 12.

Octaua conclusion. El prelado del murmurador, que no le resiste, quando murmura, peca contra justicia. Esto enseñan comunmente los discipulos de Santo Thomas en el lugar citado. La razon es, porque el prelado de su proprio oficio y justicia, es obligado a procurar el bien de los subditos, y a corregir y enmendar sus vicios.

Nona conclusion. El prelado de aquel que infamaron, sino resiste al subdito, que murmura, peca contra justicia, y esta obligado a restituyr el daño que se hizo a ambos. De suerte, que si es prelado del murmurador, y de aquel de quien murmuran, sino resiste tiene obligacion de restituyr. Esto enseñan comunmente, los discipulos de Santo Thomas. La razon es porque como queda dicho en la materia de restitucion, el que no obsta, estando obligado de oficio, y justicia, a obstar, y resistir, esta obligado a restitucion del daño que se sigue. Y el prelado tiene obligacion de oficio, y de justicia. Particularmente el prelado tiene obligacion de promouer el bien de los subditos, particularmente espiritual, para el qual es muy necessaria la fama.

La primera dificultad es del subdito, que no resiste a su subdito, que murmura de otro, que no es su subdito. El exemplo es, si el Obispo de Auila oyesse murmurar a vno del Obispado de Auila, de otro del Obispado de Salamanca, y no le resistiesse, si tendria obligacion de restituyr el daño que se hiziesse al que no es su subdito. La razon de dudar es, porque el tal prelado de oficio y de justicia esta obligado a resistir al tal murmurador. Luego sino lo haze peca cótra justicia, y estara obligado a restituyr. Confirmase, porque si el Corregidor de Auila no resistiesse a vn su subdito, que quiere hurtar al que no es su subdito, pecaria contra justicia, y estaria obligado a restitució. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

A esta duda se responde, que el tal prelado no esta obligado a restituyr el daño que se haze al que no es su subdito. Esto enseña Orellana, y

na, y comunmēte los discipulos de S. Thomas. La razon es, porque el prelado no esta obligado de justicia a mirar por el bien de aquel que no es su subdito. Luego en el tal caso no ay obligacion de restitucion.

A la razon de dudar se responde, que en el tal caso peca contra justicia en orden al subdito, que murmura: pero no peca contra justicia en orden al subdito infamado. Luego no tiene obligacion de restituyrle. Verdad es, que tendra obligacion de resistir al murmurador su subdito, corrigiendole, y compeliendole a que haga la deuida restitucion. A la confirmacion se responde, que los Corregidores, y Principes seculares tambien estan obligados a mandar a sus subditos, y compelerlos, a que restituyan el daño que hizieron al que no es subdito.

Legunda dificultad es, quando el que murmura, no es su subdito: pero aquel de quiē se murmura alguna cosa graue es su subdito, si en el tal caso el prelado que no resiste al que murmura, pecara contra justicia, y estara obligado a restituyr el daño que se hizo en la fama a su subdito. La razon de dudar es, porque el prelado de justicia esta obligado a mirar por el biē de la fama de su subdito, porque el tal bien es necessario para la virtud. Luego en el tal caso pecara contra justicia, y estara obligado a restituyr.

A esta dificultad se responde, que a mi parecer el tal prelado no tiene obligacion de resistir al que no es su subdito. La razon es, porque el prelado en este caso no tiene obligaciō de justicia en orden al que murmura, ni lo puede compeler, por no ser prelado suyo. Luego no pecara contra justicia, ni tendra obligacion de restituyr. Verdad es, que al propio subdito tendra obligacion de restituyrle el daño que se le siguio, si pudo impedir la murmuracion y no lo hizo. Porque como se dize en la razon de dudar, de justicia tenia obligacion a mirar por el bien de la fama del subdito. De lo qual se responde facilmente a la razō de dudar.

La tercera dificultad es, si inquirir de los vicios, y defectos de los proximos, que los infaman sin tener fin mortal, sera peca do mortal. Si tiene fin mortal, porque pretende hazer daño al proximo, en la fama, o en otra cosa, aueriguada cosa es, que es pecado mortal. Nuestra dificultad procede, quando no pretende fin mortal. En esta dificultad Nauarro en el Manual de Romance enseña, que tan solamente es pecado venial.

Naua. c. 23 num. 30.

Digo lo primero, que el hazer inquisicion, para q̄ vno descubra el pecado del proximo, o defecto, que le infama, y preguntar desto es pecado mortal, quando se entiende, que el otro ha de descubrir lo que no es licito. Esto enseña Nauarro en el manual de Latino, en el qual justamēte mudo su parecer. Lo mismo enseña Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la cōclusion septima. La razon es, porque en el tal caso con la inquisicion, y con el preguntarle, se le haze daño graue, y contra Iusticia. Porque el tal tenia derecho de Iusticia, para que yo tuuiesse buena estimacion del. Luego es pecado mortal. Aduiertase q̄ el mismo Nauarro enseña, que es obra de virtud, inquirir la vida del proximo, para imitar sus obras, y cita a S. Thomas. Pero esto no lo tengo por verdad: porque comunmente se haze con escandalo, y agrauio del proximo. Y si el hombre quiere imitar en la virtud, hartos ay a quien puede imitar.

Nauar. manual.

Digo lo segundo, q̄ es licito inquirir de la vida del proximo, quādo por probables conjecturas se teme daño del proximo, y se haze para euitar el tal daño. Esto es lo que enseña Santo Thomas en el lugar citado, y Manuel Rodriguez muy bien. La razon es: porque el bien comun se ha de anteponer al particular.

D. Th. 22. q. 161 ar. 3. ad 2.

La quarta dificultad es, en caso que vno ha oydo vn notable defecto infamatorio de pecado, o de nacimiento de alguna persona en comun, si sera licito procurar saber la persona, y conocerla. La razon de dudar es, porque parece que es hazer agrauio a la tal persona.

Digo lo primero, que si se haze por algun buen fin, no es pecado, ni se le haze agrauio, como si se hiziesse para proueer algū beneficio, o para hazer algun casamiento. Lo qual se ha de entender, quando le informan de quien dira la verdad, y no hara daño. Esto enseñan comunmēte los Doctores, y Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion 22. La razō es, porque en el tal caso no se pretende hazer daño, sino antes bien.

Digo lo segundo, que si procura saber esto con mala intencion sera pecado mortal, si fuere cosa infamatoria. La razon es, porque en el tal caso se haze agrauio contra justicia a la persona, siendo el defecto secreto. Aduiertase, que esto es cierto. Hase de aduertir, que Manuel Rodriguez trayendolo de Cordoua enseña, que si la intencion fuere mala mortalmente, sera pecado mortal: y si venialmente sera venial. De suerte, que si pretende saberlo para hazer daño notable, es pecado mortal: y si por curiosidad, y gusto sera pecado venial. Esto se ha de entender, quando ello de si no es secreto. Porque si en hecho de verdad es secreto, siēpre se le haze notable daño: y ansi es pecado mortal. Porque tiene derecho de justicia, a que yo tengo buena estimacion del. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

en la q. 57.

De la resoluciō desta duda se resuelue otra. Y es si sera pecado mortal procurar saber algunos defectos infamatorios, leyēdo escripturas, o los

o los sambenitos, y esto por gusto y por curiosidad. Manuel Rodriguez en el lugar citado tiene, que si se haze por curiosidad, y gusto tã solamente es pecado venial: y cita en su fauor a Cordoua en el lugar citado, y Nauarro. Y dize, que procurandolo saber de otros, no lo escusaria de pecado mortal.

Nauarr. in ma. c. 23. n. 39.

Digo lo primero, que quando el tal està infamado por sentencia, o de otra manera, no es pecado mortal procurar saber el defecto de que està infamado, ora sea por escriptura, ora sea leyendo los sambenitos, o preguntando a otros. La razon es, porque ya no tiene derecho a su fama. Por lo qual no es pecado de si leer los sambenitos que estan en la Iglesia. Porque para esso estan alli, para que se entienda quien son.

Digo lo segundo, que si el defecto infamatorio fuesse secreto y oculto, no seria licito hazer tal inquisicion por ningun camino. Porque seria hazerle notable daño en la fama.

Cap. XXIX. De la susurracion.

D. Th. 2. 2. q. 74. ar. 1 de susurr.

Desta materia disputa Sancto Thomas, y todos sus discipulos, como son Bañes, Orellana, Medina; y los que escriuen sobre el, y entre ellos Aragon, y los Summistas.

Primera conclusion. La detraction, y susurracion conuienen en algunas cosas, y diferencianse en el fin. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el. Prueuase declarando las conueniencias y diferencias que ay. La detraction y la susurracion conuienen en la materia, en la forma y en el modo de hablar. Porque el murmurador, y el susorron, dizen mal del proximo en oculto. Pero difieren, que el murmurador tan solamente pretende hazer daño en la fama del proximo, y por esso dize males del proximo. Pero el susurron pretende sembrar zizaña, y apartar la amistad que auia entre algunos. De suerte que se diferencian grandemente en el fin.

Segunda conclusion. La susurracion es mas graue injuria que la detraction, y que la contumelia. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, en el lugar citado en el articulo segundo. La razon es, porque la susurracion haze daño en la amistad, que es mayor bien que la fama, y honra, en que hazen daño la contumelia, y detraction. Luego es mas graue injuria. Confirmase, porq̃ la susurracion encierra en si toda la malicia de la detraction, pues dize mal del proximo, y añade nueua malicia. Luego es mas graue injuria.

Tercera conclusion. La susurracion es peccado mortal de su naturaleza. Esto enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque es pecado contra justicia, y haze daño en vn tan gran bien. Luego es pecado mortal de su naturaleza. Dixe de su naturaleza: porque en particular podria ser pecado venial por no ser graue la materia, o por no ser susurracion formal, sino tan solamente material, conforme a lo que queda dicho de la detraction.

La dificultad es acerca desta conclusion: porque no parece que la susurracion es vicio contra justicia. Porque la amistad es cosa gratuyta y liberal, y ninguna cosa mas. Luego el dezir mal para impedir la amistad, no sera contra justicia. Porque si fuesse contra justicia, seria contra cosa deuida de justicia.

A esta dificultad se responde, que sin duda ninguna es vicio contra justicia, como lo enseñan Sancto Thomas, y todos sus discipulos. Lo primero, porque aunque es verdad, que la amistad es beneficio gratuyto y liberal, pero es beneficio que està ya hecho. Luego el quitar el tal beneficio, sera pecado cõtra justicia. Lo qual se puede declarar por vn exemplo. La limosna cosa graciosa es: pero despues de hecha ya es del pobre. Por lo qual el quitarsela es hurto contra justicia. Pero porque tambien es susurracion impedir la amistad, que aun no està hecha, diziendo mal del proximo, tambien es susurracion, por esso es razon poner otra razon que prueue esta resolucion. Lo segundo se prueua, porque impedir el beneficio gratuyto que se ha de hazer, es pecado mortal, principalmente si se haze con fraude, y cõ engaño. Como se vee si vno impidiesse la limosna desta suerte. Luego el impedir la amistad, diziendo mal del proximo, sera pecado cõtra justicia. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

D. Th. 2. 2. q. 3. art. 4.

La segunda dificultad es, si el murmurar, y dezir mal para deshazer la amistad perjudicial en lo espiritual, sera pecado mortal de susurracion. La razon de dudar es, porque dize mal para deshazer la amistad. Luego sera susurraciõ. El exemplo es, quando vno tiene amistad en mala parte con vna muger.

A esta duda se responde, que en el tal caso no es pecado de susurracion, sino antes obra de virtud, si se dize la verdad, y no se infama a nadie Como en el caso puesto, si vno dixesse q̃ la tal muger es fea, y liuiana. Esto enseña Manuel Rodriguez en el capitulo citado en lo passado, en la conclusion veynte y tres. La razon es, porque en el tal caso no se le haze daño ninguno, sino antes prouecho. Porque la tal amistad le es perjudicial. Luego no sera pecado.

Toda via queda dificultad, si seria licito descubrir algun defecto de la tal muger, que fuesse infamatorio, y secreto, para deshazer la tal amistad,

amistad,no se auiendo de seguir otro daño alguno.Porq̃ si en realidad de verdad se huuiesse de seguir otro daño graue,no seria licito.

A esta duda mi parecer es, que no es muy fuera de razon dezir que seria licito. Porque todo esto se ordenaria al bien espiritual de la tal muger,que es mayor bien.

A la razon de dudar, que se pone al principio de la duda se ha de responder,que aquella amistad,no es bien que le importe algo el deshazerla. Antes es gran bien que se deshaga, por ser perjudicial. Pero dezir algun pecado o defecto para deshazer vna amistad honesta,y virtuosa, siempre es pecado, si se pretende de hazerlos de amigos enemigos. Porque la tal amistad es gran bien, y mayor que el de la fama y honra. Pero quando se pretende deshazer la amistad prejudicial que ya hemos dicho, no es pecado : porque no es bien la tal amistad.

La tercera dificultad es,quando vno tan solamente pretende, que no tengan tanta familiaridad,aunque queden amigos, si sera pecado mortal, dezir alguna cosa verdadera, para este proposito. La razon de dudar es, porque se deshaze la amistad, y se pretende deshazer en algo.

A esta duda se responde,que en este caso sera pecado venial. Esto enseña el Doctor citado,y lo mismo tiene Aragon.La razon es,porque en el tal caso no se haze graue daño en la amistad.Luego tan solamente sera pecado venial, por ser la materia leue.De lo qual se responde a la razon de dudar.

Arti. 2. q.74.ar.2

La quarta dificultad es, si es licito diziendo mal, procurar que vno no sea amigo de otro, por el proprio prouecho del que dize mal.En esta dificultad,cosa cierta es,y aueriguada,que sera pecado mortal procurar esto, diziendo cosas que no sean verdad,sino mentira. La razon es, porque en el tal caso le leuanta falso testimonio para el tal efecto. Esto enseña el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion veynte y quatro.

La dificultad es, si sera licito hazer esto diziendo la verdad. En esta dificultad Soto enseña, que esto no sera pecado mortal. Lo mismo enseña Aragon en el lugar citado. La razon es, porque qualquiera puede procurar su prouecho,sin fuerça,y engaño, siendo digno del.

Sot.lib.5. de iust. q. 11.ar.1.

A esta duda se responde,que me parece ser pecado mortal.Y lo mismo tiene Manuel Rodriguez.La razon es,porque para procurar su prouecho no ha de hazer daño descubriendo defectos infamatorios del proximo. Luego no es licito.

Verdad es,que lo que dize Soto, puede tener verdad,en caso q̃ vno de los amigos fuesse infiel al otro. Porque en el tal caso seria hazer bien al amigo fiel: el qual bien qualquiera esta obligado a procurar, aunque sea con detrimento del infiel, corrigiendole primero, si no se aprouecha de la correction.

Quarta conclusion. Este vicio de la susurración es de vna especie de vicio. Esto enseñan todos los discipulos de S.Thomas en el lugar citado.La razon es,porque tan solamente tiene vna razon formal,que es diziendo mal,pretender la razon de enemistad. Y aũque es verdad que ay diuersas razones de amistad, con todo esso este vicio no pretende causar,sino la razon de enemistad en comun.El exemplo es en el odio,que es vn vicio contrario al bien,y su objecto es la razon de mal.Aduiertase, que los particulares fines extrinsecos, a los quales se puede ordenar este vicio,no varian la especie del vicio,sino ponen nueua circunstancia. El exẽplo es,si vno cometiesse este pecado diziendo mal,y sembrando zizaña entre marido y muger,para tener parte con la muger,tẽdria circunstanciã de adulterio. Y lo mismo es en otros casos semejantes.Tambien se ha de aduertir,que aunque es verdad,que este vicio es de vna especie : pero dentro desta especie puede ser mas, o menos graue notablemente. Por lo qual sera necessario declarar esto en la confession.

Cap. XXX. de la irrision.

De esta materia disputa Sancto Thomas, y todos sus discipulos,y los que escriuen sobre el, y los Summistas.

D.Tho.2.2.q.74. Summistae v. irris.

PRimera conclusion.La irrision, es vn vicio contra justicia:por el qual burlãdo del proximo se pretende, que el tal se auergũence, y que se corra delante de los que estan presentes. Esto enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos en el lugar citado,en el articulo primero. La razon es,porque ansi como el contumelioso pretende quitar la honra, y el murmurador la fama,y el susurron la amistad: ansi tambien por el vicio de la irrision se pretende,que el proximo se empache,y auergũẽce. Y este fin es distincto, y tiene particular razon de injuria. Luego es pecado y vicio contra justicia.

Segunda conclusion. Este vicio de su naturaleza es pecado mortal. Esto enseñan los discipulos de S.Thomas, con el mismo S.Thom. en el lugar citado en el articulo segundo. La razõ es,porque es pecado contra justicia. Luego de su naturaleza ha de ser pecado mortal. Verdad es, que puede ser pecado venial por ser la materia leue, como en los demas vicios contra la virtud de justicia.

Tercera conclusion. Este vicio es mas graue injuria que la contumelia : pero no es tan graue

graue injuria, como la detraction. Esto enseña S. Tho. y todos sus discipulos en el lugar alegado. La primera parte se prueua, porque la irrision encierra en si toda la injuria de la contumelia: porque le dize delante de los ojos lo que es contra su honor, y añade nueua injuria, que es pretender auergonçarle. Luego es mas graue pecado. La segūda parte se prueua: porq̄ toda la malicia de la irrision, es contra la reuerencia deuida al proximo, y la detraction es contra la fama, que es mayor bien. Luego la detraction es mas graue pecado. Como la detraction es mas graue pecado, que la irrision: ansi tambien la susurracion es mas graue pecado, que la irrisiō. Porque pretende mayor mal, que es deshazer la amistad.

Quarta conclusion. Pestilentissimo vicio es hazer irrision de la virtud, y comunmente es pecado mortal: aunque la irrision no sea formal, y pretendida, sino como material. Esto enseñan comunmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar alegado. La razō es, porque la tal irrision es causa, que la virtud se esti me en poco. Luego es pecado mortal.

Los discipulos de Sancto Thomas disputan ā cerca destos pecados, que consisten en palabras: porque Sancto Thomas no trato del pecado de la murmuracion, que consiste en palabras.

A esta duda respōden todos, que la murmuracion se reduze a contumelia, y detraction, susurracion, e irrision, como imperfecto al vicio perfecto. De suerte que la murmuracion se esparze, y estiēde por todas estas especies. Esto enseña Cayetano en particular. La razon es, porque el mismo vocablo significa injuria imperfecta en las mesmas vozes, y palabras. Verdad es, que segun comun cōsentimiento de los hombres, la murmuracion se toma por vicio imperfecto de detraction, o de susurracion.

2.2.q.17.respō-sion.13 dubio.6. & in summa ver. murmurat io.

Cap. XXXI. de la maldicion.

D. Tho. 2.2.q.76. art.1. Summista v. maledict.

Desta materia disputa Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, y los Summistas.

PRimera conclusion: La maldicion es vn pedir algun mal a otro con desseo de que le venga. Esto enseñan todos los Doctores, particularmente discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y entre ellos Cayetano, Medina, y Orellana. La razon es, porque esso quiere dezir maldicion. Como si vno dixesse, mala muerte venga por ti, el diablo te lleue, o otra cosa semejante. Y aunque es verdad, como dize S. Thomas que la maldicion se puede tomar desseando el mal, o como imperandolo: pero comunmente los que maldizen toman la maldicion desseando el mal.

Segunda conclusion. La maldicion de su naturaleza es pecado mortal. Esto enseña Sācto Thomas en el lugar citado, en el articulo tercero, y lo mismo enseñan todos sus discipulos, y particularmente Cayetano en la Summa. La razon es, porque el dessear mal al proximo es contra la virtud de charidad. Luego es pecado mortal de su naturaleza. Verdad es, que podrá acontecer ser pecado venial: como si se dessease mal leue, o tambien si la maldicion fuesse tā solamente material. El exemplo es, quando no se dize con desseo de que suceda. Como quando los padres algunas vezes echan maldiciones a los hijos, sin dessear que les suceda el mal. Tambien puede ser pecado venial, por otros caminos. Como suelen ser pecados veniales los demas pecados, que de su naturaleza, son pecados mortales.

Tercera conclusion, para tener razō de maldicion, de suerte que sea pecado, ha se de dessear el mal debaxo de razon de mal. Quiero dezir que no es maldicion dessear mal para mā yor bien suyo. De suerte, que si vno dessea la muerte, o la infamia, o daño en los bienes temporales por algun buen fin, como para que se enmienda, o para que se cumpla la justicia de Dios, o de la republica, no es pecado de maldicion. Esto enseña S. Tho. y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre en la question citada, y Caietano en la suma, y Manuel Rodriguez. La razon es, porque en el tal caso absolutamente hablando, no se dessea mal al proximo, sino antes se le dessea bien.

ar. 1. ad 3. Man. Rodrigu. in sum. c. 212 con. 2.

La dificultad es, si maldezir a toda su casa, es cometer tātos pecados, como son las personas que ay en casa. La razon de dudar es, porq̄ la tal maldicion se endereça a todos los q̄ ay en casa. Luego tantos pecados se cometen, como son las personas, que ay en casa. Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion tercera enseña, que no son tantos los pecados de maldicion, quantas son las personas que ay en casa. La razon deste autor es, porque aunque este nombre casa, signifique muchos, significalos collectiue, y es como sino fuesse mas que vn cuerpo. Y en confirmacion de su sentencia trae a Nauarro.

Nauar. in man. c. 6. n. 18.

A esta duda se responde, que en realidad de verdad la tal maldicion no es mas que vn pecado: pero equiuale a muchos. El exemplo es, si vno tuuiesse vn desseo de matar a muchos, que estan en vna casa. El tal pecado seria vno, pero equiuale a muchos: porque es como si tuuiesse muchos desseos distinctos de matar. De lo qual se toma facilmente la razon con que se prueua la conclusion. Tambien de lo dicho se suelta facilmente la razon de dudar.

Quarta conclusion: Maldezir las criaturas irracionales sin otra cosa adiuncta, no es pecado mortal de maldicion. Esto enseña el An-

Digitized by Google

gelico Doctor, y todos sus dicipulos en el lugar citado, en el articulo segundo, y muy en particular Cayetano en la Suma. La razon es, porque sola la criatura racional, y intelectual, es capaz de mal, hablando absolutaméte, y formalmente. Luego el maldezir la criatura irracional de la manera dicha, no sera pecado de maldicion. Pero aduierte Cayetano lo primero, que el maldezir la criatura irracional de la manera dicha sera pecado venial, por ser palabra ociosa. Lo segundo se deue aduertir, que el maldezir las criaturas irracionales, en quanto son criaturas de Dios, es pecado mortal grauissimo. Cayetano aduierte, que es blasfemia, como es blasfemia maldezir los Santos. Lo tercero se aduierte, que el maldezir las criaturas irracionales en orden a los hombres, o como son cosas de los mismos hombres, es pecado mortal de maldicion. La razon de Cayetano no es, porque esto es como dessear mal a los mismos hombres. Como quando vno de gana maldize al dia en que nacio. Pero no sera pecado maldezir vn hombre el dia en que nacio, no desseando que no aya nacido, sino que no huuiera sido causa, y principio de tanto mal: como no pecò Iob maldiziendo el dia en que nacio.

Quinta conclusion. Los que tienen costumbre de maldezir, y echar maldiciones a los hijos, y hijas, o a las criadas, o a otras personas semejantes, està en estado de pecado mortal. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razo es, porq el maldezir es pecado mortal. Por lo qual los confessores han de tener grande atencion en lo que toca a este vicio, y remediar a los que tuuieren semejante costumbre, o negandoles la absolucion, hasta q̃ se emienden, o poniendo otros remedios eficaces. Particularmente este vicio reyna en mugeres apassionadas y enojosas, cuya ira es la suprema.

Finalmente se ha de aduertir, que los hijos han de temer grandemente las maldiciones de los padres: y los padres son impios grandeméte en orden a los hijos, quando les echan maldiciones. No porque las palabras de los padres tengan fuerça y virtud de hazer mal a los hijos, sino porque muchas vezes permite Dios, que los tales males vengan a los hijos, y esto por los pecados de los padres, o de los mismos hijos.

D.Th.2.2 q.77. Sot.6.de iust. Manuel Rodr. in Sum.c. 76.77.& alijs.

Cap.XXXII. De la fraudulencia, y justicia, q̃ se comete en las cõpras y vẽtas.

De fin. contract. contractus est vltro cit o que obliga l.labe.ff. de ver. oñ significat.

Desta materia disputa Santo Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, particularmente el Maestro Soto, y los Summistas, y entre ellos Manuel Rodriguez, y los Iuristas en los titulos que ay desta materia. La qual es grandemente necessaria para el bien, y vtilidad de la republica.

Primera conclusion. El contrato en comun es vna obra, de la qual nace, y procede vna obligació mutua, y reciproca de ambas las partes. Esta definicion se pone al principio desta materia, porque la compra y venta es vna especie de cõtrato. Esta difinicion se halla en derecho ciuil, y esta recebida de todos los Dotores Theologos, y Iuristas. Prueuase declarando la difinicion. La qual se ha de entender en sentido causal, de suerte que el contrato no es obligacion, sino causa la obligacion. De manera que es cierta obra, de la qual procede y nace la obligacion. Esta obligacion ha de ser mutua, y reciproca de ambas partes, y del consentimiento de ambos los contrayentes. Por esta razon la simple promission no tiene razon de contrato. Porque de la simple promissió no nace la obligacion mutua y reciproca. Lo mismo se ha de dezir de la donació que no tiene razó de cõtrato, hablando en rigor. Quando los Iuristas, o algunos Theologos la cuentan entre los contratos, no se ha de entender en rigor. De lo q̃ toca a las especies de contrato, se ha de dezir mas en particular azia el fin desta materia. La vẽta en particular, es dar vna cosa por precio, y la compra es tomar vna cosa por precio, recibiẽdo della el dominio. Esto enseña Soto lib.6. de iustitia, q.2.art.2.

Segunda conclusion. La compra y venta es vna especie particular de contrato: la qual de su naturaleza es licita, guardando la deuida ygualdad en el contrato. Esto enseñan todos los Theologos en el lugar citado, y lo mismo enseñan los Iuristas. Que sea vna especie de contrato, consta manifiestamente: porque de ambas las partes nace y procede obligacion: de suerte, que el vno da el dinero, y tiene obligacion de darle: y el otro tiene obligació de dar la cosa que se compra. Luego es vna manera de contrato. Que esta manera de cõtrato de si no tenga malicia, sino que antes la compra y venta sea licita, consta: porque si se guarda ygualdad es obra de la virtud de justicia, particular, y comutatiua. Luego es obra licita y santa, particularmente que es grandemente necessaria para la republica.

Desto se sigue, que el arte de negociar cõprado y vendiendo de su naturaleza es licita guardando la deuida igualdad: pero es grandemente peligrosa. Que sea licita con la dicha cõdicion, consta de lo ya dicho. Que sea peligrosa, consta: porque esta manera de arte, trae consigo muchos peligros: como consta por la experiencia.

Siguese lo segundo, que esta arte de cõprar y vender, que de su naturaleza es licita, se puede viciar por muchas maneras. La primera es, si se vende lo que de su naturaleza no se puede vender. Como si vno vende los Sacramentos, o otras cosas que estan prohibidas por derecho

Digitized by Google

derecho venderse. De lo qual està determinado en derecho. La segunda manera es de parte de la persona, que negocia, y compra, y vende por le ser prohibido. El exemplo es en los clerigos, a los quales està prohibido el arte de negociar, como diremos en su proprio lugar. La tercera manera de parte de las personas cō quiē negociamos. Porq̃ no es licito vender armas a los infieles y Moros, como se determina en derecho. Ni es licito vender a aquel, que no puede comprar, ni a aquel que lo cōpra para vsar mal de la tal cosa cōtra el proximo. Lo quarto se puede viciar el tal cōtrato de parte del lugar en q̃ se haze. Como si se haze en lugar sagrado. Lo qual se determina en derecho. Lo quinto de parte del tiempo. Porq̃ no es licito el negociar, y cōprar, y vender en los dias de fiesta, como està determinado en derecho. Verdad es, q̃ estas circunstancias de su lugar, y tiēpo constituyen en el pecado en razō de escādalo, y quando se impide el oficio diuino. De otra manera no seria pecado mortal. Particularmente, que estas leyes por la contraria costumbre estan abrogadas. Lo sexto se puede viciar, y ser pecado de parte del modo, como quando se haze con fraude, y engaño. De lo qual se dirà luego. O quando interuienen muchos juramentos. Lo vltimo de parte del fin. Como quando se haze por ganar sin tener tēplança ninguna en la ganācia. De lo qual se ha de ver Medina.

C. quæ res vendi non possunt.

c. ita quorundam, de Iudæis & Sarracen.

Cap. decet, de immun. Eccle. in 6.

Capit. 1. de fer.

Med. C. de restit. q. 3.

Tercera conclusion. Pecado mortal es, con fraude y engaño, vēder la cosa mas cara de lo q̃ vale. Desuerte, q̃ si vna pieça de plata, o oro vale cien ducados, venderla por ciento y veinte, es pecado mortal. Esto enseña S. Tho. en la question citada, en el artic. 1. y todos sus discipulos, los que escriuen sobre el, como son Bañes, y Aragon. La razon es, porq̃ el tal peca cōtra la justicia comutatiua, pues no guarda la deuida igualdad en la compra y venta. Luego peca mortalmente. Porque el pecado cōtra justicia comutatiua es pecado mortal de su naturaleza como queda dicho arriba. Dixe de su naturaleza, porque si la materia fuesse leue, desuerte que excediesse poco en el precio, no seria pecado mortal sino pecado venial. Saluo si no cōtinuasse mucho en el exceder, de lo qual se dirà abaxo.

Quarta cōclusion. Vender la cosa mas cara, o comprarla por menos precio de su naturaleza es pecado mortal, y injusticia. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es la misma, porq̃ sino se guarda igualdad de parte del que compra, ò del que vende, siēpre se comete injusticia. Luego es pecado mortal de su naturaleza. Desuerte, que aunq̃ no aya fraude, ni engaño, si ay excesso, o diminucion en el precio, de su naturaleza es pecado mortal cōtra la virtud de justicia comutatiua.

Pero es necessario declarar en particular, qual serà el justo precio de las cosas q̃ se venden, y compran, para que se eche de ver, quando ay excesso, o diminucion en el precio.

Quinta cōclusiō: Tres reglas ay para poder conocer el justo precio de las cosas que se vēden, y cōpran. Esta enseñan todos los Thomistas en el lugar citado, y muy particularmēte Orellana. Esta conclusion no se puede prouar sino trayendo las mismas reglas. La primera regla es, el beneplacito, y autoridad de la Republica que tassa el justo precio de las cosas que se venden, y compran. Como quando la Republica tassa el precio justo del trigo, o de la ceuada. En nōbre de la Republica, se entiende todos los ministros de la misma Republica, que tienen autoridad de la misma republica, para tassar el precio de las cosas q̃ se compran, y vēden. Entre estos el principal es el principe, q̃ puede hazer ley, por la qual tasse el precio de las cosas que se venden. Tābien el corregidor, y el juez tiene autoridad para tassar el precio destas cosas, como se dize en derecho. La misma autoridad tienen los Regidores, que cō autoridad publica tassan el precio destas cosas. Y otras vezes la Republica suele nombrar tassadores del precio de algunas destas cosas. Aduiertase acerca desta regla, q̃ si el error no es intolerable, y euidente, siempre en caso de duda se ha de estar por la tassa hecha por la Republica, o por estos ministros. De suerte, q̃ sino es claro, y euidente, que el precio puesto es injusto, siēpre se ha de entēder ser justo. Aduiertase tambien, q̃ los precios destas cosas algunas vezes se ponen en orden al termino de su grandeza. Quiero dezir, q̃ se tassa el precio de suerte, que no se pueda exceder de alli: y esto en fauor del comprador. El exēplo es enla prematica del trigo que esta tassado el precio de suerte, q̃ no se pueda exceder de catorze reales: pero puedese baxar, y deuese baxar el precio quando vale mas barato. Otras vezes se tassa el precio en ordē al termino menor en fauor del q̃ vende, de suerte q̃ no se puede vender por menos. El exēplo es en el precio tassado de los censos redimibles, q̃ no se puede vēder ni comprar por menos, q̃ a catorze mil el millar: pero puedēse cōprar a mayor precio. Vltimadamēte algunas vezes se tassa el precio de ambas partes, en fauor del q̃ cōpra, y vēde, de suerte q̃ no se puede baxar, ni subir el precio. El exēplo es en la tassacion que hazen los Regidores del vino, o de otra cosa semejante.

l. 1. ff. de offic. Præfec. vrbis.

Acerca desta regla ay vna duda, si se puede tassar el precio de las cosas que se venden desta manera. La razon de dudar es, porque es licito, que el que vende la cosa se conserue sin daño ninguno. Luego si fuesse cosa cierta, que la hanega de trigo costò al labrador que lo cogio treinta reales, no serà licito tassarlo en ca-

Digitized by Google

torze reales. Confirmase: porque el precio del dinero esta tassado por la Republica, y con todo esso es licito vender el oro mas de lo que esta tassado. Luego licito sera vender el trigo a mas de la tassa.

A esta duda se ha de responder, que la Republica, y sus ministros, que tienen autoridad della pueden muy bien tassar el precio justo, y no es licito a los que compran, o venden salir del, conforme a la tassació de la Republica. Esto enseñá todos los Doctores citados. La razó esta clara, porque la Republica, y sus mismos ministros todos tienen particular obligacion de mirar por el bien comun. Luego en orden al bien comun pueden muy bien tassar el precio justo destas cosas: y el tal precio es obligatorio, conforme a como esta tassado.

A la razon de dudar se responde, que el védedor, quando vende se puede cóseruar sin daño teniendo atencion a los daños que incurre por razon del cóprador: pero no de los daños que antes auia incurrido. Porque dellos no tiene culpa el comprador. Por los gastos, que ya auia hecho no es licito vender la cosa mas cara, de lo que ella vale. Si al tal labrador se le murio vna mula quando araua, no por esso puede vender el trigo mas caro. Al presente la costa que le tenia el trigo era daño, que ya auia incurrido. Por lo qual en la tassació del precio no se ha de tener tanta atencion a esto. Particularmente, que se ha de mirar al bien comú, y tambien a que si alguna vez pierden, otras muchas vezes ganan. A la confirmacion se ha de responder, que el dinero, pongo por exéplo, el oro, se puede considerar de dos maneras. La primera, como dinero, y como es precio de las cosas, que se venden, y compran. Y desta manera está tassado su valor, y precio. La segunda manera se puede considerar como cierta manera de metal: y desta manera no tiene tassado el valor, sino que se varia, conforme a la abundancia, o no abúdácia del tal metal, qual es el oro, y la plata. Pero el trigo tan solaméte tiene vn vso, que es comerse. Por lo qual, si tiene tassado su precio, no es licito vender lo mas caro.

La segunda regla es, que quádo no esta tassado el precio por la Republica, o sus ministros, o en lo que no esta tassado, tiene lugar de precio justo el comun vso de la plaça, y la comun estimacion de los hombres de bien. Esta regla enseñan todos los discipulos de S. Tho. y tiene fundamento en el derecho ciuil. Este precio assi tassado se llama justo natural. Aduiertase, que el precio de las cosas no se ha de estimar, y apreciar conforme a las naturalezas especificas de las cosas, sino como son prouechosas para los vsos humanos. Cierta cosa es, que valen mas los viuientes considerados segun su naturaleza especifica, y có todo esso para el vso de los hombres de mayor precio y estima es el trigo, que no los ratones, como lo dize S. Augustin, y tiene mayor precio. Y mas vale vn esclauo segun su naturaleza especifica, que vn cauallo, y con todo esso, mas precio puede tener vn cauallo, que vn esclauo.

D. Th. 2. 2 q. 67. ar. 2 l. precia. ff. ad leg. falci. & l. si seruus. ff. ad leg. aquiliã & c. 1. de emptione & vēditione.

Aug. li. 11 de ciui. ca. 16.

La tercera regla es. El beneplacito de ambas las partes y de los que cópran y venden, y tiene fundamento en S. Thomas en el lugar citado en el articulo segundo. Y acerca destas reglas se deue aduertir, que ay algunas diferencias entre los precios, que se ponen destas diuersas maneras. La primera diferencia que ay, es entre el precio, que se pone conforme a la primera regla, y el que se pone conforme a las otras dos. Porque el precio que tassa la Republica, o los ministros della con su authoridad, consiste en indiuisible, de suerte, que no es licito passarlo vn punto, ni recebir alguna cosa mas. El exemplo es llano en la prematica del trigo, q̃ tassa la hanega a catorze reales, y no es licito lleuar cosa alguna mas. Pero el precio justo, q̃ se constituye, cóforme a las otras dos reglas, no consiste en indiuisible, sino que tiene latitud, y grados. Por lo qual los Doctores comunmente de vna misma cosa, y por vn mismo tiépo, suelen señalar tres maneras de precio, y esto en el mismo foro, y en la misma plaça. Y todas tres maneras de precio tienen justicia. El primer precio es pio, o infimo, q̃ es lo menos porque se puede vender la tal cosa. La segunda manera de precio es rigido, o riguroso, que es por otro extremo el supremo. La tercera manera de precio es el moderado, o téplado. Declaremoslo có exéplo, para q̃ assi se eche de ver mejor la doctrina. En la misma plaça se puede vender el mismo paño, y del mismo prouecho a ocho reales, y ocho y medio, y a diez. El primer precio es infimo. El segúdo moderado. El tercero riguroso. Todos estos precios son justos: porq̃ estos precios tiené grados y tiené latitud. La segunda diferécia es, el precio tassado con autoridad de la Republica se deue de ordenar por la justicia legal al bien, y vtilidad de la misma Republica, como se ordená todos los bienes q̃ los ciudadanos posseen. Pero los precios constituydos por las otras reglas se puedé ordenar al bié, y vtilidad de los mismos ciudadanos. Estas diferécias ay entre el precio cóstituydo, cóforme a la primera regla, y el precio justo cóstituydo por las demas reglas. Pero tábien ay diferencias entre los precios cóstituydos por la segunda y tercera regla. La primera diferencia es, que auiendo precio constituydo por la segunda regla, y por el comun beneplacito de la plaça, no ha lugar el precio que se constituye por la tercera regla. De suerte, q̃ si conforme al vso comun de los que venden y compran el paño vale a diez reales, no es licito variarlo por el particular consentimiento de ambas las partes, sino que se ha de estar

en la

en la compra y venta al vso comun. Desuerte, que la tercera regla tiene lugar, quando no està tassado el precio por los ministros de la Republica, ni por el vso comun, por ser la cosa rara: entonces se puede poner el precio por el comun consentimieuto de los contrayentes. Tiene tambien lugar de constituyr desta manera el precio, quando vienen nueuas mercadurias a alguna prouincia, o quando viene algun nueuo artifice, que haze algun artificio nueuo, como el del agua de Toledo. Verdad es, q̃ tambien entonces se ha de tener atencion a las obras, a la industria, al cuydado, a la sciencia, y a los gastos, y a otras cosas semejantes. Y teniẽdo atencion a todas estas cosas, se ha de constituyr el justo precio de comun consentimiento de los mismos contrayentes. La segunda diferencia es, q̃ la segunda regla, y manera de constituyr el precio, tiene lugar en las cosas ordinarias, y necessarias para la Republica, como en el azeyte, en el paño, y otras cosas semejãtes. Pero la tercera regla principalmente tiene lugar en las cosas que no son necessarias para la Republica, sino que pertenecen al resplandor, y fausto, como son en las perlas preciosas, en cauallos, y perros de caça, y en aues de volateria. De lo qual se colige, que ay dos maneras de cosas, vnas necessarias, y otras q̃ no son necessarias, sino que pertenecen al resplãdor, y ornato. Las primeras se han de vender cõforme a la tassa, si ay tassa puesta por la Republica, o por el justo precio, conforme al vso de la misma Republica.

La dificultad es de la segũda manera de cosas, si sera justo precio, venderlas por todo lo que quisiere el vendedor, no auiendo fraude, ni engaño. Como en el exemplo puesto de las perlas preciosas, y cauallos. La razõ de dudar es, porq̃ estas cosas no se pueden tassar de otra parte alguna, sino del comũ beneplacito de las partes. Luego el vendedor podra lleuar todo lo que el quisiere. Confirmase, porque el comprador no es inuoluntario razonablemente, si el vendedor pide todo lo qne quisiere por la tal cosa, pues no tiene necessidad della. Luego puede muy bien sin hazer injuria, pedir todo lo que quisiere. En esta dificultad Soto enseña ser licito que el vẽdedor lleue todo lo que quisiere por la tal cosa. Otros Doctores enseñan lo contrario. Y dizen, que se deue tener atencion a las leyes del justo precio.

...lib. 6. ...iust. q. 1 ...r. 3. ad. 2.

A esta duda mi pezecer es, que se deue tener atencion a las leyes del justo precio, cõstituydo conforme a la tercera regla, desuerte q̃ no sea demasiado de excessiuo, o el comprador demasiado de ciego, considerando las cosas q̃ se deuen considerar, cõforme al tenor de la tercera regla. La razon es, porq̃ la cosa no se puede vender, sino es por el justo precio. Y en el tal caso el precio se ha de constituyr de cõsentimiento de ambas partes, teniendo atencion à las cosas dichas. Luego aquel sera justo precio. De lo qual se sigue, que si vna destas cosas se vendiesse por vn precio, que claramente se viesse ser excessiuo, auia obligacion de restituyr, aunque el comprador la cõprasse, y diesse el tal precio, porque lo valia ciegamente. A la razon de dudar se ha de responder, q̃ aunque no aya precio constituydo por el vso comun de los hombres, pero puedele auer justo, constituydo por el beneplacito de ambas las partes, teniendo atecion a las cosas dichas en la tercera regla. A la confirmacion se responde, que aunque no sea cosa necessaria, no por esso se ha de vender por lo que cada vno quisiere, sino conforme a lo dicho.

Sexta conclusion. El modo de vender las cosas varia el justo precio, quãdo no està tassado por ley. Declaremos esta cõclusiõ. Vna manera de vender las mercadurias es, inquiriẽdo, y buscando dueño, como suele acõtecer, q̃ muchos traẽ mercadurias por las calles, buscando y inquiriendo quiẽ las quiera cõprar, o quãdo se venden a pregones. Otro modo ay de vender las mercadurias, deteniendolas en su casa hasta q̃ las busquen los compradores: desta manera vendẽ comũmente los mercaderes. La primera manera de vender justa y santamente, haze que el precio de las cosas sea mayor. Por lo qual se suele dezir, q̃ las cosas desta manera vendidas, se hazẽ viles, y de menor precio. El segũdo modo de vender justa y santamẽte, haze que el precio de las cosas sea menor. La tercera manera de vẽder es, quando vno vende jũtamente grã copia de mercadurias. Como quãdo vno vende muchos fardeles de lienço, o de paño. Otra manera de vẽder ay opuesta a esta, q̃ es, vender las cosas por menudo, como quãdo vno vende el paño, o seda vareada. El primer modo de vẽder justamente, disminuye el precio, y el opuesto modo de vender justamẽte augmenta el precio. Esto enseñan comunmente los dicipulos de S. Thom. en los lugares citados, particularmẽte Soto, Cayetano, y Orellana. La razon es, porque como queda dicho en la segunda regla, el justo precio se constituye por el vso comun de los hõbres, y la comun estimacion de la plaça. Y esta comun estimacion tiene, q̃ las mercadurias q̃ buscan comprador, no tengan tanto precio, como las q̃ lo esperan. Luego esto es justo. La razon desta comun estimacion es, porq̃ auer pocos compradores, y muchedumbre de mercaduria, justamente disminuye el precio: y por el contrario muchedũbre de merchantes y compradores, y pocas mercadurias justamente augmentan el precio. Y quando las mercadurias buscã cõprador, es argumẽto q̃ ay muchas mercadurias, y pocos cõpradores: y por el cõtrario quãdo las mercadurias se està en casa hasta q̃ las busquẽ, es

Digitized by Google

es argumento, que no ay abundancia de mercadurias,y que la ay de quien las compre. Por la misma razon,el comun vso tiene, que quando se vende grande abundancia de mercadurias en el publico mercado, no se vendan por tanto precio, como quando se venden por menudo. Esto tiene verdad por la razon ya dicha. Y tambien porque se requiere trabajo, y industria, y cuydado, para conseruar las mercadurias tanto tiempo como es necessario para diuidirlas.

De las reglas ya puestas,y desta conclusion se colige claramente, lo que se ha de dezir de los monopolios De tres maneras se pueden hazer estos monopolios. La primera con autoridad publica. Como quando el principe manda, que nadie venda tal mercaduria,sino vno solo. Como agora manda que nadie pueda vender naypes,sino es tal,o tal persona. Esta manera de monopolio si es de cosas no muy necessarias para la Republica,o si de las necessarias,si se haze por necesidad de la misma Republica, es justa,y sancta, có condicion que no se tasse el precio de la tal mercaduria por el vendedor,que suele ser auaro,sino por justa ley. Por esta razon es licito,que el Rey conceda priuilegio a los autores de los libros,o a los impressores, que nadie los pueda vender, sino ellos. Aduiertase, que esta manera de monopolio, aunque sea con autoridad del principe,si es de cosas necessarias para la Republica,y sin necessidad,no es licito,sino iniquo. Y desta manera ay muchos monopolios. La segúda manera de monopolio es,quando dos, o tres mercaderes compran todas las mercadurias de vna especie, o de vna manera,para que todos los demas acudan a ellos a comprar las mercadurias, y ellos las vendan a como ellos quisieren. Esta manera de monopolio es injustissima.

La tercera manera de monopolio es,quãdo los mercaderes se conciertan entre si,de no védér las mercadurias sino es a tal precio, y todos estan firmes en el tal precio. Entóces todos los mercaderes son,como si no fuesse mas que vno. Porque quando venden muchos, suelen variar el precio de las cosas. Y el mismo vicio puedé cometer los oficiales,y obreros. Tábien los compradores puedé cometer este vicio,si se conciertan entre si de no comprar sino es al tal precio. Deste vicio se pueden escusar los compradores, quando los que venden hizieró el monopolio ya dicho. Porque entóces es redimir su vexacion. Pero si los cópradores pusieron justo precio pio,o moderado,entonces es licito hazer el dicho monopolio,contra el monopolio de los vendedores,para redimir su vexacion. Porque sino pusiessen precio justo,no seria licito. Estos menopolios estan prohibidos por derecho comú, ciuil,y del Reyno.

?. 1. C. de monopolijs & inp. 5. ti. 7. l. 2.

Septima conclusion. En algun caso, y como fuera de regla tambié se ha de tener atencion a constituyr el justo precio de la cosa que se cópra al detrimento,que incurre el que vende de la venta,y por consiguiente a la comodidad, y vtilidad que se le consigue de tenerla en si: y al gusto,y a la antiguedad de la cosa. El exéplo desto vltimo es, quando vno vende vna casa, que es solar antiguo de vna ilustre familia. Esta conclusion enseñan los discipulos de Santo Thomas de su propria doctrina, y muy particularmente Orellana, Bañes, y Aragon. La primera parte se prueua,porque la igualdad de la justicia pide,que el que vende,de la vendicion no incurra detrimento ninguno,sino que se cóserue sin daño. La otra parte de la recreacion, y gusto,y antiguedad se prueua: porque el que vende puede muy bié estimar con precio su recreacion, y gusto, y la antiguedad de la cosa. Aduiertase,que ambas partes se entienden quádo el comprador solicita,y prouoca al que véde para que venda la tal cosa. Porque,si el vendedor compelido con la necesidad auia de véder la tal cosa,y auia de dexar su recreacion y antiguedad y prouecho,no podra entonces véder la cosa mas que ella vale en si. La razon es, porque en el tal caso el comprador, no es causa de que el que vende carezca de la tal comodidad. Aduiertase tambien, que para constituyr el justo precio de las cosas no se ha de tener atencion al comodo,y vtilidad del que cópra, como lo enseña Sancto Thomas en *el lugar* citado,y todos los Doctores.

Desta có clusion se sigue,que son falaces las reglas, de que suelen vsar los mercaderes, quádo venden sus mercadurias. Porque suelen alegar,que ellos compraron por tanto, y que hizieron muchos gastos, y otras cosas semejantes. Todas estas cosas no son de consideració, para augmentar el justo precio,sino regulãdose por las reglas, que estan puestas en la conclusion passada. Porque puede acontecer que vn mercader sepa poco del arte de mercancia, y que aya cóprado la cosa por mayor precio, que se aya de vender, y que se estime en el comun foro. Y tambien puede acontecer,que aú q̃ aya comprado muy prudentemente,pero có todo esso despues huuo abundancia de mercadurias, y baxò el precio de las tales cosas, de tal suerte,que no puede lleuar tãto precio, como es aquel que el odio. El exemplo es, si vn mercader de fuera de España ha oydo,que ay falta de trigo,y carga vna naue de trigo para España, y despues halla que en España ay grande abundancia de trigo. En este caso tiene obligacion de disminuyr el precio,y no puede lleuar los gastos que hizo. Porque el arte de véder,y cóprar esta subjecta a estos peligros.

A cerca de todas estas cosas,y particularmété de las reglas para constituyr justo precio, puestas en la conclusion passada ay algunas dificul-

Digitized by Google

ficultades, que es necessario saberlas.

La primera dificultad es, acerca de la primera regla, si es la tal regla buena, para constituyr el justo precio. La razon de dudar es, porque parece cosa injusta, que todas las mercadurias de vna especie, o de vn genero, tengan vn mismo precio indiuisible. Porque las tales mercadurias segun las condiciones particulares son muy dessemejantes. Luego la tal regla para constituyr el precio, no es justa. Declaremos esto. Entre los trigos ay vno mas precioso que otro, y mas limpio, y mas solido, y de mayor peso, y algunas vezes algun trigo esta lleno de malezas, y otro no. Luego injusticia es, que todos los trigos tengan vn mismo precio. Porque no es de la misma vtilidad para el vso humano.

A esta dificultad se ha de responder, que aquella manera de tassar el precio por la ley es justa, y sancta. En esto conuienen todos los Doctores citados. La razon es, porque la Republica, y ministros de la Republica miran por el bien comun. Luego justo es, y sancto, que en orden al bien comun se tasse el precio de la manera dicha.

A la razon de dudar se responde, que quando el precio se tassa por la ley a cosas de vn mismo genero se hã de entender, que las tales cosas sean enteras, sanas, y buenas. El exemplo es en la prematica del trigo, que lo tassa cada hanega a catorze reales, se ha de entender, que ha de ser que tenga substancia de trigo, buena, y entera. Por lo qual, si el trigo esta comido de gorgojo, o lleno de pajas, y suzio, de suerte q̃ no hinche vna hanega de trigo bueno, y sano, no vale a catorze reales, sino que es necessario disminuyr del precio tassado por la ley. Lo mismo es, quando la ley tassa los censos redimibles a catorze mil el millar, se presupone, q̃ es censo bien constituydo, y seguro: y sino es seguro se ha de vender por menor precio. Esta es doctrina de todos los Theologos. Lo segũdo se puede dezir, que quando las mercadurias son enteras, segun la cantidad, y segun la substancia, pueden justamente venderse por vn mismo precio, quando el precio esta tassado por la ley, y la tal ley es justa, y sancta. Porque el primero, y principal blanco de la ley es el bien comun. Y al bien comun pertenece, que el precio de las mercadurias se tasse por la ley. Y la naturaleza de la ley es, que no puede ocurrir a los singulares acontecimientos, como se dira luego mas en particular hablando de la prematica del trigo.

Todauia queda dificultad acerca de lo que queda dicho, que la tassa de las mercadurias se ha de entender, quando son enteras y sanas. La dificultad es, quando ay falta de trigo, si sera licito vender la hanega de trigo por catorze reales, no siendo sana, ni entera la tal hanega. Algunos Doctores enseñan, que es licito venderla con el tal precio, auiendo semejante necessidad.

A esta dificultad mi parecer es, que no es licito, sino que ha de disminuyr del precio. La razõ que me mueue es: porque como despues diremos, la tassa del trigo obliga en semejante necessidad, de suerte, que no se puede vender la hanega de trigo mas que a catorze reales, y esto siendo bueno y entero. Luego sino es sano, necessario es que se disminuya del precio. Porque no es razon que se venda por tanto el trigo que no es sano, como el que lo es.

La segunda dificultad es, si sera licito el trigo, q̃ de su naturaleza es limpio, y puro, echarle algunas malezas en cantidad pequeña, y cõ ellas venderlo a la tassa, en tiempo que el trigo vale a la tassa. La razon de dudar es, porque el trigo, que de su naturaleza tiene otras tãtas malezas, y que tiene algunas pajas, es licito vẽderlo a la tassa, como es cosa notoria. Luego lo mismo sera, quando por el arte se le echan otras tantas malezas. Porque para los vsos humanos el tal trigo es de la misma vtilidad y prouecho. Declaremos esto. Cierta manera de trigo naturalmente tiene algunas malezas: como si digamos en vna hanega medio quartillo. Otro trigo naturalmente no tiene ningunas, por ser purissimo. La dificultad es, si se le podra echar aquel medio quartillo de malezas, y vẽderlo a catorze reales, como el otro. Cõfirmase, porque seria licito trocar el vn trigo por el otro, pues son tan vtiles para los vsos humanos. Luego tienen el mismo precio, y se pueden vender por lo mismo. Porque de otra suerte, no se podrian trocar ni cambiar, Fray Luys Lopez in instructo. nego. lib. 1. 2. part. c. 42. lib. 2. c. 19. enseña contra Medina ser licito sin obligacion de restituyr. Vease Manuel Rodriguez in summa. tom. 2. c. concl. 1679.

A esta dificultad se ha de responder, que no es licito. Esto deuen dezir todos los hombres cuerdos, y doctos: porque de otra manera se daria ocasion a mil cosas mal hechas La razõ es, porque la tassa se pone para el trigo, que nace en el campo, y como deziamos, aunque tengã diuersas naturalezas, justamente se pone el mismo precio. Luego, si al trigo le echan malezas que no nacieron con el, no sera licito venderlo a la tassa. De suerte que en el tal caso se ha de disminuyr algo del precio.

A la razon de dudar se respõde: que la tassa se pone para el trigo, que nace en el campo, y este trigo q̃ tiene malezas no nacio ansi en el cãpo. Por lo qual no es licito venderlo por el mismo precio q̃ el otro. Y para esto no es menester mucha Theologia. A la confirmaciõ se responde, q̃ aunque sea ansi, que sea de la misma vtilidad para los vsos humanos, con todo esso no tienen el mismo precio; por la razon dicha.

dicha. Y aúque es verdad, que se pueda trocar el vno por el otro, con todo esso no tienen el mismo precio. Y esto no es marauilla. Porque el trigo de la alhondiga, quando vale á diez y ocho reales con portes, y todo se puede trocar vna hanega de aquel trigo, por otra de vn particular, y puede ser de la misma vtilidad, y prouecho la vna que la otra. Y con todo esso la de la alhondiga se puede vender a diez y ocho reales: y el particular, que no tiene portes, no lo puede vender mas que a catorze.

Todauia queda dificultad, si el que trocò el otro trigo por aquel, al qual han echado algunas malezas, podra vender la hanega del trigo a la tassa, teniendo aquellas malezas puestas por arte. La razon de dudar es, porque sino puede venderlo a la tassa, siguese, que el otro no lo puede trocar con buena consciencia. Porque le da cosa que vale menos, y se ha de vender por menos precio.

A esta duda se responde, que ni este que hizo el trueco lo puede vender a la tassa, por tener aquellas malezas. Con todo esso parece, que se puede trocar para lo q̃ toca a los vsos humanos de comerlo por ser de la misma vtilidad, quanto a este efecto. Lo qual se ha de hazer aduirtiendole de la tacha que tiene el trigo, y que sepa, que no se puede vender por tanto precio como el otro, aunque es de la misma vtilidad para comer.

La tercera dificultad es, acerca de aquella primera regla: porque los Gouernadores de la Republica pueden faltar, o exceder en el tassar el justo precio, o por ignorar el valor de las cosas, o por odio, o por estar cohechados con dadiuas. Luego el precio puesto por los tales no sera justo, ni licito.

A esta duda digo lo primero, que la regla se ha de entender quando los gouernadores tassan el precio justamente, y conforme a las reglas de prudencia en orden al bien publico. Y en el tal caso, el precio puesto por los tales sera justo, y obligara en consciencia. Esto enseñan todos los Doctores por las razones arriba puestas.

Digo lo segundo, que si es claro, y euidẽte, que los gouernadores no ponẽ el justo precio, en el tal caso la tassa puesta por ellos no obliga en cõsciencia. La razon es de todos los Doctores. Porque entonces se engañan claramente en constituyr el justo precio.

Digo lo tercero, que en caso de duda, se ha de estar por la tassa de los gouernadores de la Republica. Esto enseñan todos los Doctores. La razon es, porque en caso de duda se ha de obedecer al superior, y se ha de estar por su parecer. Y los gouernadores de la Republica en el tal caso son superiores.

La quarta dificultad es, porque los precios justos de la Republica se varian segun la diuersidad de los tiempos, y de los lugares, y teniendo atencion a los gastos, que se hazen en la tal mercaduria: y si ay muchedumbres de semejãte meacaduria, o si ay pocas mercadurias. Luego el precio que se tassa por la ley no es justo: porque siempre se esta en vn ser.

A esta dificultad se ha de respondor, que cõ todo esto se ha de estar por la tal ley, y que el precio constituydo es justo. Esto enseñan todos los Doctores. La razõ es, porque en el tassar el precio se ha de tener atencion al bien comun, y que sea conueniente para el. Y esto supuesto vna de las condiciones de la ley es, que no se mude facilmente. Y assi por el bien comun se ha de sufrir que se quede el mismo precio tassado por la ley, aun quando el precio arbitrario justamente se variara. Tambien el precio legitimo se varia algunas vezes, por los mismos gouernadores de la Republica Como se vee claramente en la prematica del trigo: la qual justamente se ha variado algunas vezes. Particularmente que se ha de presumir, que los gouernadores de la ciudad, o del Reyno, ponen toda diligencia para considerar todas las cosas, de las quales justamẽte se augmenta, o se disminuye el precio, como son las cosas dichas en la razon de dudar. Y ansi se ha de presumir por la tassacion que hazen, y por el precio que ponen si no lo varian. Esto se entiende, sino huuiesse tan euidente causa de mudar el precio, que no se huuiesse de estar a la tal tassacion. Porque en caso de duda se ha de estar a la tassa de los Regidores, y Gouernadores de la Republica, como ya queda determinado.

La quinta dificultad es, acerca desta primera regla, y de la segunda. Porque parece, que no se ha de estar a ellas. Porque comunmente se dize, y es expresso en el derecho ciuil, que tanto vale la cosa, quanto se puede vender. L. 1. ff. ad senat. [illegible]

A esta duda se ha de responder que aquel comun prouerbio se ha de entender, que tanto vale la cosa, quanto se puede vender segun la comun estimacion del foro, desde el precio infimo hasta el rigido. Lo qual se ha de entender quando el precio justo de las cosas no esta tassado por la ley. Porque quando esta tassado ha se de estar a la tassa. O tambien se puede dezir, que aquel comun prouerbio se ha de entender, quando no ay precio tassado conforme a la primera, o segunda regla, por ser cosas, que no son necessarias para la Republica, como son las cosas que pertenecen al fausto, y resplandor. Y en el tal caso puede tener verdad, que tanto vale vna cosa, quanto se puede vender, que esta es la sentencia de muchos graues Doctores.

Acerca de la primera regla, es necessario declarar algo de lo tocante a la prematica del

trigo,

Digitized by Google

trigo. Y para declararla se han de poner algunos documentos pertenecientes a esta materia. Porque no ay lugar mas conueniente para tratar de lo que toca y pertenece a la tassa. El primer documento es, que en la prematica del trigo no solamente se veda el vender el trigo mas q̃ a la tassa, o por mayor precio, que dize la tassa, sino tambien esta vedado, y prohibido el cambiar, y trocar el trigo por cosa alguna, que sea de mayor precio. El exemplo es. El hanega de trigo esta agora tassada por catorze reales, y no se puede vender por mayor precio, y tampoco se puede trocar vna cantara de vino, si la cantara de vino vale mas de catorze reales. Y lo mismo es por vn cantaro de azeyte. Lo primero, porque la misma prematica del Rey que prohibe lo vno, prohibe tambien lo otro. Lo segundo, porque como se dize communmente, oro es lo que oro vale. Por lo qual, si esta puesto el precio a catorze reales, de suerte, que no exceda en la venta, tambien esta prohibido el trocarlo y cambiarlo por cosa que valga mas que catorze reales. Lo tercero porque la tassa del trigo se ordena al bien comun de la Republica. Y al bien comun pertenece, que el trigo no se pueda trocar por cosa, que valga mas que catorze reales por hanega. Porque de otra suerte no auria quien quisiesse vender el trigo, sino tan solamente cambiarlo: lo qual seria en gran detrimento de la Republica. Luego prohibido esta tambien el trocar la hanega de trigo por cosa alguna que sea de mayor precio que la tassa. Esto es cosa certissima, y sin duda entre todos los Theologos, y Iuristas: porque lo dize expressamente la ley, y la razon esta clarissima.

De lo qual se infiere ser clara injusticia el comprar algunas cosas a trueco de trigo, o de centeno, o de ceuada, por menos precio que ellas valen. El exemplo es. En tiempo de necessidad el par de las perdizes vale cinco reales, segun el comun vso. Y porque se las pague en trigo les hazẽ baxa del justo precio, y se las compran a tres o quatro reales. Esto es injusticia clarissima, y ay obligacion de restituyr lo que disminuyen del precio. Lo mismo es quando la cantara del vino, o del azeyte, segun la comun estimacion valia veynte reales, comprarla por vna hanega de trigo, que vale catorze es injusticia, y ay obligacion de restituyr todo lo q̃ dio menos por pagarselo en trigo. Aduiertase, q̃ si los que venden estas cosas, como son perdizes, vino, o azeyte excediessen en el justo precio, en el tal caso licito seria disminuyr del precio, quãdo se le paga en trigo, o cẽteno, o ceuada, como se diesse en estas cosas el valor del justo precio. Lo qual digo: porque los años passados, algunos q̃ vendian estas cosas, la subian demasiado en el precio, segun la comun estimacion, y entonces licito era disminuylles el precio hasta ponerlo en lo justo, y razonable, pagandoselo en trigo o centeno. El segundo documento es, que esta prematica del trigo cõtiene dos partes. La primera parte tassa el precio al trigo. La segũda parte pone pena a los que venden el trigo por mayor precio que esta tassado por la ley.

A cerca deste fundamento es la dificultad, si esta prematica, quanto a la primera parte obliga en consciencia antes de la sentẽcia del juez, de suerte que sea pecado mortal en consciencia vender el trigo mas que a la tassa. Nauarro enseña, que si alguno vende el trigo mas que a la tassa no pecara mortalmente, sino recibe mayor precio que la justicia natural permite, no auiendo ley. Y lo mismo dize de todas las leyes ciuiles particularmente penales. *Nauar. in Man. c. 23 nu. 55. & 86.*

Digo lo primero, que la tal ley, y prematicã sin duda ninguna obliga debaxo de pecado mortal, de suerte que el que passa la tal ley peca mortalmente. Esto enseñan communmẽte los discipulos de S. Tho. en el lugar citado particularmente Orellana, y Soto, y en la prima secundæ, adonde se trata desto. La razon es, porque en el tal caso aquel es el precio justo, que esta tassado por la ley, de suerte que es obra de justicia comutatiua vender por el tal precio. Luego pecado mortal es contra justicia comutatiua vender el trigo, o ceuada mas que a la tassa. Esto es cosa cierta, y aueriguada entre todos los Doctores. Porque esta prematica, quãto a esta primera parte no tiene razon de ley penal, sino de ley que tassa el precio. Esto mismo tiene Molina y Manuel Rodriguez, y citan infinitos authores, alli se podran ver. Esto se entiende en los lugares, donde obliga la prematica del Rey: porque ay algunos lugares, en los quales no obliga la prematica, como en el Reyno de Galicia, y en otras partes alli exceptadas. *Sot. de iust. 6. q. 6. ar. 4 in 1. 2. q. 96. art. 4.*

Digo lo segundo, q̃ el que excede el tal precio cõstituydo por la ley, tiene obligaciõ de restituyr el excesso. Esto enseñã todos los Doctores citados Soto, Cano, Victoria, Bañez, Orellana, Medina, Castro, y Molina, y Manuel Rodriguez en los lugares citados. La razon es, porq̃ en el tal caso vẽde la cosa mas que al justo precio, lo qual es contra justicia comutatiua. Luego obliga a restitucion. De suerte, q̃ la primera parte desta ley no es penal, sino tassatiua del precio. Por lo qual quando fuera verdad, q̃ la ley penal no obliga en cõsciencia a culpa, ni a pecado, cõ todo esso esta primera parte por ser tassatiua de precio obliga en cõsciẽcia a culpa cõtra justicia comutatiua, y por cõsiguiẽte ay obligaciõ de restituyr. El pecado de su naturaleza, es pecado mortal contra justicia comutatiua. Pero en particular sera mortal o venial conforme a la cãtidad graue, o leue, en que excedierẽ el precio tassado por la misma ley. *Med. C. de rebus rest. q. 6. Cast. lib. 1. de l. penal. c. 12*

La

La segunda dificultad es, de lo que toca a la pena constituyda por la misma ley, y prematica. Porque mãda que el que excediere en el precio, pague tantos mil marauedis. La duda es, si esta pena obligara en consciencia, antes de la sentencia del Iuez.

A esta duda se responde, que no obliga en consciencia antes de la sentencia del Iuez. Esto tienen todos los discipulos de Sancto Thomas, como queda dicho arriba en la materia de fe, y muy particularmente lo tiene Orellana. La razon es, porque la ley penal no obliga en consciencia, antes de la sentencia del juez. Pero aduiertase, que despues de la sentencia del Iuez, obligacion ay en consciencia de pagar la pena de la dicha ley.

La tercera dificultad es, si esta prematica obliga a solos los seglares, o si obliga tambien a los clerigos, y religiosos. La razon de dudar es, porque esta ley es ciuil. Luego tan solamẽte obliga a los seglares, y no a los clerigos, ni religiosos Porque los tales estan esentos de la potestad ciuil. En esta dificultad Nauarro enseña, que esta ley no obliga a los clerigos ni religiosos, por la parte que es ciuil. Y ansi dize, que seria cosa cõueniente, que el Obispo o los Obispos pusiessen las mismas leyes, para que obligassen a los clerigos. Manuel Rodriguez in Summa, tomo 2. c. 79. conc. 15. enseña que no pueden vender mas que a la tassa, y esto no por razon de la ley, y pragmatica.

Nauar. in Ma. c. 23. n. 85.

A esta duda se responde, que esta ley, y prematica, y otras semejantes tassatiuas del precio, sin duda ninguna obligan a los clerigos, y religiosos. Esto enseñan todos los discipulos de S. Thomas, y comunmente los Doctores. Pruevese lo primero de las leyes, en las quales se dize, que los clerigos sean compelidos a vender por el mismo precio, que vẽden los seglares Lo segundo, porque los clerigos seglares, y regulares, todos estan subjectos a las leyes ciuiles, que no impiden la buena gouernacion ecclesiastica. Y esta tal ley no impide la buena gouernacion ecclesiastica, sino antes la augmenta. Luego obliga a los clerigos, y religiosos. Lo tercero se prueua: porque esta ley es tassatiua del precio. Y los clerigos, y religiosos tienen obligacion de vender por el justo precio. Luego por los menos ay obligacion de estar subjectos a esta ley, por la parte q̃ es tassatiua del precio. De todas estas razones se responde facilmente a la razon de dudar.

l. 1. 2. 3. l. 5. tit. 25. noua com. pilationis.

La quarta dificultad es, si para ser licito vẽder el trigo mas que a la tassa, basta que los Corregidores, y justicias lo permitan, no teniendo especial facultad del Reyno, o del Consejo Real para ello. La razon de dudar es, porque los tales tienen obligacion de mirar por el bien comun. Luego si ellos lo permiten, señal es que es cosa conueniente para el bien comun, y por consiguiente sera licito venderlo mas que a la tassa.

A esta duda se responde, diziendo lo primero, que en este caso no es licito, y si lo venden mas que a la tassa, pecaran mortalmente, y tendran obligacion de restituyr el excesso. Esto enseñan todos los Doctores, y muy particularmente Man. Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion segunda. La razon es, porque los Corregidores, y justicias estan puestas para hazer guardar las leyes del reyno, y no para derogallas, ni ellos tienen autoridad de derogarlas. Luego aunque pemitan vender el trigo mas que a la tassa, no quedan los que lo venden seguros en consciencia.

Digo lo segundo, que aunque los corregidores, y justicias manden vender el trigo mas que a la tassa, y aunque den licencia para ello, con todo esso los que venden, no quedan seguros en consciencia, sino fuesse que se entendiesse, que tienen licencia del Rey, y del Consejo. Porque si se entendiesse, que tienen tal facultad, seguramente podrian vender el trigo mas que a la tassa. Esto enseñan todos los Doctores La razõ es, porque las justicias, y los Corregidores no son superiores a las prematicas del Rey, o del Consejo. Luego en ninguna manera pueden ellos ordenar, que se venda el trigo mas que a la tassa, y si lo ordenan, la ordenacion no vale cosa alguna.

Digo lo tercero, que alguna vez los Corregidores, y justicias justa y sanctamente, pueden permitir por algun tiempo, que se venda el trigo mas que a la tassa. Dixe por algun tiempo. Porque auiendo necessidad grande en la republica mientras dan auiso al Rey, o al Consejo, teniendo atencion al bien comun, se podria permitir, que el trigo se vendiesse mas que a la tassa Pero ha se de dar auiso, para que su Magestad, o el Consejo dè licencia. La razõ es, porque los Corregidores, y justicias son ministros del Rey para hazer guardar las leyes. Luego por mucho tiempo no puedẽ ellos permitir el quebrantamiento destas leyes, sin dar ellos auiso en el Consejo. Que puedan permitirlo por algun breue espacio, parece cosa clara: porque estos tales tienen obligacion de mirar por el bien comun, al qual muchas vezes cumple el permitir, se venda el trigo mas que a la tassa, como se permitẽ las malas mugeres, y otras cosas semejantes. De lo qual todo se responde facilmente a la razon de dudar.

La quinta dificultad es de los mismos Corregidores, y justicias, que sin causa, ni razon dexan vender el trigo mas que a la tassa, y no ponen cuydado en esto, ni castigan los transgressores desta ley, si pecan mortalmente, y estan obligados a restituyr el daño que se haze.

Digo lo primero, que sin duda ninguna pecan

Digitized by Google

can mortalmente cótra justicia, y cótra su proprio oficio. En esto côuienen todos los Doctores en el lugar citado. La razon es, porque las justicias de su proprio oficio, y justicia, son guardas de las mismas leyes. Luego sino hazen que se guarden pecan mortalmente contra justicia, y contra su proprio oficio. Confirmase, porque los tales estan salariados para hazer este oficio. Luego sino lo hazen pecan mortalmente contra justicia.

Digo lo segundo, que los tales en este caso tienen obligacion de restituyr el daño que se sigue. Esto enseñã todos los Theologos. Pruevase con las razones hechas por el dicho passado. Confirmase, porque si la justicia, o corregidor viesse que roban la casa de vn ciudadano, y no lo defendiesse, pecaria contra justicia, y estaria obligado a restituyr. Luego lo mismo sera, si vee que roban los ciudadanos lleuandoles mas del justo precio del trigo, sino lo defiende, y prohibe conforme a las leyes.

Aduiertase, que lo dicho en estas resoluciones passadas se entiende, como lo dize Cordoua, quando el Rey, o el Consejo Real, o su Presidente, o el Corregidor en nombre de su Magestad no mandan, o dã licencia que tales personas, o en tales lugares puedan vender el trigo, o harina, por tal precio, o como pudieré, y por ello no seã castigados. Porque si el Rey, o el Consejo da tal licẽcia podrase vender el trigo, como si no estuuiera tassado. Porq̃ para los tales no ay tassa. Lo mismo es si el Rey, o su Consejo callare, y no castigare a los trãsgressores de la dicha prematica, pudiendolos cópeler a traerle, y venderle conforme a la tassa. Porq̃ si los dexa de castigar por no poder, y por el escandalo, q̃ dellos sucedera, no ay duda, sino q̃ pecã, y estan obligados a restituyr, vendiendolo mas q̃ a la tassa, como lo dize Gutierrez.

La sexta dificultad es de la harina, si por estar tassado el precio del trigo se entiẽde estar tassada la harina, que se haze del mismo trigo. La razon de dudar es, porque en la tal prematica tan solamente se tassa el precio del trigo en grano. Luego no queda tassada la harina.

A esta dificultad se respóde, que por el mismo caso que esta tassado el precio del trigo, se entiende que esta tassada la harina, de tal suerte, que no se puede vender la hanega de la harina, sino á catorze reales có los gastos, que se hazen en boluerlo en harina. Esto enseña Molina en el lugar citado. La razon es, porque por el mismo caso que tassan el trigo, queda tassada la harina, que se haze del trigo. Porque como se dize en derecho, en fraude de la ley haze el que guardando las palabras de la ley, haze, contra lo que quiere dezir. Esto mismo tienen comunmente todos los Doctores.

A la razon de dudar se responde, que aunque fuesse ansi, que la harina formal y expressamente no estuuiesse tassada, con todo esso esta tassada virtual, y implicitamente por el mismo caso que esta tassado el trigo, el qual se conuierte en harina.

La septima dificultad es, si es licito esta manera de contrato. Vn hombre tiene trigo o harina, y dalo a vn pastelero, o a otro semejante oficial, con condicion que despues le ha de dar por el algo mas de a la tassa, y lo restante, que se pueda quedar con ello en pago de su trabajo. La razon de dudar es, porque al tal oficial se le haze grandissima comodidad en darle desta manera el trigo, o la harina. Porque desta manera el gana de comer, y de otra suerte no pudiera. Luego licito es hazerlo assi.

A esta duda se responde, que el tal contrato no es licito de parte del dueño del trigo. Esto enseñan todos los Doctores, y muy particularmente Molina en el lugar citado. La razon es, porque esto paliadamente no es otra cosa, sino vender el trigo, y la harina mas que a la tassa, como es cosa noto ia. Luego no es licito. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, diziendo, que aunque es verdad que se haze comodidad al tal oficial, con todo esso nunca es licito vender el trigo mas que a la tassa, por estar ya determinado por la Republica.

La octaua dificultad es, si es licito hazer este contrato. En Castilla esta tassado el hanega de trigo a catorze reales, como es cosa sabida. En algunas partes destos reynos, como son algunas montañas, no esta tassado el trigo por auer falta del en aquellas partes. La dificultad es, si vno q̃ esta en vn lugar de Castilla, lo podra vender para aquellas partes mas que a la tassa. La razó de dudar es, porque en aquellas partes no ay tassa ninguna. Luego licito es vẽder el trigo en estos lugares de Castilla mas que a la tassa a aquellos tales. Porque es como venderlo en los lugares, donde no ay tasa.

A esta duda digo lo primero, que si vno de Castilla se obliga a poner tãtas hanegas de trigo, pongo por exéplo, mil o dos mil en tal lugar, donde no ay tassa, de suerte que el peligro del trigo hasta ponerlo en el tal lugar corre por el vendedor, y va a costa del vendedor: en el tal caso licito es vender el trigo mas que a la tassa, a como comunmente vale en el tal lugar, donde no ay tassa. Esto enseñan comunmente los Doctores, y particularmente Molina. La razon es, porque en este caso, aunque el contrato parece que se haze en Castilla, dóde ay tassa: pero en realidad de verdad la venta es consumada y perfecta en los lugares, donde no ay tassa, y donde se entrega el trigo, de suerte que es como si se vendiera en los dichos lugares. Y si alli se vendiera, es cosa aueriguada, que se podia vender mas que a la tassa. Luego el contrato dicho tambien es licito.

Digo

[margin notes:] ...rdo. de ...1.q.78. / ...tr. l. 2. ...est. 9. ...o. n. 21 / contra ...em ff. ...legibus

Digitized by Google

Digo lo segundo, que lo mismo es, quando en Castilla vendiesse vno el trigo particular, que tiene en su casa: pero el que lo vende lleua en si el peligro del trigo, y por el corré los gastos hasta ponerlo en el lugar donde no ay prematica. Como suele acontecer, que vno vende el trigo que tiene desta manera. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es la misma, porque la venta no esta consumada, ni perfecta hasta poner el trigo en el otro lugar. Porque si estuuiera consumada y perfecta el peligro del trigo, y los gastos corrieran por el comprador. Luego licito es venderlo mas que a la tassa, a como vale en el tal lugar, donde no ay tassa.

Digo lo tercero, q̃ si el vendedor no recibe en si el peligro del trigo, sino que luego pertenece al comprador: en el tal caso no puede vẽder el trigo mas que a la tassa. Esto enseñã todos los Doctores citados. La razon es clara, porque en el tal caso se haze el contrato, y se consumá, y pone en perfection en el lugar de Castilla adonde esta la pragmatica en su fuerça. Luego no es licito vender el trigo mas que á la tassa. Por lo qual en este caso el que vendio el trigo mas que a la tassa, tendra obligaciõ de restituyr el precio: y si lo lleuó a su costa, podra sacar de alli el gasto que razonablemente hizo en passarlo a aquel lugar. De lo dicho se respõde muy facilmente a la razon de dudar.

Tambien de lo dicho se responde facilmente a otra duda, que podria auer. Y es, quãdo en diuersos lugares huuiesse diuersas tassas del trigo, o de otra mercaduria, si seria licito en el lugar, donde es mas baxa la tassa vender el trigo para el otro lugar, donde es mas alta, por el tal precio. El exẽplo es, si en Auila estuuiera tassado el trigo a catorze reales, y en Seuilla á veynte. La duda era, si en Auila se podria vender para Seuilla por los veynte reales. La resolucion es la misma que de la duda passada.

La nona dificultad es, si la prematica del trigo, y de la ceuada dexa de ser justa: porque no tassan las demas cosas necessarias para los labradores, como son el vino, el azeyte, los çapatos. La razon de dudar es, porque estas cosas son tambien necessarias, y dellas depende el coger el trigo,

A esta duda se responde, que por este caminо no dexa de ser justa, y razonable la tassa del trigo. Esto enseñan todos los Doctores, y particularmente Molina. La razon es, porque el trigo es grandemente necessario para el bien comun de toda la Republica, y mucho mas necessario, que todas las demàs cosas, como es cosa notoria. Luego de que no se tassan las demas cosas no tan necessarias, no se sigue ser injusticia el tassar el trigo.

A la razon de dudar se responde, que el trigo de su naturaleza no depende de las demas cosas, sino es como dizen los Theologos per accidens. Por lo qual aunque no se tassen las demas cosas, es justo tassar el trigo por el precio conueniente, y razonable.

La decima dificultad es, si es licito vender el trigo al precio de la tassa, quando llega á ella, poniendo algun grauamen al comprador. Pongo por exemplo, si le pusiesse carga que comprasse del vino, o azeyte, o otra cosa semejante. La razon de dudar es, porque en este caso no excede el precio tassado por la ley. Luego justamente se puede hazer esta manera de contrato.

A esta duda se responde, que si la carga, o grauamen que se le pone es estimable con precio, y con dinero, es contrato injusto, y ay obligacion de restituyr aquello en que se estima la tal carga. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque en el tal caso excede el justo precio de la tassa, y lleua de mas aquello, en que se estima la carga que le pone. Luego injusto es el contracto, y tienen obligacion restituyr. Esto enseña Nauarro, y Medina. *Nauar. in Man. c. 28 n. 88. Medin. de rest. q. 36.*

A la razon de dudar se responde, que en el tal caso excede el precio de la tassa en lo que se estima el grauamen que le ponen. Lo mismo se ha de dezir, quando le vendiessen el trigo a la tassa, con condicion, que le comprassen vino, o otra cosa semejante por mayor precio, de lo que comunmente se estima.

La vndecima dificultad es, quando en alguna parte del Reyno, o fuera del Reyno se alça la pragmatica del trigo, para que los estrangeros se aficionen a lleuar el trigo a aquellas partes. La duda es, si los q̃ lleuan trigo a aquellas partes, podrán vender el trigo mas que a la tassa, siendo assi, que ay tassa para vender el trigo para los moradores de aquellas partes, o Reynos. Suele acontecer en tiempo de alguna necessidad, q̃ en semejantes partes alçan pragmatica, para aquellos que traen el trigo de fuera, quedandose en pie, para los moradores de las tales partes. La duda es, si los que traen el trigo de fuera lo podran vender mas que a la tassa que ay para los demas moradores. La razon de dudar es: porque el precio que esta tassado para los moradores en aquellas partes, o es justo precio de su naturaleza, o no. Si es justo precio siguese claramente, que los estrangeros que traen el trigo de fuera, no le pueden vender a mas precio que los naturales. Y si no es justo precio, se sigue que los mismos naturales lo pueden vender mas que a la tassa.

A esta duda se responde, ser licito, y justo, que los tales vendan mas que a la tassa, porque fue justo, y razonable, teniendo atẽcion a las circunstancias. Esto enseñan comunmente los Doctores, y lo tiene Molina en el lugar citado. La

Digitized by Google

do. La razon es, porque para estos tales no ay tassa ninguna del trigo. Luego puedenle vender mas que a la tassa, no excediendo la razon del justo precio de su naturaleza, teniendo atencion a las demas circunstãcias. Porq̃ auiẽdo tanta falta de trigo ay muchos cõpradores, y cresce el valor del trigo. De donde nasce, que como los moradores no pueden exceder la pragmatica, de ay es q̃ no se les da mucho por vender su trigo, y ansi los estrangeros vendẽ, y crece con esto el valor de su trigo, no auiendo tassa alguna para los estrangeros. Pero aduiertase, que si estos estrangeros excediessen el justo precio riguroso que corre en aquellos lugares, pecarian mortalmente, y tendrian obligacion de restituyr. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar. Diziendo, que para los moradores de aquellas partes, o Reyno, el justo precio es el que esta tassado por la ley. Pero para los estrangeros, que traẽ el trigo sera justo precio, el que corre comunmente para aquellos que no estan subjectos a la tassa. Y todo esto tiene verdad teniendo atencion al bien comun, para el qual es necessario el leuantar la tassa, para aquellos que lo traen de fuera.

Todauia queda dificultad, si los moradores de aquellas partes traxessen el trigo de fuera, como si lo traen los estraños, si podrian vender el trigo mas que a la tassa que ay en aquellas partes.

A esta dificultad se responde, que no auiendo escandalo, lo podrian vender, como los estrangeros que lo traen. Esto tiene Molina en el lugar citado. La razon es, porque no es la intencion del legislador, que sean de peor condicion los moradores de aquellas partes, que los estraños. Luego si es licito a los estraños vender el trigo mas que a la tassa, tambien sera licito a los moradores que lo traen de fuera.

La duodecima dificultad es, si es razon bastante, para que la prematica del trigo sea injusta, el auerla en vnas partes del Reyno, y no en otras, que tienen necessidad de trigo.

Digo lo primero, que esto no haze que la tassa del trigo no sea justa. La razon es, porque la pragmatica mira al bien comun, y al bien comun pertenece que en vna parte aya tassa, y en otra no por la gran necessidad. Luego esto no haze que la tassa sea injusta.

Digo lo segundo, que si en vna mesma parte del Reyno a vnos se concediesse, que vendiessen mas que a la tassa, y a otros no, y esto sin causa razonable, que mire el bien comun, en el tal caso la tal ley no se podria escusar de injusticia. La razon es, porque para los de la misma parte del Reyno, seria el precio desigual. Luego seria injusticia. Causa razonable, y mirarse el bien comun, seria si se les permitiesse a algunos vender el trigo mas que a la tassa, por auerlo traydo de fuera del Reyno, o de lexos, o por otra semejante razon que mire el bien comun.

Digo lo tercero: que porque los ministros publicos de justicia dissimulen con vnos, quanto a la execucion de la pena, y no con otros, no por esso la ley dexa de tener fuerça, y obligar, pero los ministros pecarian, y tendrian obligacion de restituyr. Pero quando el Legislador lo sabe, y todos por la mayor parte venden el trigo a mas que a la tassa, sin que los castiguẽ, en el tal caso se hã de presumir, que la ley, o la voluntad del Principe perdio la fuerça de obligar. Esto enseña Medina, y Molina en los lugares citados.

La decimatercia dificultad es, si los estrangeros que vienen de fuera del Reyno, y de las partes donde no ay pragmatica, ni precio tassado del trigo, podran vender el trigo mas que a la tassa en estos Reynos, donde ay pragmatica del trigo. La razon de dudar es, porque los tales no estan subjectos a la ley. Luego pueden vender el trigo mas que a la tassa. Que no esten subjectos a la ley, consta porque son estrangeros.

A esta duda se respõde, que los tales no pueden vender el trigo mas que a la tassa. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es, porq̃ los estrangeros estan obligados a las leyes de la Republica, en la qual hazen sus contratos, quanto a lo que toca a los mismos contratos, como estan obligados a las leyes de los tributos de aquel lugar. La razon es, porque con essa condicion son admitidos a los contractos. Luego no pueden vender mas que a la tassa, y si venden, pecan mortalmente, y estan obligados a restituyr. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar.

La quartadecima dificultad es, si el labrador auiendo tassa puede vender el trigo por aquello que costò puesto en su casa, excediendo la pragmatica. Mexia enseña, que el labrador, a quien ha costado cada hanega de trigo, puesta en su casa treynta reales, la puede vender mas de la tassa, lleuando lo que merece su industria, y trabajo personal, y los gastos que ha hecho en su cogida, atento que trata de euitar el daño. La razon deste author se toma de lo dicho, porque el vendedor se puede conseruar sin daño ninguno de la venta. Luego si el trigo puesto en su casa le costo treynta reales, podra muy bien venderle mas que a la tassa, para conseruarse sin daño ninguno de la vẽta que se haze del trigo.

Mexia. li 14. cõt. 4. n.29.

A esta duda se responde, que el tal labrador, no puede vender el trigo mas que a la tassa. Esto enseña fray Manuel Rodriguez, Cordoua, Palacios, y Gutierrez. Y lo mismo tienẽ otros muchos Doctores. La razon es, porque la pragmatica no mira el bien particular, ni el daño

Ma. Ro. in sum. c. 79. cõ. 5. Cor. de tasi. q. 8 Mer super hanc pragmatic. c. 5. Pala li. 2. de cõt. c. 2. fol. 30. col 1. Guti. li. 2. pr. qq. q. 180. n. 3

daño particular, sino el bien comun. Luego aunque el labrador en particular reciba daño, con todo esso le obliga la tassa. Confimáse, porque aunque es assi, que en vn año pierda el tal labrador, pero otro año, que aya abundancia ganara, y se recompensara lo vno con lo otro. Luego obligacion tiene de vender el tal trigo, conforme a la tassa. De lo qual se sigue, que no es buena la regla de algunos, que dizen, que siempre vno puede vender ganando algo. Porque si esto fuere verdad, siempre los mercaderes en sus negocios, y en sus ventas auian de ganar: lo qual muchas vezes no es assi, por el peligro q̃ ay, como lo dize Soto.

Sot. lib. 6. de iusti. q. 12. art. 3.

A la razon de dudar se responde, que donde no ay tassa, puede vno tratar de euitar su daño en la venta. Pero auiendo tassa como en hecho de verdad la ay, no es licito tratar desso, sino que necessariamẽte se ha de estar a la ley. Particularmente, que el labrador bien mirado en el tal caso no recibe daño, porq̃ se ha de compensar esso con el prouecho que recibe en los años que ay abundancia, y assi ay vna manera de igualdad.

La quintadecima dificultad es, si el que cõpra vna hanega de trigo por veynte, o treynta reales la podra boluer a vender por el mismo precio excediendola pragmitica. La razon de dudar es, para conseruarse el vendedor, sin daño de la misma venta. Luego podralo vender mas que a la tassa.

Digo lo primero, que si al vendedor se la vendieron injustamente mas que a la tassa, por los veynte, o treynta reales, no puede el boluer a vẽder la hanega del trigo por otros veynte, o treynta reales excediendo la tassa. Ansi se ha de entender fray Manuel Rodirguez en el lugar immediatamente citado. La razõ es, porque el auerle a el hecho injusticia vendiendole el trigo mas que a la tassa, no le da licencia para poderlo el vender justamẽte mas que a la tassa. Luego no lo puede vender a como lo compro, excediendo la tassa. Aduierte este autor, que esto se ha de limitar, saluo si el que compró la dicha hanega de pan por veynte reales, antes q̃ se la entreguen concede a otro la mitad por el mismo precio, pidiendosela con encarecimiento. En este caso enseña ser licito. Porque en este caso no le vende el nada, sino hazerle compañero de la cõpra, que hizo. De suerte, que ambos a dos son compradores del que vende injustamente.

Digo lo segundo, que si a vno le vendieron la hanega de trigo justamente por veynte, o treynta reales, justamente lo puede vender por los mismos veynte, o treynta. El exemplo es, quando vno comprò el trigo a veynte, o treynta reales con portes, y todo en este caso me parecer ser licito, el poderlo boluer a vẽder cõ los portes, y todo en veynte, o treynta reales, conforme a como le costo. La razon es, porque justamente conforme a la pragmatica se puede vẽder el trigo con los portes. Y este tal no haze mas que vender el trigo con portes. Luego licito es venderlo ansi.

A la razon de dudar, que procede contra el primer dicho, se responde facilmẽte de lo que queda dicho a la razõ de dudar de la duda passada.

La decima sexta duda es, quando ay abundancia de trigo, de suerte que baxa en el precio de la tassa. En el qual caso es cosa cierta y aueriguada, como va quedadicho, que no pueden vender a la tassa, sino que ay obligacion so pena de restitucion de vender al precio que comunmente corre. La duda es, si podra vno en el tal caso vender el trigo a lo menos al fiado, por el precio de la tassa. La razon de dudar es: porque este tal no excede la tassa. Luego licito es venderlo desta manera.

A esta duda se responde, que en ninguna manera es licito venderlo a la tassa. Esto enseñan todos los Doctores, y particularmente Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la cõclusion octaua. La razon es, porque la tassa no dize, que lo puedan vender a catorze reales, sino que no excedan de los catorze. Pero obligacion tienen a baxar en el precio, quando ay abundancia de trigo. Aduierten algunos Doctores, como son fray Luys Lopez, y Aragó, q̃ si en el tal caso vno vendiesse el trigo al fiado, por el precio de la tassa, seria pecado de vsura, y dizen muy bien. Porque vender al fiado mas caro que se auia de vender a luego pagar, es manifiesta vsura.

Ind. Liu. in instruct. 2. cap. 43. Aragó. 2. 2. q. 77 artic. 4.

A la razon de dudar se responde facilmente, que aunque en el tal caso no se passa la tassa, pero tiene obligacion a baxar de la tassa, y vender al precio que comunmente corre. Pero el que vende al fiado, podra muy bien vender por el precio que corre, aunque sea el mas riguroso.

La decima septima dificultad es, si sera licito al que vende el trigo ponerle de industria en lugar humedo para que con la humedad se inche, y entre menos en la hanega, y siendo vna hanega, se haga hanega y quartilla, o hanega y media, y assi venderlo a la tassa. La razon de dudar es, porque este tal no vende la hanega de trigo mas que a la tassa. Luego licito sera hazer esta diligencia, y venderlo assi por la tassa.

A esta duda digo lo primero, que si esto se haze de industria, es pecado mortal, con obligacion de restituyr. Esto enseñan todos los Theologos, y muy particularmente el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion vndecima. La

razon

Digitized by Google

razon es, porque el tal virtualmente vende el trigo mas que a la tassa. Porque lleua el dinero que manda la tassa por vna hanega, y en realidad de verdad no es vna hanega. Confirmase, porque el tal trigo se corrompe facilmente por razon de la humedad, y ansi no es sano, ni entero, y por consiguiente no se ha de vender al precio de la tassa. Luego pecado es, y ay obligacion de restituyr.

Digo lo segundo, que si alguno puso el trigo en semejante lugar, no de industria, sino a caso como puede acontecer, estara obligado si el trigo no esta bueno, y se ha hinchado, a venderle por menos del precio q̃ corre, como consta de lo dicho, y declarar esto al comprador, si entiende que compra para guardarle: porque se corrompe facilmente. Esto enseñan los mismos Doctores, y la razon es la misma.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho en el primer dicho, que en el tal caso virtualmente vende el trigo mas que a la tassa.

La decima octaua dificultad es, si quando se vende el trigo en almoneda, sera licito vender lo mas que a la tassa. La razon de dudar es, porque en el almoneda se venden las cosas al que da mas por ellas. Luego licito sera vender el trigo al que diere mas por el, aunque se exceda en la tassa. El padre F. Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion catorze al fin della refiere a Garcia, el qual tiene que es licito vender el trigo mas que a la tassa quando se vende en almoneda.

A esta dificultad se ha de responder, que en ninguna manera es licito vender el trigo mas q̃ a la tassa, aunque se venda en almoneda. Esto enseña el padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, y Fray Luys Lopez. La razon es clarissima, porque el trigo esta tassado por la republica. Luego en ninguna manera es licito venderlo mas que a la tassa, aunque se vẽda en almoneda. Confirmase, porque si fuesse licito venderlo mas que a la tassa en la almoneda quando ay poco trigo, ninguno querria venderlo, sino a la tassa. Lo qual seria en grandissimo detrimento de la republica. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar diziẽdo, que las demas cosas que no estan tassadas, aunque se pueden vender en almoneda al que diere mas por ellas: pero las cosas tassadas, como el trigo, de ninguna manera se pueden vender mas que a la tassa.

La decima nona dificultad es grauissima, y q̃ es necessaria para los años necessitados, si la pragmatica del trigo, y ceuada obliga en años muy necessitados, qual fue el año passado. Ante todas cosas Fray Manuel Rodiguez en el lugar citado en la conclusion quarta, enseña, que en tiempo de hambre, no obliga la tassa de las dichas pragmaticas. Da la razon, porq̃ si por necessidad del frio es licito hurtar leña, como lo resuelue Sãto Thomas, y Soto, porq̃ por la necessidad de la hambre no sera licito, quebrantar las dichas leyes. Y si la ley Ecclesiastica no obliga con peligro de muerte, porque obligara la ley meramente secular. Esta es la resolucion deste author, por sus mismas palabras. Acerca de la qual se han de aduertir algunas cosas, que podrian ser ocasion de engaño al que no leyesse estas palabras con el deuido saber.

D. Tho. 2. 2. q. 66. ar. 7. Sot. l. 5. de iust. q. 6. art. 4.

Lo primero, que se deue aduertir es, q̃ vsa d̃ aquel vocablo, hurtar, el qual quiere dezir toma, y assi se ha de entender. Porque el hurtar nunca es licito: porque es intrinsecamente malo, como lo dize Santo Thomas.

Lo segundo se deue aduertir, que dize muy bien, que la ley humana no obliga con peligro de muerte, si no es con ciertas circunstancias.

Aduiertase lo tercero, que de todo esto no se infiere, que tiempo de hambre se pueden quebrantar las dichas pragmaticas. Porque si esto se considera bien, se vera claramente la diferencia que ay entre lo vno y lo otro. El que tiene frio, padece necessidad grande, y si es extrema, puede tomar la leña para calentarse. Y aquel que esta en peligro de muerte, para escaparse della, si es medio passar la ley humana, puede lo muy bien hazer. Pero en nuestro caso la pragmatica del trigo esta puesta para el que vẽde el trigo q̃ no exceda en el precio. Y el vendedor no padece la hambre, ni la necessidad, ni esta en peligro de muerte. Luego el vendedor por auer hambre no puede vender el trigo mas que a la tassa. El q̃ tuuiesse la hambre, y padeciesse la necessidad, o estuuiesse en peligro de muerte, podria muy bien tomar el pan en extrema necessidad, y passar las leyes humanas para el remedio de la tal necessidad. Pero el vẽdedor que no tiene necessidad alguna, no puede passar las dichas pragmaticas. Esto quanto a lo que toca a la resolucion del padre Fray Manuel Rodriguez.

La dificultad muy graue esta quando ay falta de pã, y ay años esteriles, si en los tales años sera licito a los que venden el trigo, venderlo mas que a la tassa, de tal suerte que la tassa no obligue en semejantes años. La razon de dudar es, porque el precio tassado por la ley, para que obligue ha de ser justo, e igual: y de otra manera no obligara en consciencia. Y si el Rey y su Consejo quisiessen q̃ obligasse la tassa en los años esteriles, y en tiẽpo de necessidad, como en los años abũdãtes q̃ no ay necessidad alguna, seria la tal tassa injusta. Porq̃ no es razõ vender el trigo por el mismo precio, quãdo ay esterelidad, q̃ quãdo ay abũdãcia. Luego la tal prematica no obliga en tiempo de necessidad. Y si alguno dixere, q̃ conuiene, y es necessario para

para el bié comú,q̃ el trigo tẽga la misma tassa y el mismo precio en tiẽpo de esterilidad,q̃ tiẽpo de abundancia. Y q̃ la ley no mira el bié particular,sino el bien comun : contra esto haze lo primero,porque si en el tal caso la misma naturaleza,y justicia de las cosas pide que se suba el precio,y se subiera, si fuera precio natural,por ser poco el trigo que ay en aquella ocasion:porque no se ha de subir el precio que esta tassado por la ley.Porque a los pobres hase les de socorrer con lymosna,y no con hazer injusticia en el tassar del precio.Lo segũdo,porque en semejantes años los labradores gastan mucho en el trigo,y mirados los gastos les sale por mas de catorze reales la hanega.Luego la justicia pide,que en semejantes años se suba la tassa,teniendo atencion a estos gastos de los labradores que miran el bien comun,y sino se sube sera injusticia la tassa,y no obligara en consciencia,sino que lo podran vender mas q̃ a la tassa.

En esta dificultad Molina en el lugar citado,enseña,que en tiempo de esterilidad,y que ay poco trigo,si el principe quisiesse,que el trigo se vendiesse por el mismo precio,con que se vendia con justicia, y razon en tiempo que auia trigo,la ley seria irrazonable, e injusta,y por consiguiente no obligaria. De suerte, que el trigo esta tassado justo y razonablemente por catorze reales la hanega Y esta tassa corre:y obliga en tiempo que ay trigo.Y si quisiesse el Rey,o el Consejo,que obligasse en tiempo que ay necessidad de trigo,y esterilidad del, seria injusta, y no obligaria. De suerte, que como el precio natural,que no esta tassado por ley sube,y baxa conforme a la abundancia,o esterilidad que ay de las cosas,dessa misma suerte quiere este author,que el precio que esta tassado por ley,ha de subir,y baxar conforme a la abundancia,o esterilidad,que ay de las mismas cosas,y q̃ lo demas es injusticia,y no obliga en consciencia.Conforme a esta doctrina, estos años passados que eran esteriles no obligaua la tassa de catorze reales,sino que podiã venderlo a mas.Lo mismo parece que significa Nauarro,y Medina Complutense.Esta sentencia siguen comunmente los padres de la Compañia.

A esta duda se ha de responder,que sin duda ninguna la tassa del trigo obliga en semejantes años.Esta es comun sentencia de los Thomistas,y la tiene Medina, y el padre Maestro Bañes,Orellana,y todos los demas, y esta es comun de todos los Doctores.La razon es, porque la tassa se ordena al bien commun, y ha de ser igual para todos los años.Y la pragmatica del trigo tiene esta igualdad. Porque años esteriles,que cuesta mucho el trigo a los labradores,y no les dan tanto por el,se pueden compensar con otros años,que aya abundancia, y ganan mucho los labradores.Luego la tal pramatica es justa y igual,teniendo atencion a recompensar lo vno con lo otro.Confirmase,porque los señores del Consejo, que son hombres de sciencia, y consciencia enseñan, y dizen,que la pramatica del trigo obliga en semejantes años, y en semejantes tiempos. Luego justa es y santa, y obliga en aquellos tiempos. Confirmase lo segundo, porque el precio tassado por la la ley,ha de tener mas estabilidad,y firmeza,y no se ha de mudar siempre que se mudare el precio natural.Particularmente,que los Legisladores para poner la tassa de a catorze reales, han considerado todas las circunstancias, y toda la variedad de los tiẽpos. Y todo esto considerado, les ha parecido cosa justa y igual el tassar el trigo a catorze reales.Luego aunque sea en tiempo de esterilidad obliga la dicha tassa por el bien comun, y mirando que ay igualdad conforme a lo dicho. Finalmente, si la tassa no obliga en semejantes años que ay esterilidad, nunca obligara Porque los años que ay algun trigo, aunque no sea excessiuo,a penas llega a la tassa,y ansi no importa la tassa. Y si los años que ay esterilidad, no obliga como lo enseñan estos Doctores, Luego la tassa del trigo nunca obliga. De lo dicho se sigue, que mi parecer es,que la sentencia contraria no tiene probabilidad ninguna,ni se puede seguir en consciencia. Particularmente, que este Doctor enseña, que en caso de duda se ha de estar por la pragmatica,y obedecer a los superiores,y obliga la tassa. Y en este caso por lo menos ay gran duda si la tassa es justa,o injusta. Luego obliga en consciencia, y no se puede passar de la tassa so pena de pecado mortal,y obligacion de restitucion.

Nauarr. in man. c. 23. nu. 88.
Med. in q. 31. & 36. de restitut.

A la razon de dudar se responde, que alli esta puesta la solucion. Y tambien se puede dezir,que la tassa del trigo esta puesta con grande acuerdo,de suerte que sea igual para todos los años,como queda dicho.

A lo primero contra esta resolucion se responde facilmente, que aunque es ansi que el precio natural creceria y menguaria, conforme a la esterilidad y abundancia,con todo esso no ha de crecer,y menguar el precio tassado por la ley,por la razon ya dicha. A lo segundo se responde,que aunque es verdad que en los años que ay poco trigo pierdan los labradores: pero esto se ha de compensar con que otros años ganan.

De lo qual se respóde a otra duda,que puede auer. Y es,quando el trigo al principio del año es suficiente,de suerte q̃ no ay tanta necessidad de trigo,y despues en Abril,y Mayo comiença a auer necessidad,y esterilidad. La razon es,si en Abril,y Mayo se podria passar la tassa,por no ser justa ni razonable. En esta difi

cultad

cultad, Molina, y estos autores enseñan no ser justa la tassa, y por consiguiente, que no obliga, y que la pueden passar. Pero la verdad es, que la tassa es justa, y que no es licito vender el trigo mas que a la tassa, y si se vende obliga a restitucion.

La vigesima dificultad es, si es licito lleuar los portes, y carreos del trigo, de suerte que se venda el trigo a la tassa que es catorze reales, y juntamente los portes, que pueden montarse algunos dineros por razon de las leguas. La razon de dudar es, porque se sigue, que el mismo trigo, y de la misma bondad, y vtilidad para los vsos humanos valga en la misma plaça a diferéte precio, y se véda por diuersos precios. El vno por catorze reales, y el otro por veynte. Porque el vno es del mismo lugar, y no tiene portes, el otro vino de fuera, y tiene portes. Lo qual parece inconueniente.

A esta dificultad se ha de responder ser cierta cosa q̃ los tragineros, y personas desta qualidad, q̃ traen a vender el trigo, pueden muy bié venderle con portes y todo. Esto enseñan todos los Doctores citados, y muy particularmẽte Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion septima. Prueuase de las dichas pramaticas, en las qules expressamente se determina, que pueden lleuar los dichos portes. Esto consta de vna pragmatica del Rey nuestro señor del año de 1571. en la qual se declara la pramatica del año de cincuenta y ocho. En la qual se dize: Otro si en quãto toca a los portes y a carreos, q̃ demas de la dicha tassa, pueden lleuar los tragineros, y persónas desta qualidad que traen de fuera, mandamos, que acerca desto se guarde la pramatica de cincuẽta y ocho, &c. Lo mismo se manda en otra pragmatica del año de mil y quinientos y ochenta y dos refirẽdose a la pramatica passada. Finalmenten en otra pramatica hecha en Lysboa a veynte y quatro de Septiembre del año de ochenta y dos se determina, que los arrieros, y señores del pan, y sus criados, que lo traginan para vender, lo pueden vender con sus portes. La razon desto es, porque los tales hazen gastos, y costas en traer el pan a las ciudades para bien de las mismas ciudades.

A la razon de dudar se responde, no ser inconueniente, que vn mismo trigo de la misma vtilidad, y prouecho se venda en la misma ciudad, por precios diferentes, quando el vno dellos tiene portes. Porque en el tal caso el que tiene portes ha hecho gastos en traer el trigo, y es bien, que esto se recompense, pues es bié de la misma ciudad.

La vigesima prima dificultad es, acerca de vnas condiciones que ponen las pramaticas, para poder lleuar los portes, que es hazer algunas diligencias, como traer testimonio del precio, y del lugar donde se saco, como se dize vltimadamente en la pramatica del año de mil y quiniétos, y nouenta y dos. La dificultad es, si el q̃ no traxesse hechas estas diligencias, podria con buena consciencia lleuar los portes, y acarreos. La razon de dudar es, porq̃ la pramatica expressamente dize, q̃ puedã lleuar los portes hechas estas diligencias. Luego, sino se hazen las diligencias dichas, no se podran lleuar con buena consciencia los portes.

A esta dificultad digo lo primero, que si los que traen el trigo vsan de fraudes, y engaños en lo que toca a los portes, y acarreos, no pueden con buena consciencia lleuarlos. Quiero dezir, que si traen hecha prouança, que traen el trigo de nueue, o diez luegas, y en realidad de verdad no viene de tan lexos, todo lo que lleuaren demas, fuera de las leguas de donde viene, en realidad de verdad ay obligacion de restituyr, y es pecado mortal lleuarlo. Esto enseñan todos los Doctores. La razon es, porque en realidad de verdad los tales en el vender el trigo exceden la tassa, considerando la tassa cõ portes, y todo. Luego pecan mortalmente, y tienen obligacion de restituyr el excesso. Aduiertase, que los escriuanos, o otras personas semejantes, que dan estos testimonios falsos pecan mortalmente, y tienen obligacion de restituyr el daño, que se haze. Porque concurrẽ cõ los mismos que traẽ el trigo a la injusticia que se haze.

Digo lo segundo, que si en realidad de verdad lo traen de las leguas que dizen, aunque no traygan bien hechas las diligencias que mãda la pragmatica, podran con buena consciencia vender el trigo a la tassa, con los verdaderos portes. Esto enseñan comunmente los Doctores, y particularmente Fray Manuel Rodriguez, y Gutierrez. La razon es, porque en las dichas leyes tan solamente se pretende euitar los fraudes, y engaños que puede auer en lo que toca a los portes. Luego sino ay fraude, ni engaño se podrian muy bien lleuar los portes. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La vigesima secunda dificultad es de los caualleros que traen el trigo a su casa, si estos tales podran cõ buena consciencia lleuar los portes, de suerte que vendan el trigo a la tassa, y juntamente lleuen los portes. La misma dificultad es d̃ los Conuẽtos, o Colegios, o otras, personas que traen trigo a sus casas. La razon de dudar es, porque los tragineros, y los que lo traen a vender, pueden muy bié lleuar los portes, como queda determinado. Luego tãbiẽ los podran lleuar estos tales. Porque es la misma razon. En esta dificultad Manuel Rodriguez en el lugar citado enseña, que el cauallero puede vẽder el trigo de sus rentas lleuãdo los portes, q̃ le ha costado cada hanega de pan, puesto en su casa. Y sino ha pagado los dichos

Digitized by Google

Portes, porque sus labradores se han obligado a ponerle en su casa, tábiē los puede lleuar: porque por se auer obligado a esto los dichos labradores les quita otras cosas, y les haze equiualencia, q̃ son de tanto valor como los portes, que les auia de pagar. Esta misma sentencia tienen otros hombres doctos de nuestro tiempo que no han escripto, y parte dellos son Theologos, y otros son Iuristas.

La segunda sentencia es, que los caualleros y personas semejantes, q̃ traen el trigo de sus rentas a su casa, no pueden lleuar los portes. Esto enseñan muchos hombres doctos de la escuela de S. Thomas, y otros q̃ no son della. La razon desta sentencia es, porque en todas aquellas pregmaticas siempre se dize, que los trapineros, y personas desta qualidad, o los que lleuan a vender el trigo puedan lleuar los portes. Luego los caualleros, y otras personas que los traen de sus rentas, para sus casas, y para sus comodidades, no podran lleuar los portes.

Digo lo primero, que ambas sentencias me parece que tienen alguna probabilidad. Lo qual se conuence con la autoridad de los Doctores, que tienen estas sentencias, y con las razones que estan hechas en fauor dellas.

Digo lo segundo, que mi parecer es, que estos tales se pueden auer de dos maneras en el traer del trigo. La primera es, que lo traygan para su vtilidad, y prouecho, y no para el bien de la Republica: como quando lo traen a su casa por ser haziēda suya para tenerlo bien guardado. Y los que desta manera tren el trigo no pueden lleuar los portes. Porque entonces ni son trapineros, ni personas de semejante qualidad, ni lo traen para vender y para vtilidad de la Republica. Luego no pueden lleuar los portes. Porque los portes conforme a las pregmaticas los pueden lleuar los trapineros, o personas de semejante qualidad, o que lo traen para vender. Y la ley les quiso hazer essa gracia, porq̃ siruen al bien comun, y a la republica. Pero si estos tales lo traxessen para vender, porq̃ no tienē nessidad del, en el tal caso bien podrá lleuar los portes. Porque entonces hazē oficio de trapinero, y siruen a la republica, y tratan de su prouecho. Lo mas seguro seria que estos tales que no son trapineros, ni pueden hazr oficio de tales, si tienen trigo en algunas partes fuera de donde estan, lo vendan alla, y que los que lo quieren comprar embien por el, y lo traygan a su costa, no vendiendosele mas que a la tassa. De todo lo dicho se responde facilmēte a la razon de dudar. La vigesima tercia dificultad es, si se podran lleuar los portes, quando ay abundancia de trigo, de suerte, que no llega a valer a la tassa. La razon de dudar es, porque en este caso los que venden el trigo, no lo pueden venden a la tassa, sino que tienen obligacion de baxar en el precio de la tassa. Luego tampoco podran lleuar los los portes. En esta dificultad es cosa cierta, y aueriguada, q̃ en el tal caso no es licito lleuar los catorze reales, porque esta tassado el trigo, y mas los portes. Porque como queda aueriguado, entonces tienen obligacion de baxar del precio de la tassa. Toda la dificultad es, si atento, que el trigo vale a diez, o a onze raeles, por auer abundácia, si los trapineros, o los que lo traen a vender, podran lleuar los diez, o onze reales, y juntamente los portes.

A esta dificultad digo lo primero, que me parece, q̃en tal caso no seria licito a estos tales vender el trigo con portes, sino tan solamente al precio q̃ corre. La razon es, porque en el tal caso no pueden lleuar el rigor de la pragmatica, sino q̃ tienen obligacion de baxar en el precio, y venderle a como corre en el comun foro. Confirmase, porque estos tales trapineros en traer el trigo auiendo abundancia, no miran al bien comun, ni lo hazen por el bien comun de la republica, sino por sus proprias comodidades, y vtilidades. Luego en el tal caso, no pueden lleuar los portes. Que no siruan a la republica en esto, ni miren su bien, consta: porque la republica, auiendo abundácia de trigo, no tiene necessidad de que le traygan trigo a vender. Esto se declara mejor: porque seria muy necio el que en semejante caso cópraſſe el trigo có portes, pudiēdolo auer facilmente sin ellos. Solamente lo puede comprar desta manera al que no tiene dineros, y que quiere que se lo fien. Lo qual es argumento, que no es licito vender el trigo con sus portes.

Digo lo segundo, q̃ si vno tiene su trigo en vn lugar, en el qual sale a diez, o onze reales, y alguno se lo pide para comprarselo diziendo, se lo pagar aa como vale el trigo alla, y que lo trayga por su cuenta, en el tal caso muy biē se le pueden lleuar los portes. La razon es porq̃ el q̃ vende el trigo, por venderselo a este que se lo pide, incurre este daño de los portes. Luego puede muy bien lleuarselos. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar.

De la resolucion desta duda se resuelue otra. Y es, si el que compro el trigo á catorze reales con sus portes, si lo podra boluer a vender, por lo mismo, auiendo ya abundancia de trigo por auer sobreuenido alguna quantidad del, como suele acontecer,

Digo lo primero, que en tiempo de necessidad, quando ay esterilidad de trigo, el que compro el trigo con portes, y todo, lo podra boluer a vender miētras dura la misma necessidad, y esterilidad con los mismos portes. Lo mismo es, si vno saca de la alhondiga algunas hanegas de trigo, q̃ con el costo salen a diez y ocho, o veynte reales, las puede muy bien boluer a vender, por lo mismo. La razon es, porq̃ aquel es el legitimo precio de aquel trigo.

Digo

Digitized by Google

Digo lo segundo, que si ha sobreuenido abũdãcia de trigo, de suerte que ha baxado el precio, en el tal caso no lo podra boluer à vẽder cõ los portes, y a como le costò. La razon es, porq̃ con la abundancia del trigo que ay es necessario baxar del precio, y venderlo a como corre, como ya queda dicho.

La vigesima quarta dificultad es, si serà licito trocar el trigo que tiene vn ciudadano en su casa, con el de la alhondiga que vale cõ portes y todo a veynte reales, siendo tan bueno, y aun mejor. La razon de dudar es, porque el vn trigo tiene mayor precio, que el otro. Porque el vno tan solamente se puede vender à catorze reales, y el otro a veynte. Luego tampoco se pueden trocar.

A esta duda se responde, q̃ sin duda ninguna se puede trocar al vn trigo por el otro. Esta es comun sentencia de todos los Doctores. La razon es, porque son de la misma vtilidad, y del mismo prouecho para los vsos humanos. Luego licito es trocar el vno con el otro.

A la razon de dudar se responde facilmẽte, q̃ aunque es verdad, que en lo que toca al precio sean diferentes, pero en lo q̃ toca al prouecho, y vtilidad son iguales, y esto basta para q̃ se puedan trocar, y cambiar. Porque por razon de la tassa vienen a tener diferẽtes precios. Lo qual no es inconuiniente ninguno supuesta la tassa, como ya queda dicho.

Toda via queda dificultad acerca desto, si el que trocò su trigo con el de la alhondiga, q̃ auia cõprado otro por veynte reales, lo podra boluer a vender por los mismos veynte reales que le auia costado a el otro en la alhondiga. La razon de dudar es, porque el que lo cõprò de la alhondiga, por veynte reales lo podia boluer a vender justamente por los mismos veynte reales, como ya q̃da determinado. Luego quando lo passo a el otro por el trueco con el mismo precio, y valor le passò, y por consiguiente lo podra este vender por los veynte reales. A esta duda mi parecer es, q̃ en ninguna manera lo puede vender por los veynte reales. La razon es, porq̃ este negocio se ha de cõsiderar moralmente hablando, y moralmente hablando en el trueco tan solamente recibio lo q̃ era igual, y equiualẽte a su trigo. Y su trigo no valia mas, q̃ a catorze reales. Luego no lo podra vender, sino por catorze reales. De lo qual se responde a la razon de dudar.

Desta resolucion mana, y procede otra dificultad. Y es, si el que trocò el trigo de la alhondiga con el trigo de otro ciudadano, auiendo costado el de la alhondiga veynte reales, si este podra vender el trigo, que recibio del otro ciudadano por los veynte reales. La razon de dudar es, porque el trigo del otro ciudadano, con quien troco, no valia ni vale en poder del ciudadano mas de catorze reales. Luego por auer passado por cambio al poder del otro no vale los veynte reales. Porque en su poder no tiene qualidad alguna, por la qual pueda crecer en el precio.

A esta dificultad mi parecer es, q̃ es muy probable cosa, q̃ lo puede vender por los veynte reales. La razon es, porq̃ estas cosas se hã de considerar moralmente, y moralmente hablando el trigo q̃ este tiene es igual, y equiualente al trigo, q̃ sacò de la alhondiga con sus portes. Luego auiẽdole a el costado los veynte reales, lo podra boluer a vender por los mismos veynte reales. De lo qual se responde a la razon de dudar, q̃ aunque es verdad, q̃ por auer passado el trigo al poder del otro, no adquiere qualidad ninguna, por la qual se aya de estimar en mayor precio: pero este trigo es equiualente con el de la alhondiga, que le està por veynte reales: y assi lo puede vender por ellos.

De lo qual se sigue, q̃ si vno comprò de la alhondiga veynte hanegas de trigo a veynte reales, y lo mezclo con otras veynte, q̃ tenia de su cosecha, y q̃ era tan bueno, podra muy bien vẽder la mitad de aquel trigo a veynte reales, y la otra mitad no la podra vender mas que a catorze reales por las razones ya dichas.

La vigesima quinta dificultad es de lo tocante al pan cozido. Y es, si el pan cozido esta tassado, de suerte que no pueda vender el pan cozido mas que a la tassa del pan en grano con los gastos, y con los trabajos que se ponen en massarle. Pongo exemplo. El trigo en grano vale a catorze reales. Ha se de considerar lo que cuesta hazer harina, y los demas gastos, y el trabajo que se pone. Y consideradas todas estas cosas el pan cozido quedara tassado. La razon de dudar es, porque las pragmaticas del rey no parece que significan esto, como consta de vna pragmatica hecha en la villa de Valladolid, el año de cinquenta y ocho. En lo qual se dize, que quanto al pan cozido se tenga respecto a lo q̃ saliere, y se cõprare en grano, con mas alguna moderada ganancia. Y en otra pragmatica hecha en el año de setenta y vn años, se dize lo mismo, encomendando a las justicias q̃ den orden en hazer guardar lo dicho, y que se venda el pan cozido por justos, y deuidos precios, regulandolo por el precio del valor del trigo en grano, y harina, y con mas alguna honesta ganancia. Y abaxo dize, que lo contrario es de fraudar la pragmatica del trigo en grano. En lo qual claramente se da a entender, que el pan cozido esta tassado en estas pragmaticas. Confirmase, porque por el mismo caso que esta tassado el pã en grano, se entiende estar tassada la harina, teniendo atencion à los gastos que se hazen en hazer la harina. Porque alli virtualmente esta tassada la harina. Luego lo mismo sera del pan cozido.

En esta dificultad algunos Doctores en-

señan,que la tassa del trigo consiguientemente esta tassado el pan cozido,con la dicha moderada ganancia. Y esto parece,que presuponen las leyes. De suerte, que aunque las justicias,y Regidores no tassen el pã cozido, ello se esta tassado. Y ansi si vno en la venta del pã cozido excediesse la tassa del pan en grano con alguna moderada ganancia,teniendo tambien respecto,y atencion a los gastos,pecaria mortalmente,y estaria obligado a restituyr. Esta sentencia tiene Mercado, y Mexia, y la sigue Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en el fin de la segunda conclusion, adonde cita estos authores. La segunda sentencia de otros Doctores, que el pan cozido en realidad de verdad no esta tassado por las leyes del reyno,sino que las leyes mandan a los Iuezes, y a las justicias, y Regidores, y que lo tassen. De suerte,que si las justicias se descuydã en tassar el pan cozido,o de proposito no lo tassan,teniendo algunos respectos, los que vendieren el pan cozido a como vale comunmente en la plaça el pan de los ordinarios panaderos,no pecara mortalmente,ni tendra obligacion de restituyr. Dixe a como vale el pan cozido de los ordinarios panaderos: porque suele acontecer, que el pan de la alhondiga cozido, suele valer muy caro por los gastos grandes que tiene,entonces,no es licito vender, como vale el tal pan cozido. Esta sentencia tienen muchos hombres doctos,y tiene fundamẽto en las mismas pragmaticas,que mandan a los Iuezes,que tassen el pan cozido. De lo qual parece,que se colige,que el pan cozido no esta tassado por las pragmaticas. Confirmase con el vso,porque muchos hombres de buena consciencia venden el pan cozido a como vale comunmente, quando no esta tassado por las justicias. Conforme a esta sentencia se ha de dezir,que el harina en tassando el trigo queda tassada,aunque no huuiera otra tassa,como en realidad de verdad la ay. Porq̃ del trigo a la harina ay pocas transmutaciones,y pocos gastos, que se echan facilmente de ver Pero del trigo al pan cozido ay muchas diferencias,y gastos fuera de la moderada ganancia. Por lo qual no queda luego tassado el pan cozido, sino que las justicias mirando todo esto han de tener atencion a tassarlo.

A esta dificultad se responde, que ambas sentencias son probables. Porque ay Doctores y razones aparentes por ambas las sentencias. De suerte,q̃ la vna y la otra se pueden seguir.

Aduiertase,que de lo dicho se colige claramente,que las justicias,y Regidores tienen obligacion so pena de pecado mortal a tassar el pan cozido,teniendo atencion a todas las cosas dichas:sino fuesse que tuuiesseu respecto,y atencion al bien comun La razon es, porque las pragmaticas reales les mandan muy rigurosamente,que tassen el pan cozido en orden al biẽ comun Luego sino lo hazen pecan mortalmente contra las dichas leyes. Y no solamente pecaran mortalmente,sino que estaran obligados a restituyr los daños que se siguieren de no tassar. Porque de oficio,y de justicia estan obligados a guardar las leyes,y hazerlas guardar. Dixe sino fuesse,que tuuiessen respecto,y atencion al bien comun. Porque las leyes se denan al bien comun Por lo qual quando dexassen de tassar el pan cozido,porque lo pide assi el bien comun,no pecarian. Como en caso,que huuiesse falta de pan, y para remedio desta falta dexassen de tassar el pan cozido, entonces miran,y tienen atenciencion al bien comun. Esto tienen comunmente todos los Doctores,y conforme a la primera sentencia. En el tal caso,no porque dissimulen las justicias,y Regidores,pueden vender el pan cozido a como quisieren,sino conforme a lo dicho en la tal sentencia.

Aduiertase tambien,que las justicias,y Regidores en el tassar el pan cozido,tienen obligacion de tener atencion,y respecto a las cosas,que se dizen en las mismas pregmaticas. Lo principal se ha de tener atencion al precio,y valor del pan en grano,y luego a los gastos,y a la moderada y honesta ganancia. De suerte,q̃ si el trigo costo a veynte reales, o a catorze o a diez y seys con los portes,se ha de tener atencion a esta diferencia de precios. Y fuera de los gastos,y moderada ganancia, el que costò a veynte reales,ha de tener en proporcion mas subido precio,que el que costò a diez y seys, o a catorze:y lo demas seria contra razon,y justicia. Tbiẽ se ha de aduertir,q̃ si justicias y regidores tassan el pan cozido justamente, y con justo precio,seria pecado mortal passar la tassa, y auria obligacion de restituyr el excesso,conforme a lo que queda dicho de los que exceden el precio de la tassa del pan en grano. Finalmente se ha de aduertir,que aunque sea en tiempo de necessidad,no es licito vender el pan cozido mas que a la tassa,como queda determinado en lo passado.

La vigesima sexta dificultad es, si las personas que no son panaderos, y venden el pan cozido,pequẽ y esten obligados a restitucion. La razon de dudar es, porque el vender el pã cozido es en fraude de la pragmatica del pan en grano,como lo dize la misma pragmatica del pan cozido. Porque vendido assi sale mas caro. Luego es pecado mortal con obligacion de restitucion.

A esta dificultad digo lo primero, que los Clerigos, y nobles, y otras personas semejantes en quien no cabe ser panaderos,ni tener figura de panaderos, conforme a su qualidad pecan mortalmente vendiendo pan cozido. Esto enseñan muchos Doctores,y entre s ellos

Manuel

Manuel Rodriguez en el lugar citado en la decima sexta conclusion La razon es, porque a estos tales es prohibido por vna ley grauissima, que no vendan pan cozido. Aduiertase lo primero, que la ley dize, que no lo puedan vender en pan cozido, sino los panaderos. Pero ay algunas personas que conforme a su estado, y a su qualidad no les repugna tener oficio de panadero. Y estos tales pueden meterse panaderos, y no pecaran mortalmête contra la dicha pragmatica, vendiendo el trigo que tuuieren pan cozido. Porque estos tales ya tienen razó de panaderos, y pueden tener figura de tales. Pero ay otras personas, que no pueden tener semejante oficio, y que no dize con su qualidad. Y estos tales pecarian mortalmente contra la pragmatica, si vendiessen el pan cozido, y panadeassen como se vee claramente en vn cauallero, o en vn noble, o en vn clerigo o en vn canonigo, y otros semejantes. Vn hombre ordinario del pueblo puede muy bien sufrir conforme a su estado, y qualidad el ser panadero. Aduiertase lo segundo, q̃ se ha de entender, ni por si, ni por tercera persona. De suerte, que si vno que no es panadero lo vende por tercera persona peca mortalmente.

Digo lo segundo, que si algunos destos tales que no pueden ser panaderos vendiessen el trigo en pan cozido al precio comun tassado por la Republica, o al precio que vale comunmente el pan cozido ordinario, sino ay tassa no tendria obligacion de restitució. Como si vendiesse pan cozido vn Cauallero, o vn Canonigo. Esto enseñan comunmente los Doctores, y entre ellos F. Manuel Rodriguez en el lugar citado, y Fray Luys Lopez, y Gutierrez. La razon es, porque la pragmatica del pan cozido tan solamente prohibe, y veda el vender el pan cozido. Luego de quebrátar la tal pragmatica no nace obligacion de restitucion. Esto se entiende, quando no ay diuersos precios del pan cozido. Porque suele acontecer, que los Regidores tassan el pan cozido con diuersos precios. Vn precio ponen al del alhondiga, que ha costado mas, otro al de dentro del lugar, y otro al de fuera. Por lo qual estos tales, que contra la ley venden el trigo en pan cozido, han de guardar la tassa conforme al precio que les conuiene, si son del lugar al precio del lugar, y si son de fuera al precio de fuera. Y si exceden, tienen obligacion de restituyr el excesso.

[margin: ...p. li. 1. in ...t. neg ca. 5. ...utie. li. 2. ...act. qq. 9. 31.]

A la razon de dudar se responde, que la tal ley tan solamente prohibe, que no se venda en pan cozido, y no tassa el precio del pan cozido. Y assi no obliga a restitucion; sino es que se passe el precio tassado por las justicias.

La vigesima septima dificultad es de los clerigos, que venden el pan cozido, q̃ les ofrecen y no tienen necessidad del, si estos tales vendiẽdolo por justo precio, pecá mortalmente contra esta pragmatica. En los lugares, o en las ciudades suelen ofrecer quantidad de pan cozido, de suerte q̃ le sobra al cura. La duda es, si con buena consciencia podra vender el pan cozido que sobra. La razó de dudar es, porque la pragmatica grauemente prohibe el vender el pan cozido a los que no son panaderos. Y los clerigos en realidad de verdad no lo son, ni lo pueden ser. Luego no pueden vender el pan cozido que les ofrecen.

A esta duda se responde, que lo puedé muy bien vender y con muy buena consciencia sin incurrir pecado alguno, quando lo venden por el justo precio Esto tiene Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion diez y seys. La razon es, porque de la misma ley se colige manifiestamente, que no pretende obligar en este caso. Porque como cósta de la misma ley, solamente pretende prohibir lo que es enfraude de la pragmatica del pan en grano, que es q̃ los que tienẽ trigo no lo quieren vender en trigo conforme a la tassa, sino en pan cozido. Y en el nuestro caso no ay fraude, ni engaño como es cosa notoria porq̃ no se lo ofrecen sino en pan cozido. Luego no es pecado cótra la pragmatica. De suerte, que el pecado contra la pragmatica seria si ofreciendosele el pan en grano, ellos quisiessen massarlo, o panadearlo. Pero el venderlo en pan cozido, como se lo ofrecen, en ninguna manera es contra la tal pragmatica. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La vigesima octaua dificultad es de aquellos q̃ dan el trigo a algunas mugeres, o hóbres para q̃ ellos puedan panadear, y vender el pan cozido, por no lo hazer ellos por si mismos, y quieren alguna ganancia del pan cozido fuera de lo que responde al pan en grano. La dificultad es si estos tales lo pueden hazer con buena consciencia La resolució desta duda es muy necessaria, porq̃ suele esto acontecer en los años que ay esterilidad. Porque como algunos no lo pueden vender en pan cozido: porque incurririã en grauissimas penas, vsan desta traça, y medio para euadirse dellas.

En esta dificultad, Manuel Rodriguez en el lugar citado dize, que no condemnaria a los nobles, y a los ricos, que no tienen oficio de panaderos a pecado mortal, si diessen a algun panadero pobre algunas hanegas de pan para la hazer pan cozido, y venderlas por el precio que corre en la plaça, con condició que sacados los gastos, y lo deuido a su trabajo se les diesse la demas ganancia que sobrasse. Y en consequencia dello dize otras cosas. Porque dize, que es licito dar algunas hanegas, pero no muchas. Esta sentencia ansi puesta no dize lo que es verdad en Theologia. Por lo qual es necessario declarar este punto.

A esta dificultad digo lo primero, que si el que tiene el trigo haze contrato de venta, esperando por la paga, en ninguna manera es licito lleuar mas que el precio de la tassa, y esto de qualquiera qualidad, que sea el que vende el trigo. En esto han de conuenir todos los Doctores. La razon es, porque no es licito vender el trigo a luego pagar, o al fiado mas que a la tassa. Y en el tal caso es vender el trigo mas q̃ a la tassa. Lo mismo es, si prestasse el trigo: porque como es cosa cierta y lo diremos abaxo, por el emprestito del trigo no es licito lleuar cosa alguna, sino tan solaméte se ha de boluer el trigo, o el valor del.

Digo lo segundo, que si algun noble, o clerigo, o otro prohibido de panadear, o véder pá cozido hiziesse el contrato, que esta pintado al principio de la duda, pecaria mortalmente: pero no estaria obligado a restituyr la ganancia, que lleua sacado lo que corrsponde al trabajo, y a los gastos. Esto enseñan comunmente los discipulos de Santo Thomas. La primera parte se prueua, porque en realidad de verdad aunque solapadamente, estos tales hazen contra la pragmatica del pan cozido. Porque panadeá por tercera persona en fraude de la ley. Luego pecan mortalmente. La segunda parte se prueua: porque como queda dicho, los que estan prohibidos panadear, si en hecho de verdad panadean por el justo precio, aunq̃ pecan, no tienen obligacion de restituyr. Luego estos aunque venden pan cozido no tienen obligació de restituyr.

Digo lo tercero, que si los que hazé este cótracto son personas que conforme a lo dicho, no estan prohibidas vender el pan cozido, podran muy bien, y con buena consciencia hazer el tal contracto. Y desto se puede entender Manuel Rodriguez, o a lo menos entendido assi tendra verdad. La razon es, porque a estos tales no esta prohibido el panadear. Luego pueden hazer este oficio por si, y por tercera persona, sin pecado ninguno. Hablando destos dize muy bien, q̃ si son pobres a los que da el trigo, no solaméte no es pecado, sino q̃ es obra de caridad. Pero estos tales no solamente puedé dar licitamente algunas hanegas de trigo, pero muchas. Porque pueden panadear por si, o por tercera persona.

La vigesima nona dificultad es, del panadero, o panadera que compra el trigo mas barato, que el que se vende en el alhondiga, si podra vender el pan cozido, que se haze del tal trigo como se vende el pan cozido que haze del trigo de la alhondiga. La misma dificultad es, si el vn panadero compro el trigo a veynte reales con portes, y el otro a diez y seys, si lo podran vender a vn mismo precio. La razon de dudar es, porque parece injusticia, que el pan cozido valga al mismo precio auiendo costado el trigo a precios tan diferentes.

A esta duda digo lo primero, que las justicias, y Regidores, quando tassan el cozido tienen obligacion so pena de pecado mortal contra justicia, a tener atenció en el poner del precio a lo que costo mas o menos el trigo. La razon es, porque assi lo manda, y declara la dicha pragmatica del pan cozido. En esto no ay dificultad ninguna. La dificultad es quádo no ay tassa ninguna, y se vnde cóforme al precio comú de la plaça. En esta dificultad Mexia citado por Manuel Rodriguez en el lugar alegado en la conclusion quinta decima, enseña no ser licito, y por consiguiente deue enseñar, que el que vende ansi tiene obligacion de restituyr el tal excesso del precio.

Digo lo segundo, no ser pecado el véderlo al tal precio, ni ay obligació de restitucion. Esto enseña Manuel Rodriguez en el mismo lugar y cita por esta senténcia a Gutierrez, q̃ la tiene. La razon es, porq̃ en el tal caso no ay precio ninguno legitimo y tassado por la ley. Luego licito es vender el pan cozido al comú precio de la plaça. A la razon de dudar se ha de respóder, q̃ el auer costado el trigo a diuersos precios, supuesto q̃ no se tassa, no importa. El exéplo es claro: porque el mismo trigo en vnos labradores tiene mas costa, q̃ en otros, y con todo esso tiene el mismo precio de la tassa, o sino llega a la tassa tiene vn mismo precio comun de la plaça. De suerte, que no siempre se deue tener atencion a lo que costo.

La trigesima dificultad es, si no obstante la dicha pragmatica, los que no tienen por oficio ser panaderos, si son pobres pueden cozer algun pan para vender, y substentar su familia, vendiendolo a la tassa, o al comun precio de la plaça. En esta dificultad Manuel Rodriguez en el capitulo citado en la conclusion vltima tiene ser licito, y que no obliga a restitucion. La razon deste author es, porque la pragmatica prohibe esto a los ricos, los quales si se exercitan en este oficio es por codicia, y no por socorrer a su necessidad, como lo hazen los pobres. Lo mismo tiene Palacios, Gutierrez enseña no ser licito, *Palacios tract. de li. 2. c. 2 Gutie. li. 1. par. 3. 181.*

A esta dificultad digo lo primero, que a mi parecer en el tal caso, no ay obligació de restitucion. Porq̃ como queda determinado arriba la pragmatica del pan cozido no tassa precio, sino prohibe el hazerse.

Digo lo segundo, que si es persona pobre de las prohibidas en la pramatica conforme a lo dicho arriba, será pecado mortal véder el pá cozido. Como si vn hombre noble, o clerigo, en quien no cabe este oficio de panadero tratasse de vender pan cozido, y lo vendiesse. La razon es, porque a estos tales les esta prohibido por la pragmatica el vender pan cozido, y del trigo panadear.

Digo

Digitized by Google

Digo lo segundo, que aunque antes vna persona no aya tenido officio de panadero, o panadera si es persona, que no esta prohibida el serlo, por caber en ella cóforme a su estado, y qualidad, podra muy bien tratar de vender el trigo en pan cozido. Porque la tal persona ya tiene officio de panadero, o de panadera. La ley no tuuo atencion a la pobreza, sino tan solamente a que no se defraudasse la prematica del pan en grano vendiendose en pan cozido.

La trigesima prima difficultad es de los Regidores de los pueblos, que ponen el pan cozido de los vezinos a mas alto precio, y lo tassan mas alto, que el que traen los arrieros, y otras personas, si lo hazen licitamente. Lo mismo es de otras mercadurias. La razon de dudar es, porque parece, que en esto no se guarda igualdad. Porque siédo las mercadurias iguales para vsos humanos, desigualdad es ponerles diuersos precios. Confirmase en particular de lo que toca al pan cozido: porque la pragmatica del pan cozido ordena, y manda, que se tenga atencion en el poner el pan cozido a la tassa del pan en grano, y al trabajo, y gastos, y a vna moderada ganancia. Luego no ay razon alguna, para que el pan cozido de los vezinos del lugar lo pongan mas alto, que el pan cozido de los defuera del lugar.

A esta duda se ha de responder, que regularmente no es licito hazer esto, sino fuesse que el bien comun lo pidiesse, y huuiesse alguna razon para ello ordenada al mismo bien comun. Esto enseñan comunmente los Doctores, y la razon de dudar con su confirmacion conuence esto. Dixe en la resolucion, sino es que al bien comun se sigua mas prouecho en comun. Porq si se sigue el tal prouecho, licito sera hazerlo assi. Esto enseña Cordoua, Nauarro, Fray Luys Lopez, y Manuel Rodriguez en el capitulo citado en la conclusion doze. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar.

Cord. de casib. q. 18. Nauar. cap. 17. nu. 92. Lopez. in instruc consc. lib. 2. c. 19.

La trigesima secunda dificultad es, de vna manera de contrato que suelen hazer en algunos lugares, donde ay necessidad de trigo, y es el contrato desta suerte: ay necessidad de trigo en Seuilla, o en Toledo, y embian vn regidor a buscar trigo. Este tal se concierta con vn hombre rico de çamora, o Salamanca, donde ay trigo que le daran por cada hanega de trigo puesta en Toledo vn tanto, pongo por exemplo treynta o quarenta reales. La duda es, si este contrato sera licito. La razon de dudar es, porque la hanega de trigo no se puede vender mas que a catorze reales có los portes. Luego qualquier otro excesso q̃ huuiere sera ilicito, y aurá obligacion de restituyrle. A esta dificultad se responde, que el que se obliga a poner el trigo no podra lleuar mas que a razon de catorze reales con los portes, como lo dispone la pragmatica, y fuera desto podra lleuar lo que vale su dilgencia, y trabajo en buscar el trigo por diuersos lugares, y lo que vale la obligacion, que haze de poner mucha quantidad de trigo en alguno destos lugares, y todo esto al aluedrio de varones discretos, y prudentes. Porque todo esto se puede recompensar con dinero, y es estimable con precio. Pero si excediesse de lo dicho, no se podra hazer con buena conciencia, y tienen obligacion de restituyr el excesso que lleuan. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar.

La trigesima tercia dificultad es, si sera licito lleuar algo mas de la tassa, quando el comprador liberalmente da el excesso. Lo qual tiene particular dificultad, quando el trigo se trueca por vino, azeyte, o otra cosa semejante, que es de mas valor, y el que compra dize, que remite el excesso. A esta duda se responde, que si se da voluntariamente sin engaño, ni fraude, sino que en realidad de verdad lo da liberalmente, por ser agradecido al beneficio que le hazen en darle trigo en tiempo que ay necessidad, licito es, y no ay obligacion de restitucion. Esto enseñan comunmente los Doctores, y particularmente Manuel Rodriguez en el capitulo citado en la conclusion catorze, y Medina. La razon es, porque esto no entra en el contrato, ni en la compra y venta. Luego no haze contra la ley, ni vende el trigo mas que a la tassa, ni lo trueca. De suerte, que como pudo el vendedor del trigo recebir alguna cosa dada voluntariamente por otro qualquier beneficio, lo puede recebir por este. Y el comprador tiene obligacion de ser grato quando le socorren en semejante necessidad. Aduiertase, que se ha de mirar muy bien, que la dadiua sea graciosa, y voluntaria, y que no tenga alguna manera de coaccion: por no le querer dar el trigo teniendo necessidad. Estas son las cosas de mas importancia, que ay tocantes a estas pragmaticas, que otras cosas de menos importancia se pueden hallar facilmente. Por lo qual sera bien proceder adelante en lo que toca a las compras y ventas.

Med de restitu. q. 36.

Octaua conclusion. Pecado mortal es, engañar a vno en el precio justo, aunque sea en menos de la mitad del justo precio. Menos de la mitad del justo precio es, quando vna cosa vale cien ducados, y la compro por menos de cincuenta, que es la mitad del justo precio. Esta sentencia es contra algunos doctores, particularmente Juristas, y contra la Summa Rosela; como lo refiere Syluestro. Pero nuestra sentencia es comun entre todos los Theologos y la tiene S. Thom. y todos sus discipulos. La razon es, porque esto es contra justicia commutatiua, pues no se guarda igualdad en el contrato de la compra y de la venta. Luego es pecado mortal de injusticia.

Syl. ver. emptio. q. 8. D. Th. 2. 2. q. 77. ar. 1. ad. 1.

Nona conclusion. No solamente es pecado mortal contra justicia, sino que ay obligacion

Digitized by Google

de restituyr. Esta conclusion es contra algunos Doctores, que enseñan, que es pecado engañar desta manera en el precio, pero que no obliga a restitucion. Ansi lo enseña Gerson. Pero nuestra sentencia es de S. Thom. y de todos sus discipulos en el lugar citado, y la siguen todos los Doctores. De suerte, que la sentencia en contrario no tiene probabilidad ninguna, ni se puede seguir con buena conciencia. La razon es, porque este tal, que ansi engaña en el precio, comete pecado contra justicia comutatiua, como esta determinado en la conclusion passada. Luego tiene obligacion de restituyr todo aquello que dio menos por la cosa que compro. Aduiertase, que si lo hizo con buena fe pensando que la tal cosa no valia mas, o pensando ser licito, no pecò quando cópro la tal cosa: pero despues que viniere a su noticia el agrauio, que hizo al vendedor, tendra obligació de hazer restitucion de lo que falto al justo precio.

Gers. in tract. de cõtractibus & in tract. de floribus.

La dificultad es acerca de las leyes ciuiles justas, que mandan que al que engañare a otro, en menos que la mitad del justo precio, no le castiguen: ni oyan en el foro exterior. Luego licito es engañar en la mitad del justo precio, de suerte, que como no le dè menos que la mitad del justo precio sera licito. A esta duda digo lo primero, que sin duda esto no es licito en el foro de la conciencia, como ya queda determinado ni el derecho determina lo contrario, en lo que toca a este foro.

Leg. 2. C. de rescin. ven. l. si volunt. eodem tit. & cap. cum dilec. cap. cũ causa. de emptione, & venditione.

Digo lo segundo, que en el foro exterior el que engañò a otro en la mitad del justo precio en lo que toca al foro exterior, se ha de auer, como sino le huuiesse engañado. De suerte, q̃ el que fue engañado no lo puede llamar a juyzio, y aunque le llame està obligado a parecer y el juez està obligado en conciencia a no oyr a la parte lesa, y la parte lesa, si pide en el foro exterior, y el juez procede pecan. Esta conclusion tienen comunmente los discipulos de S. Thomas, y muy particularmente Orellana. Prueuase con las leyes, y con los derechos citados, la razon justissima destas leyes es, porque ansi cumple al bien comun, para que no aya muchedumbre de pleytos en el foro exterior. Porque si en el tal caso huuiessen de oyr a la parte lesa, auria ocasion de infinitos pleytos. Porque el contrato de compra y venta, es frequentissimo en la republica. Y por otra parte es dificilimo de aueriguar, quando la parte esta engañada en la mitad del justo precio, o menos que la mitad Luego conuenientissima cosa fue, que no se oyesse la parte lesa en el tal caso. A la razon de dudar se responde, que ay dos maneras de leyes, vnas permissiuas, y otras preceptiuas, como consta del derecho. Al proposito se ha de dezir, que las tales leyes alegadas en la razon de dudar, quanto al engañar en la mitad del justo precio, o en menos que la mitad son permissiuas, que permiten aquel engaño. De lo qual no se sigue ser licito engañar en esta manera. Porque la permission de la Republica no haze que vna cosa sea licita, como no es licita la fornicacion, aunque la permite. Pero las tales leyes son preceptiuas, que realmẽte mandan, quãto a lo que es no oyr la parte lesa, y engañada en el foro exterior. La dificultad es declarar, quando la ley sera permissiua, o preceptiua, y en que se echara de ver. Particularmente en estas leyes, que tratamos al presente es dificultoso de declarar, como sean permissiuas, respecto de vna cosa, y que sean preceptiuas respecto de otra. A esta dificultad se ha de responder, que para esto es necessario tener atenció, al fin pretendido por la tal ley, y despues de auer puesto los ojos en el tal fin, se ha de mirar, si lo que se manda por la ley es necessario para conseguir el tal fin pretendido. Y si es necessario respecto de aquello, es precepto, y mandato. Pero sino es necessario de si, no sera precepto, ni mandato, sino permission. Declaremos esto con vn exemplo. Ley ay que concede facultad al marido que si hallare a su muger en adulterio, la puede matar con su propria authoridad a ella, y al adultero. El fin desta ley es templar el justo dolor, y sentimiento grande, q̃ puede tener el marido del tal adulterio. Pero para la consecucion deste fin, no es medio de si necessario el matarlos con su propria authoridad. Porque podia conseguir este fin acusandolos, y matandolos con publica authoridad. Por lo qual, quanto a esto la ley es permissiua, y ansi el marido que mata a su muger, y al adultero, que hallò en el adulterio peca mortalmente. Porque lo haze con su propria authoridad. Viniendo a nuestro proposito, el fin destas leyes es, que no aya tantos pleytos en el foro exterior. Para este fin es medio necessario que no oyan la parte lesa en el foro exterior, y que la misma parte no pida. Por lo qual la ley quãto a esto es preceptiua, y contiene mandato, que obliga debaxo de pecado mortal. Pero lo que toca a hazerse con buena conciencia semejante engaño, y el no restituyr en lo que engañò en el justo precio, no es medio de si necessario para el conseguir el fin pretendido, como es cosa manifiesta. Por lo qual la ley, quanto a esto no es preceptiua, sino permissiua.

La segunda dificultad es, si esto que esta dicho tiene verdad quando el precio esta tassado por la republica. De suerte, que la dificultad es, si entonces sera pecado que la parte pida que la han engañado en el justo precio, aunque el engaño sea en la mitad, o menos, y si el juez pecara oyendola en el foro exterior. El exemplo es en la tassa del trigo, el qual esta tassado por catorze reales. La razon de dudar es, porque las leyes, y derechos citados absolutamente dizen, que no oyan a los tales. Luego ni

en

Digitized by Google

en este caso es licito oyrlos.

A esta dificultad se ha de responder que en el tal caso licito es, que la parte lesa pida en el foro exterior,y que el juez la oya, auiẽdo qual quier lesion en el justo precio Esto enseña Orellana,Couarruuias,Mexia, Manuel Rodriguez en el lugar citado,en la conclusion 14.La razõ es,porque en el tal caso faltan las razones de la ley.Porque como el precio està tassado,y consiste en indiuisible,facilmente se conoce el engaño, y por el miedo de las penas pocas vezes se comete el tal delicto.Y finalmente el precio tassado por la ley se pone pocas vezes, y a pocas mercadurias. De lo qual todo se responde facilmente a la razon de dudar.

uar.li.2. 4.nu.11. lec. in ag.panis .nu.126.

La tercera dificultad es,si el contrato,en el qual ay lesion,y engaño en mas de la mitad del justo precio, o en menos de suerte, que aya lesion,si sera valido en foro de la conciencia. El exemplo es, quando compra vno vna cosa por menosprecio de lo que ella vale, es la dificultad,si ay verdadera compra y venta, de suerte que se passa el dominio de la cosa que se compra en el comprador. De la resolucion desta duda quedara resuelta otra muy graue,y es para quien fructifica la tal cosa.Porque qualquiera cosa fructifica para su dueño:y ansi es menester ver, quien es verdadero dueño de la cosa fructifera. La razon de dudar es, porque en el tal caso ay verdadera venta. Luego adquiere se dominio de la cosa que se vende.En esta dificultad se ha de suponer, que el tal contrato se pued de celebrar con buena, y con mala fe.Quando con buena fe se celebra,puede acõtecer de dos maneras. La primera es,quando el que cõpra, y el que vende ignoran el precio justo de la cosa que se vende,de suerte que no lo saben,y cometense a la fortuna, y dizen,valga lo que valiere,tomalda en este precio,y ansi se conciertan. La segunda manera es,quando ambos a dos tienen ignorancia positiua, de suerte, que ambos piensan ser justo precio cien ducados, y en realidad de verdad no lo es. El contrato,que se haze con mala fe puede acontecer de dos maneras. La primera es, si la parte lesa ignora el justo precio de la cosa, y por esso la vende por menor precio, o la compra por mayor. La segunda manera es, si la parte lesa sabe el justo precio de la cosa: pero compelido de la necessidad, la vende por menor precio, o la compra por mayor.Esto supuesto entre los Theologos y Iuristas suele auer varios y diuersos pareceres.En este lugar tan solamente dire lo que entiendo ser verdad.

Digo lo primero,que el contrato celebrado con buena fe de la primera manera, que ambos ignoran el precio,y se cometen a la fortuna, y se conciertan en cierto precio diziendo, valga loque valiere,es valido en el foro de la conciẽcia:y de ay no nace obligacion alguna de restituyr el excesso,o el defecto en el precio. Esto enseña Cayetano,Orellana,y comunmente los discipulos de S.Thom. La razon es,porque tal contrato es perfectamente voluntario de ambas partes, como es cosa notoria. Luego es valido. Confirmase,porque en el tal contrato ay igualdad de ambas partes, igualmente se pone a peligro de perder y ganar. Luego valido es el tal contrato, hablando en el foro de la conciencia, de suerte, que se passa dominio de lo que se compra.

Acerca desto mismo ay dificultad,si esto tẽdra verdad quando el precio esta tassado por la ley.El exemplo es, el trigo està tassado por la ley a catorze reales, de suerte que no se puede passar de alli,y los que ignoran el justo precio cometiendose a la fortuna, lo conciertan a veynte reales. La duda es, si el tal contrato en razon de contrato sera valido en conciencia. Haze aqui particular dificultad,el estar tassado por la ley el justo precio: En esta particular dificultad algunos tienen ser valido el contrato, y que quanto a lo que toca al excesso del precio se entiende que es liberal donacion,y que se puede lleuar,como tal,y que esta fue la voluntad virtual de los contrayentes,que se cometieron a la fortuna.

A esta difficultad digo lo segundo, ser muy probable esta sentencia. Y tambien me parece bien probable, que en este caso ay obligacion de restituyr el excesso del precio: Porque la ley lo tasso en orden al bien publico, y aqui no ay liberal donacion, sino verdadero contrato.

Digo lo tercero, que si el contrato se celebra con buena fe de la segunda manera,no es valido el tal contrato en el foro de la conciencia. El exemplo es, si dos tuuiessen ignorancia positiua,y pensassen que vna cosa vale cien ducados,y que este es justo precio, y entendiendo serlo la venden,o compran por el tal precio, y en realidad de verdad no es aquel el justo precio,sino que vale mas o menos En el tal caso no es valido el contrato en conciencia.Esto enseña Cayetano en el lugar citado,y Orellana, y comunmẽte los discipulos de Sancto Thomas. La razon es,porque el tal contrato es del todo inuoluntario, y particularmente de parte de aquel que esta agrauiado en el contrato. Porque la ignorancia causa inuoluntario. Luego el tal contrato no es valido,porque la firmeza del contrato nace de la voluntad.

Digo lo quarto, que el que fue agrauiado por el tal contrato,tiene derecho en el foro de la conciencia,para que se deshaga el tal contrato, o que se reduzga a la deuida igualdad. Y el mismo derecho tiene en el foro exterior,si fue engañado en mas de la mitad del justo precio, conforme a lo arriba dicho.Esto tienen los Doctores citados. Prueuase del derecho ciuil: en el qual

Digitized by Google

el qual se determina esto. La razon es, porque, en este caso no ay mala fe de parte de los contrayentes. Luego hase de guardar lo que fuere ygualdad, y justicia. Y en el tal caso es lo que queda dicho. Luego aquello se ha de guardar.

Digo lo quinto. Si el contrato se celebro con mala fe, qualquiera lesion que aya es inualido el contrato en el foro de la conciencia, si la parte lesa ignoraua el justo precio de la cosa, aunque aya sido la lesion en menos de la mitad del justo precio. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es, porque la ignorancia, que tiene la parte lesa causan voluntario: sin el qual el contrato no puede tener firmeza.

Digo lo sexto, que si el contrato se celebro con mala fe, pero la parte lesa no fue engañada: porque sabia muy bien el precio justo de la tal cosa: pero compelido de la necessidad vendio, o compro la tal cosa, y quiere passar el dominio, en realidad de verdad el tal contrato es valido en el foro de la conciencia. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es, porque absolutamente este tal es voluntario, aunque quisiera no hazer el tal contrato: y se haze como el que echa las mercadurias en el mar, compelido de la necessidad. Luego valido es el contrato en el foro de la conciencia. Vease Cayetano.

Caie. verb. empt. 1.

Digo lo septimo. En el foro exterior qualquier contrato celebrado cō mala fe, en el qual ay lesion en mas de la mitad del justo precio, aunque sea valido en el foro de la conciencia, o se ha de rescindir, o reduzirse a igualdad, y esto a escoger de la parte lesa. Esto enseñan Orellana, y comunmente los discipulos de S. Thomas. Prueuase, porque las leyes citadas lo determinan ansi, y lo mismo determinan los derechos.

Digo lo octauo, que antes de la sentencia del juez, el que engaño en el contrato con mala fe no està obligado en conciencia estar a la eleccion de la parte lesa: sino que puede muy bien en el foro de la conciencia suplir lo que falto del justo precio, y no esta obligado a rescindir el contrato: y si el quiere le puede rescindir. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es porque lo que determinan las leyes, y decretos que se este a la eleccion de la parte lesa, es en pena del pecado que cometio el que engaño con mala fe. Y las leyes penales no obligan en cōciencia antes de la sentencia del juez. Luego en el tal caso no ay obligacion antes de la sentencia del juez. Esto es lo mas probable. Aunque otros probablemente enseñan lo contrario, diziendo, que las tales leyes no son penales, sino ponen condicion al contrato que se celebra. De lo qual se ha de ver Medina y Couarruuias, y los juristas.

Medi. C. de resti. q. 23. y 33. Coua. li. 1. var. cap. 3. Inuesti. cū dilec. & ca. cū causa de empt. & vē ditione.

Decima conclusion. La vendicion es ilicita, è injusta, todas las vezes, que la cosa que se vēde tiene defecto en la substancia, o en la quantidad. Esto enseña S. Thom. y todos sus discipulos, como Medina, Bañes, Orellana, y los que escriuen sobre el, como Aragon y otros Doctores. La razon es, porque en el contrato de la compra y venta ha de auer igualdad. Y en este caso no la ay, como es cosa notoria. Luego es ilicito, è injusto: y por consiguiente ay obligacion de restitucion. De lo qual se sigue, que si vno con buena fe hizo tal contrato de vendicion, quando lo supiere le corre obligacion de resarcir, y compensar este daño. Las leyes que obligan de parte del que vende a no engañar en la substancia, ni en la quantidad, essasmismas obligan al comprador, a no engañar el precio.

D. Tho. 2. 2. q. 77. ar. 2.

La primera dificultad es, si el vicio, y defecto de la cosa, que se vende vicia el cōtrato, de tal suerte que no sea valido, quando la cosa se vende por entera, y por acabada, y sin defecto. La razon de dudar es, porque el matrimonio, que se contrahe por error de la qualidad, es valido en conciencia. Como se vee claramente, quando vno piensa q̄ se casa con vna muger rica, y en realidad de verdad es pobre: y en otros casos semejantes. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

A esta dificultad se ha de responder diziendo lo primero, que hablando de si, y de su naturaleza, qualquier vicio, o defecto en la substācia, o en la quantidad, o en la qualidad, vicia, y annula el contrato, conforme a la declaracion de S. Tho. en el lugar citado, particularmente soltando los argumentos. Esto enseñan todos los discipulos de S. Thom. y muy particularmente Orellana. La razon es, porque los tales contratos son inuolūtarios, como es cosa notoria. Luego son inualidos.

Digo lo segundo, que aunque esto es verdad de su naturaleza: pero siempre es pecado mortal vender alguna cosa con defecto en la substancia. Y esto acontece, quando la lesion es muy pequeña. Y en el tal caso tengo por cierto, q̄ el contrato es valido, y firme. Esto es fuera de orden, y como dizen los Theologos per accidens por la minima lesion. Por lo qual, moralmente hablando, se puede dezir, que en el tal caso no ay defecto, aunque lo aya physicamente. Declaremos esto cō exēplos. Vāde vno vino de Medina por de S. Martin, y es tan precioso, y de tanto prouecho, para el que le compra, como si fuera de S. Martin, valido es el contrato, y no es pecado mortal. Lo mismo es, si vno vende seda de Toledo, por seda de Granada, y la de Toledo es tan noble, como si fuera de Granada, valido es el contrato, y no peca mortalmente. Verdad es, que podra ser que peque venialmente por mentir. Pero la mentira no es

pernicios-

perniciosa. Esto enseñan los discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Orellana. La razon es, porque en la vendicion se han de estimar las cosas, no segũ el grado de substancia, y perfeccion, que ellas tienen naturalmente, sino segũ la vtilidad, y prouecho para las cosas humanas. Y en el tal caso son de tanta vtilidad, y prouecho como lo suponemos. Luego no sera pecado mortal el tal contrato, ni dexara de ser valido.

A la razon de dudar se ha de responder, que ay gran differencia entre el contrato de matrimonio, y los demas contratos ciuiles, que el cõtrato de matrimonio totalmente consiste en la entrega de los cuerpos, y no en el vso dellos. Por lo qual como no aya error en la persona, o que se reduzga a error de la persona, valido es el contrato. Pero el contrato de la compra, y venta, ordenase al vso y comodidad de las cosas humanas, y de alli se ha de tomar su valor, y firmeza. La segunda difficultad es, quando el juez, o regidor, por iniquidad, è injusticia tassa el precio mucho menos que vale la cosa, si en el tal caso seria licito al que vende disminuyr la quantidad. La razon de dudar es, porque como enseña Sancto Thomas, inualido es el contrato quando ay lesion en la quantidad.

A esta difficultad digo lo primero, que el quexarse los vendedores, que les ponen baxas las mercadurias, no es argumento, que sea ansi. Porque de ordinario estos tales son codiciosos y no se contentan con cosa alguna. Por lo qual ni en el foro interior de la conciencia, ni en el foro exterior se ha de passar por lo que ellos dizen. Lo mismo es en caso que aya duda, si el precio es justo, o no. Porque en el tal caso se ha de estar por la tassa de los que tienen authoridad.

Digo lo segundo, que si fuesse cosa notoria, que las justicias, o regidores hizieron injuria en el tassar baxamente la mercaduria, licito seria quitar de la quantidad, conforme a la injusticia, que se les haze en el precio. La razon es, porque en el tal caso la quantidad es igual al precio. Por lo qual no ay engaño ninguno en la quantidad. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Vndecima conclusion. Si el vicio, y defecto de la cosa que se vende es pernicioso al comprador, y oculto, tiene obligacion de justicia el q̃ vende la tal cosa a manifestar el tal defecto al comprador. Esto enseña S. Thom. y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el. La razon es, porque de otra fuerte, el que compra no seria voluntario en el tal contrato, y por consiguiente se le haria injusticia en el.

Duodecima conclusion. Si el vicio, o defecto de la cosa que se vende es oculto: pero no es pernicioso al comprador, no està obligado, el que vende a manifestar el tal vicio, y defecto al comprador, sino a disminuyr del precio, conforme a la qualidad del defecto, que tiene. Y lo mismo es, si el defecto es manifiesto. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar inmediatamente citado. La razõ es clara, porque en el tal caso, si el comprador fuesse inuoluntario, serialo sin razon ninguna. Esto se entiende, quando si aunque el comprador supiera el tal vicio, y defecto con todo esso comprara la tal cosa. En el tal caso es comun consentimiento de todos los Doctores, que el contrato es valido, y que no ay obligacion de manifestar el defecto.

La dificultad es, quando el comprador, si supiera el tal defecto, no comprara la tal cosa cõ aquel defecto: si en el tal caso no manifestandole el defecto, sera valido el contrato. La razon de dudar es, porque en el tal caso el comprador parece que es inuoluntario irrazonablemente. Porque si lo supiera en ninguna manera la compra. Luego el contrato no es valido. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que el tal contrato es inualido. Assi lo tiene Medina, y otros Doctores, que citan a Syluestro. En esta dificultad se ha de suponer, que el que vende la cosa se puede auer de dos maneras. La primera auiendose meramente negatiua, de suerte que no habla, ni dize cosa alguna de lo que vende. La segunda manera se puede auer positiuamente, o affirmando, que la cosa que vẽde, no tiene vicio, ni defecto, teniendolo, o siendo preguntado del defecto negandolo. El cõprador tãbien se puede auer de dos maneras. La primera es, teniendo virtual intencion, que si supiera el defecto de la cosa no la comprara. Pero esto no lo declara con palabras algunas. La segunda manera se puede auer, declarãdo esta intencion al que la vende, y diziendole que en ninguna manera quiere comprar la tal cosa, si tiene tal vicio. Med. [illegible]

Digo lo primero. Si el vendedor se ha mere negatiue callando, y el comprador tiene aquella intencion virtual, la vendicion es valida, y el que vende la cosa no peca callando el vicio. Esta parece la mente de S. Thom. en el lugar citado, y esto tienen comunmente sus discipulos, particularmente Orellana. La razon es, porque todas las vezes, que se guarda la razon de justicia, è igualdad en algun contrato, el tal contrato es valido. Y en este caso se guarda la razon de justicia, y su igualdad como lo suponemos. Luego el tal contrato de si es valido. Cõfirmase, porque si el defecto de la cosa fuesse manifiesto, y el comprador por ser poco aduertido, no echasse de ver el tal defecto, con todo esso el contrato seria valido, y volũtario, como es cosa notoria. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

Digo lo segundo, que si el que vende se ha de la

de la segunda manera, de suerte que preguntado del defecto de la cosa, lo niega, o de su voluntad dize que no lo tiene, el tal contrato es inualido, y peca mintiendo, y callando el defecto: particularmente, si el otro declara su intencion, diziendo que no quiere comprar la tal cosa con aquel defecto. Esto enseña Orellana, y comunmente sus discipulos. La razon es, porq en el tal caso el comprador es del todo inuoluntario, pues ya declara su voluntad formal y expressamente. Luego el tal contrato ya es inualido. De suerte, que el que vende en el tal caso por razon de su officio esta obligado a dezir la verdad.

Digo lo tercero, que si el defecto de la cosa que se vende la haze inutil del todo al que la compra, aunque no le sea nociua, y aũque sea prouechosa para otros, el que le vende peca callando el tal defecto, y la venta no es valida. El exemplo es, quando le venden vna cosa por justo precio: pero tiene tal defecto, que le obligan a venderla luego. Esto tienen los Doctores citados. La razon es, porque en el tal caso el comprador es inuoluntario: porque la tal cosa no le es vtil. Luego el contrato no es valido. Confirmase, porque el contrato de la compra, y venta se ordena a la vtilidad, y prouecho del que compra y vende. Y en este caso en ninguna manera es vtil al que compra. Luego no es valido el contrato. Esto se entiende, quando es del todo inutil al comprador. Porque si fuesse en alguna manera vtil, aunque con alguna molestia, no seria el tal contrato inualido. Aduiertase, que algunos Doctores no improbablemente enseñan, que para que el contrato sea valido, no es necessario que la tal cosa sea vtil y prouechosa al que la compra en particular, sino que basta que sea vtil y prouechosa a otros, a los quales la pueda vender. Lo que es cierto y aueriguado en doctrina de Sancto Thomas es, que si la cosa que se vende es perniciosa, o peligrosa al comprador, aunque sea vtil para otros, la tal compra es inualida.

De todo lo dicho se responde facilmente à la razon de dudar que pusimos al principio desta duda.

Todavia queda dificultad acerca del tercer dicho. Porque el comprador no esta obligado a manifestar el defecto que tiene el dinero con que paga. Porque si supiesse que el dinero con que paga es de metal inutil, se auia de deponer dentro de pocos dias, y auia de perder el valor, y hazease inutil, cõ todo esso puede el comprador pagar con el tal dinero, y no tiene obligacion de manifestar este defecto, que sabe. Luego lo mismo sera del vendedor, que no està obligado a manifestar el defecto de la cosa que vende. La misma dificultad es de vno que alquila vna casa en la Corte a vn Curial, sabiendo, que le ha de ser inutil a el en particular. Porque el que la alquila sabe muy bien, que en breue espacio la Corte se ha de yr a otro lugar. Y con todo esso el contracto es valido. Luego lo mismo sera del vendedor que no està obligado a manifestar el defecto de la cosa que vende, aunque sea inutil para el comprador.

A esta dificultad se ha de responder, que no es la misma razon: porque el comprador tan solamente tiene obligacion a mirar, que el dinero tenga su valor, y sea vtil al tiempo de la compra, y no tiene obligacion de mirar al tiempo futuro. Y lo mismo es del que alquila la casa, la qual ha de ser vtil y prouechosa al tiempo que se alquila, y no tiene obligacion a mirar en lo venidero, como se dira despues mas largamente. Pero el vendedor ha de vender la cosa que sea vtil y prouechosa para el comprador en particular. Por lo qual si tiene algun defecto oculto, que la haga inutil al comprador, tiene obligacion el que la vende a manifestarlo.

Tercia decima conclusion. El que compra por las leyes de justicia commutatiua, està obligado a guardar igualdad en el contracto de cõpra, y venta, como el que vende. De suerte, que como el que vende peca contra justicia, vendiendo vna cosa defectuosa por entera, assi tãbien el comprador, que compra la cosa sana, y entera por viciosa, peca contra justicia. Y como aquella venta no es valida, ansi tambien esta compra no es valida. Tambien, que assi como el que vende, preguntado tiene obligacion de manifestar el defecto de la cosa que vende, ansi tambien el comprador preguntado de la cosa que compra tiene obligacion de manifestarla al vendedor. Finalmente, como el que vende, quando no le preguntan, tiene obligacion de disminuyr el precio, conforme al defecto que tiene la cosa que se vende, ansi tambien el cõprador tiene obligacion de augmentar el precio, conforme a la virtud, y qualidad de la cosa que compra. Pero la persona que està presente a la compra, no tiene obligacion de justicia, sino de charidad, para manifestar la virtud, y qualidad de la cosa que se compra.

Esta conclusion ansi declarada enseñan comunmente los discipulos de Sancto Thomas: La razon es, porque el contracto de compra, y venta es vna obra de justicia commutatiua introduzida en la republica, por el bien, y vtilidad del que compra, y vende. Luego las leyes de justicia igualmente obligan al comprador y vendedor. Verdad es, que el que vende alguna cosa, como la ha tenido en su poder, y la ha tratado, y tiene noticia della, comunmente tẽdra mayor obligaciõ a manifestar sus defectos, que el comprador la virtud: pero si acõteciesse, que

el que

Digitized by Google

el que compra tiene mas conocida la virtud, q̃ el que vende, en el tal caso tiene obligacion cõ forme a nuestra conclusion.

La dificultad es, en caso que el que compra es muy buen lapidario, y tiene muy bien conocida la virtud y qualidad de vna piedra preciosa, la qual no sabe ni conoce el que la vende, ni comunmente los lapidarios, que saben del arte. La dificultad es, si en el tal caso el comprador la podrá comprar por el precio, que comũmente la estima, como si no tuuiera aquella virtud. La razon es, porque como queda dicho, el que compra como el que vende tienen obligacion de guardar la igualdad de la justicia commutatiua. Y el que vende tiene obligacion de manifestar el defecto de la cosa, que vende, o suplirle augmentando el precio. Luego lo mismo sera del que compra la tal perla preciosa, que tendra obligacion de manifestar la virtud que tiene, o augmentar el precio, conforme a ella. Por el contrario haze que este tal, que compra es insigne lapidario, y no està obligado a manifestar la sciencia, y arte singular que tiene. Luego no tiene obligacion a manifestar la virtud que tiene. Confirmase, porque el que compra vn campo en el qual està encerrado vn thesoro, y lo ignora el dueño del campo, justamente lo compra, si da por el aquello, en comũmente lo estiman los que no saben que ay alli thesoro, y no està obligado a declarar este mysterio al que lo vende. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Soto dize, que ay differencia entre el campo, donde està encerrado el thesoro, y todas las demas cosas. Porque el precio del campo solamente se ha de mirar conforme a la naturaleza del suelo para lleuar los fructos. Por lo qual el que compra el tal campo, no esta mas obligado a manifestar el tal thesoro, que el que no le compra. Pero todas las demas cosas se han de estimar y apreciar segun que ellas son en si. Por lo qual el que las compra deue manifestar su virtud, si el que las vende la ignora. Cayetano parece que significa lo contrario, como luego diremos.

loc. cit. *ar. 2.* *et. verl. tio.*

A esta difficultad se responde, que todas las vezes que la cosa que se compra tiene alguna virtud que comunmente la ignoran todos los que son peritos y sabios en el arte, no està obligado el que la compra a manifestarla al comprador, sino que la puede muy bien y muy justamente comprar, por el precio que comunmente tienen por justo los hombres de bien que saben del arte. El exemplo es en el caso de la duda. Esto enseñan comunmente los discipulos de Sancto Thomas, y muy particularmente Orellana. La razon es, porque el justo precio de alguna cosa es aquel en que comunmente se estima la tal cosa. Y quando el valor de la tal cosa es de tal qualidad, y tan oculto que lo ignoran comunmente los peritos en el arte, es como sino tuuiesse el tal valor, a lo menos quanto a la comun estimacion. Luego en el tal caso, no se deue tener atencion a aquella virtud. De suerte, que en el tal caso la virtud de la piedra preciosa, o el thesoro escondido en el campo, lo han de posseer el lapidario que sabe la virtud de la piedra, o el que hallo el thesoro, como cosas proprias. Porque el precio de las cosas no se ha de estimar segũ la naturaleza dellas sino segun que son comodas y vtiles para los vsos humanos. En el tal caso es tan oculto el precio destas cosas, y su valor, que el que sabe el tal valor es como inuentor suyo.

De lo qual se sigue, que quando los Españoles yuan a las Indias no estauan obligados a manifestar a los Indios el valor del oro, que tenian entre las demas naciones, sino que justamente lo podrian comprar por el precio que corria comunmente entre aquellas naciones.

Lo segundo se sigue, que si vno comprasse vna perla preciosa por el precio que comunmente corre, y despues hallo que tenia vna secretissima virtud, en el tal caso no esta obligado el que la hallo a restituyr cosa alguna, aunque se aya hecho rico con la tal piedra preciosa.

Lo tercero se sigue la resolucion deste caso: Vn lapidario sale al camino a vn rustico que vende vna piedra preciosa, y el rustico ignora la virtud de aquella piedra preciosa, pero los demas lapidarios todos saben la virtud. Y el lapidario dize al rustico, que quiere posseer aquella piedra preciosa con buena conciencia por el precio que la ofrece el rustico, aunque valga mil ducados mas, y explica y declara, que todo lo que valiere mas le haze donacion dello. En este caso es la dificultad, si justamente podra comprar la tal piedra preciosa del rustico. Cayetano en el lugar citado parece que siente ser justa la tal compra.

A esta dificultad se responde, no ser justa. Esto tiene Orellana, y otros muchos discipulos de S.Thom. De suerte, que en el tal caso el comprador esta obligado a manifestar al rustico la virtud de la tal perla preciosa. La razon es, porque la tal virtud comunmente la conocen los peritos, y sabios en el arte: y assi segun la comun estimacion vale mas. Luego sino le manifiesta la tal virtud es inuoluntario, y por consiguiente el contrato es injusto. De todo lo dicho se responde facilmente a las razones de dudar, puestas al principio desta duda.

La segunda dificultad es, en caso que el que vende sabe muy bien que ha de auer en breue espacio

Digitized by Google

espacio gran abundancia de la tal mercaduria: por la qual abundancia justamente se disminuye el precio de la tal mercaduria, si este tal estara obligado a declarar la tal abundancia, o a lo menos a disminuyr el precio, conforme a la abundancia de la tal mercaduria que hade auer. El exemplo es, quando vno tiene trigo que vẽder, y en realidad de verdad sabe que viene por la mar gran abundancia de trigo, y por razon de la abundancia disminuyra en el precio. La razon de dudar es, porque si vno sabe que la cosa que vende, dentro de breue espacio ha de tener algun vicio, o defecto, tiene obligaciõ de manifestarlo, o disminuyr del precio. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Porque por razon de la abundancia el trigo viene a tener como defecto, y vale menos. En esta difficultad Medina enseña, que si alguno con buena fe no entendiendo, ni sabiendo que ha de auer abundancia de la tal mercaduria, aunque despues la aya, y se disminuya el precio, no tiene obligacion de restituyr el mayor precio que lleuò antes que huuiesse abundancia. Pero si lo hizo con mala fe, sabiendo que auia de auer abundãcia, peca vendiendolo al precio que corre, y està obligado a restituyr. Esto se entiende de qualquiera manera que lo sepa, aunque lo sepa por adiuinacion, o por sciencia del cielo, o de otra qualquiera manera. Prueuase con la razon de dudar puesta, y con otras muchas que quedan declaradas en lo de atras, en el se podran ver.

Medi. C. de rebus testi. q. 35.

A esta dificultad digo lo primero. El que vende, sino le preguntan de la abundancia de mercadurias que ha de auer, aunque lo sepa, no esta obligado de justicia a manifestarla, sino que puede muy bien vender la tal mercaduria al precio que corre antes de la abundancia. Dixe de justicia, porque de charidad alguna vez estara obligado a manifestar la tal abundancia, o por lo menos a no vender al precio que corre antes de la abundancia. Esto enseña el Doctor Angelico, y todos sus discipulos. La razon es, porque aquel es justo precio de alguna cosa que corre segun la comun estimacion al presente. Y el tal precio corre entonces, antes que venga la abundancia. Luego justamente se puede vender al tal precio.

D. Th. 2. 2. q. 77. ar. 3. ad quartũ.

Digo lo segundo, que si al que vende le preguntan de la abundancia futura, la qual sabe, muy aparente es, que el tal ansi preguntado esta obligado de justicia a manifestar la tal abundancia, o a disminuyr del precio, conforme la tal abundancia. Pero mucho mas probable es lo contrario, que no esta obligado de justicia. Esto enseñan comunmente los discipulos del Angelico Doctor Sãcto Thomas, y entre ellos Orellana.

La primera parte se prueua, porque muy aparente cosa es, que si al que vende vna cosa le preguntan el vicio que tiene, y defecto, tiene obligacion de manifestarlo, como queda dicho arriba. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque el abundancia de la tal mercaduria es como defecto que haze disminuyr del precio.

La segunda parte se prueua, porque en el tal caso al que compra, no le engañan en el justo precio, y la mercaduria no tiene defecto ninguno. Luego de justicia no tiene obligacion a manifestarlo. Particularmente, que la abundancia de la tal mercaduria no es defecto intrinseco de la cosa.

Digo lo tercero, que lo que queda dicho del que vende, se puede tambien dezir del que cõpra, que puede muy bien callar, quãdo sabe que ha de auer gran pobreza de la tal mercaduria. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque el que vende, y el que cõpra, tiene obligacion de guardar igualdad. Luego como el que vende no està obligado a manifestar la abũdãcia de mercadurias que ha de auer, por la qual justamente se disminuye el precio: tampoco el que compra estara obligado a manifestar que ha de auer pocas mercadurias, por las quales justamente se aumenta el precio.

A la razon de dudar se responde facilmente, que si la cosa que se vende al tiempo de la venta, tiene defecto intrinseco, o està dispuesta para tenerle, el que la vende tiene obligacion a manifestar el tal defecto. Pero si al tiempo de la venta no tiene el tal defecto, sino que por adiuinacion sabe que lo ha de tener, como en nuestro caso, no tiene obligacion de manifestarlo. De la resoluciõ desta duda, se sigue la resoluciõ de otros casos. El primer caso es, quando vn mercader q̃ vẽde algunas mercadurias, sabe ciertamente que en breue espacio han de cercar la ciudad, y en tiẽpo de guerra las mercadurias valen a menosprecio. Cõ todo esso en el tal caso las puede vẽder a como corrẽ antes del cerco, y no tiene obligaciõ de manifestar el cerco q̃ el sabe que ha de auer. El segundo caso es, quãdo vno sabe que en breue espacio ha de auer pragmatica de alguna mercaduria. Cõ todo esso puede muy bien antes que salga la pragmatica vender la mercaduria al precio que corre, y no tiene obligaciõ de manifestar, que en breue espacio ha de auer la tal pragmatica. El tercer caso es, quando vno sabe que han de deponer moneda en breue espacio. Este tal puede muy biẽ comprar con la tal moneda las mercadurias al precio que corren, antes que la depongan, y no tiene obligacion de manifestar esta deposicion que el solo sabe. Todos estos casos, y la resolucion dellos se colige facilmente de lo dicho. Y otras cosas pertenecientes a esto se pueden ver en Cayetano, y en otros Doctores.

Quarta

Digitized by Google

Quarta decima conclusion. La negociacion por la ganancia justamente se vitupera, y tiene vna especie, y forma de mal. Esto enseña el Angelico Doctor Sancto Thomas, y todos los que escriuen sobre el, particularmente Cayetano, Orellana, Medina, y Soto. La razon es, porque aunque es verdad que la negociacion sea necessaria para la Republica, con todo esso parece, que tiene razon de auaricia, y especie della. Aduiertase, que si la negociacion se ordena tan solamente a la ganancia, de suerte, que no tiene otro fin honesto, o necessario, la tal negociacion es mala, y pecado, aunque no sera pecado mortal, sino, tan solamente venial.

D. Tho. 2. 2. q. 77. art. 4. Medin C. de rebus restituendis q. 30 Sot. lib. 6. de iusti. q. 2. art. 2.

La dificultad es, de los que venden naypes, y afeytes, y otras cosas semejantes, si pecã mortalmente. La razon de dudar es, porque los hombres de ordinario vsan mal destas mercadurias y pecan mortalmente con ellas Luego es pecado mortal venderselas. En esta dificultad Medina en el lugar citado tiene, que el que vende estas cosas, peca mortalmente, y esta en estado de pecado mortal. Y esto enseña sin distincion ninguna de personas Lo mismo enseña Nauarro, y cita a San Antonino por su sentẽcia. Que dize, que quando se sabe, que se ha de vsar mal de las tales cosas, en ninguna manera es licito venderlas. Tambien cita a Cayetano por su sentencia. Pero Cayetano no dize tal cosa.

Nauar. in Man. cap. 23. n. 91. Anton. 2. p. tit. 1. c. 23. § 13. Caye. 2. 2. q. 119. ar. 2.

A esta duda digo, que aunque los que venden estas cosas verisimilmente crean, o ciertamente sepan, que los compradores han de vsar destas cosas para mal fin, y para mal vso, con todo esso siendo ellas indifferentes, quanto al vso bueno y malo, las pueden vender, sin pecado ninguno. Y lo mismo es de otras qualesquier cosas semejantes, y de si indifferentes a bueno y mal vso. Esto enseña Orellana, y comunmente los discipulos del Angelico Doctor Sancto Thomas. La razon es, porque los que venden, no tienen obligacion de andar a saber las vidas de los compradores, y si han de vsar bien o mal de la tal mercaduria, antes seria pecado, y curiosidad tratar desto. Luego puede vender sus mercadurias. Cõfirmase, porque de otra suerte, tambien se auia de cõdemnar el sastre que haze de vestir a los hombres, y a las mugeres. Porque podra ser que vsaran mal de los tales vestidos. Esto tiene verdad, aunque se sepa certissimo, q̃ han de vsar mal de las tales mercadurias. Porque si la Republica, y el Principe permite el pecado del que compra estas cosas, luego mucho mejor lo podra permitir el que las vende.

De lo qual se sigue, que no es pecado alquilar la casa a vna muger perdida, aunque el dueño de la casa sepa, que ha de vsar della para mal fin. Porque esto permite el Principe, y la Republica. Tambien es licito vender a los Iudios corderos, y otras cosas necessarias para sus sacrificios, si ellas son indifferentes a bueno, y mal vso, aunque sepa el que se las vende que han de ser sacrilegos, vsando de las tales cosas. Y esto en las partes donde se permite el tal caso.

La razon de dudar no conuence. Porque aunque los compradores ayan de pecar con las tales mercadurias, con todo esso los que las venden no tienen obligacion a euitar el tal pecado, ni el tal pecado se les imputa. Porque ellos no le quieren, ni le pretenden, sino venden cosas indifferentes, de las quales pueden ellos vsar para buen fin.

La segunda dificultad es, de los recatones, reuendedores, que compran gran quantidad de mercadurias para boluerlas a vender por menudo, y a mayor precio que a ellos les salio. Suelen estos tales los dias de mercado salir al camino a los que trahen mercadurias, y comprarselas por junto, y bueluen despues a venderlas por menudo a mayor precio, de suerte, que ganan reuendiendolas. La dificultad es, si esto es licito.

Aduiertase, que las mercadurias que vienen a la Republica son de dos maneras. Vnas son necessarias para la misma Republica, como el trigo y el pan, y la fruta, y otras cosas semejantes. Y otras ay que no son necessarias. Destas vltimas ninguna dificultad ay, por no ser necessarias. Toda la dificultad es de las que son necessarias.

Digo lo primero, que estos reuendedores hazen injustamente preueniendo a los ciudadanos q̃ estan aparejados para comprar estas coasas necessarias. Esto enseña Orellana, y otros muchos discipulos del Angelico Doctor Sancto Thomas. La razõ es, porque estos reuendedores causan grande detrimento en los ciudadanos, q̃ estauan aparejados para cõprar, y en toda la Republica, porque son causa de que se augmente el precio en las cosas necessarias para la Republica. Luego hazen injustamẽte. De lo qual se sigue, ser pecado mortal de injusticia salir al camino a comprar las mercadurias de aquellos que las trahen a vender a la plaça. Lo mismo es, si las compran antes que lleguen a venderse al foro publico. La razon es, porque estos tales son causa que se augmente el precio destas cosas necessarias.

Digo lo segundo, que el ciudadano, que compra las cosas que quedan en la plaça, o en otra parte, despues de auer comprado los ciudadanos las cosas necessarias: este tal no se ha de condemnar, sino antes haze bien, porque las conserua para los vsos de los ciudadanos. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es, porque este tal antes haze prouecho, que daño a la Republica, y a los

a los ciudadanos de la misma Republica. Aduiertase acerca deste dicho, que estos contratos algunas vezes son perniciosos a la Republica. Porque el que compra las cosas, que sobran, es como si hiziesse monopolio, y es causa, que aumēte el precio. Por lo qual el tal contrato esta prohibido por leyes. Pero sino ay ley que prohiba el tal contrato en estas mercadurias, y por otra parte el que compra no haze injuria ni manera de monopolio, y de exceso en el precio, no se ha de reprouar en cōciencia el tal contrato. Porque esto es prouechoso a la Republica, Porque se guardan las cosas para el vso de los ciudadanos. Esto se declara mas en el dicho siguiente.

Digo lo tercero, que si alguno con buena fè, y sin fraude compra toda la quātidad de alguna mercaduria, y sin animo de acrecentar el precio de ella, antes se pone a peligro de valer despues mas, o menos, no comete pecado, sino ay alguna ley que lo prohiba. Esto enseñan comunmente los Doctores, y muy particularmente Manuel Rodriguez. La razon es, porque este tal comprador con estas circunstancias no haze agrauio ninguno a los ciudadanos, ni a la Republica. Antes trata de su prouecho. Luego no comete pecado.

Man. Rod. in sum. to. 2 cap. 82. con. 5.

Aduiertase, que en Castilla, y Portugal ay ley, que ninguno compre trigo para tornar a vender. Esta ley es justa, y santa y obliga en consciencia debaxo de pecado mortal, siendo la materia graue. Pero esta ley no tiene lugar en los arrieros, y en otros que hazen oficio de arrieros, que le compran para lleuar a vender a otros lugares. Esto se entiende repartiendolo en los pueblos. Porque si lo encerrassen en los silos para boluerlos a reuender seria contra la ley. Tambien se aduierta, que en algunas partes ay ley, como la ay en los Reynos de Portugal, la qual prohibe, q̄ ninguno compre el trigo en mas quantidad de lo que es necessario para el sustento de su familia. Esta tal ley obliga en el foro de la cōsciencia. Porque esto es necessario para el bien publico. Pero si vno compra lo que es necessario para vn año entendiendo, que ha de estar todo aquel año, en su tierra, y despues le es necessario, y se a viuir a otra parte, y no puede lleuar comodamente consigo el trigo, este tal, si lo vende, no se puede dezir reuendedor, porque no haze contra la dicha ley, como lo enseña el mismo Manuel Rodriguez en el lugar citado, y cita a Bartolo, y otros autores. Tambien se aduierta con Cordoua, que el que tiene trigo de sus reditos, o de su cosecha, para sustento de su familia, si compra otro para el dicho sustento, puede vender el que tiene de su cosecha. Porque esto no es cōprar para reuender, ni dello viene daño a la Republica, el qual daño pretende impedir la ley.

l. 19. ti. 11. 101. lt. 5. noua recopila.

Cordo. de cons. q. 83.

La tercera dificultad es, si estos mercaderes, y negociantes pueden vender las mercadurias por mayor precio, que los de mas que no tienen tal oficio.

La razon de dudar es, porque las mercadurias por estar en su poder, no parece que valen mas. Luego estos no las pueden vender por mayor precio. En esta dificultad Scoto enseña, que estos pueden vender por mas caro precio que los demas. Antes pone vna regla general, que solos estos mercaderes pueden, quando venden sus cosas, ganar tanto, quanto fuera el estipendio, que les diera la Republica, si los huuiera conduzido para traher las tales mercadurias, y para venderlas. La razon deste autor es, porque sino huuiera estos mercaderes voluntarios en la Republica, la misma Republica tendria obligacion a alquilar para que traxessen estas mercadurias y las vendiessen a los ciudadanos. Luego a los que agora voluntariamente hazen este oficio obligacion ay de darles algo. Soto enseña, que esta regla no es del todo mala, ni tampoco se ha de seguir puntualmente.

Sco. in 4. dist. 15. q. 2.

Sot. lib. 6. de iust. q. 2. art. 2.

Digo lo primero, que esta regla es falsa. Esto enseña Orellana, y comunmente los discipulos del Angelico Doctor Sancto Thomas. La razō es, porque de esta regla se siguen muchos inconuenientes. El primero es, que si el mercader padeciesse naufragio, estaria la Republica obligada a satisfazer el tal daño, como tendria obligacion de satisfazer el ministro. El segundo inconueniente es, que si el mercader perdiesse la mitad de las mercadurias, podria vender la otra mitad por tanto precio, como todas las mercadurias juntas, y otros mil inconuenientes se siguen. De lo qual se ha de ver Medina.

Medi. C. de rest. q. 31. & 38.

Digo lo segundo, que estos mercaderes, y negociadores por razon del oficio, pueden muy bien vender las mercadurias algo mas caro, que los demas ciudadanos. Esto enseña Soto, y Medina en los lugares citados, y Syluestro. Y Cayetano. La razon es, porque los que truecan reales por coronas, pueden muy bien por razon del oficio lleuar alguna cosa para su sustento, como lo tienen comunmente los Doctores. Luego lo mismo sera en nuestro caso. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, que aquello que lleuan mas, lo lleuan por razon del oficio. A la razon de Scoto se responde facilmente, que es grande la differencia que ay entre los ministros conduzidos por la Republica, y entre los que son voluntarios, como es cosa notoria, y manifiesta. Aduiertase lo que dize Cayetano en el lugar citado, que estos tales pueden con buena consciencia vender la mercaduria algo mas caro que la compraron por razon de los gastos, que hazen en traer la tal

Sy. v. emptio. q. 10. Caye. 2. 2. q. 77. art. 14.

Digitized by Google

la tal cosa, y en côseruar la, y por la industria, y diligencia. La razon deste autor es, porque estos tales no tienen obligacion a seruir de gracia a nuestas comodidades. Tambien se aduierta, que como queda dicho, estos tales por el modo de vender, pueden algo, porque venden por menudo lo que compran por justo. Pero aunque no vendiessen de esta manera sino que vendiessen enteramente la cosa que compraron, podrian muy bien ganar algo por las razones dichas. Todo esto tiene mucho mas verdad en aquellos que tienen hecho côcierto, y obligacion con la Republica de vender estas cosas. Porque la tal obligacion es estimable con precio.

Quintadecima conclusion. La venta y compra puede muy bien ser viciosa, y pecado, aun de justicia, por razon de la cosa que se vende, o se compra. En esta conuienen todos los discipulos del Angelico Doctor Sancto Thomas en el lugar citado, y todos los Doctores. La razon es, porque la cosa que se compra, o que se vende, es materia de este contrato. Luego por razon de la tal cosa, puede muy bien el contrato ser vicioso, y injusto. Esta doctrina es necessario declarar la mas en particular, porque la doctrina moral en particular es mas vtil, y prouechosa.

Lo primero. La cosa agena no se puede vender. Porque de razon de la venta es, que se passe el dominio de la cosa que se vende. Y el que no es señor no puede passar el dominio. Luego no la puede vender. Por lo qual, si la vende peca contra justicia en orden al dueño, y señor de la tal cosa, y tambien en orden al comprador, quando no sabe que la tal cosa es agena, porque en el tal caso se le haze notabilissimo agrauio, y engaño. El que compra la tal cosa tiene obligacion de restituyrla al verdadero señor della si le hallare, hecha la deuida diligencia. De suerte, que estando cierto, que la tal cosa es agena la deue restituyr al verdadero señor, o a el que sucede en lugar del verdadero señor. Pero en caso, q̃ duda si era agena, o del que la vendio, tiene obligacion de hazer suficiente diligencia, para salir desta duda, y saber el verdadero señor. Hecha esta suficiente diligencia, moralmente hablando, si queda en duda, puede muy bien con con buena consciencia detener la tal cosa, con condicion, que pareciendo despues el vendedor señor la restituya. De lo dicho se sigue, que los que compran de algunos, q̃ se entienden ser hurtado todo lo que tienen, como de los Gitanos, estos tales tienen obligacion de restituyrlo al verdadero señor, o a los pobres, que sucedê en lugar del verdadero señor. Esto enseña Cordoua, y Manuel Rodriguez. La razon de todo esto es muy facil de lo dicho en la materia de restitucion. Porque lo qual

Cordou. de cast. in ad. d. 1. q. vlt. Man. Rod. in sum. to. 2. cap. 76. n. 3.

los plateros, o artifices, o otros semejâtes artifices que compran algunas piecas de oro, o de plata, o otras semejantes de personas, que las venden por menos precio, y que se presume que son hurtadas, estos tales tienen obligacion de hazer diligencia sufiiente para saber el verdadero señor y restituyrles la tal cosa.

Lo segundo puede ser la venta ilicita, por razon de la cosa que se vende, quando se vende alguna cosa que de si no es vendible. Como si se vendiesse vn hombre libre, el qual conforme a derecho ciuil, y doctrina de los Doctores no puede ser vendido. Verdad es, que vn hombre libre se puede vender para yr a las galeras a remar en el lugar de otro. Y esto es vna manera de seruidumbre. Y ansi se ha de entender lo q̃ se dize en vna ley de la partida.

l. liber homo. ff. de côtrahen. da emptione. l. 2. ti 21. part. 4.

La dificultad es, si sera licito côprar cierta manera de hôbres libres, q̃ estan destinados y deputados para la muerte. El caso es, q̃ algunos hôbres negros por algunos tyranos estan deputados para muerte, y otro hôbre quiere librarlos de la muerte, dâdo al tyrano vn tâto por ellos. La dificultad es, si sera licito côprarlos desta manera, y hazerlos esclauos. La razô de dudar es, porq̃ los tales estan obligados de charidad a librarlos de la muerte pudiendo. Luego no sera charidad librarlos de la muerte côprâdolos, y haziê dolos esclauos. A esta dificultad se responde, q̃ en el tal caso, no es injusticia côprarlos, y hazerlos esclauos. Esto enseña Nauarro, y Fr. Luys Lopez, y Manuel Rodriguez en el lugar citado en la côclusion quinta. La razô es, porq̃ la vida es mas preciosa, q̃ la libertad. Luego para q̃ quedê cô la vida, puedê muy biê quedar sin libertad. Côfirmase, porq̃ los q̃ los libran de la muerte, no tienê obligaciô de justicia a librarlos cô perdida de sus bienes, y dâdo sus haziêdas. Luego no sera injusticia côprarlos desta manera. Y ellos mismos, si tienê cô q̃ se poder rescatar de la muerte, lo podrâ muy biê hazer. Verdad es, q̃ en alguna so podria ser côtra charidad el rescatarlos desta manera. Porq̃ estando ellos en extrema necessidad, puede auer obligaciô de charidad a rescatarlos, y redemirlos, auiêdo comodamête, como sin hazerlos esclauos. El exêplo es, en el q̃ vâde a otro en extrema necessidad, el qual pudiendo, tiene obligacion de socorrerle de gracia en la tal necessidad, y esto de charidad.

Nauar. in manu. ca. 23. n. 95. Fr. Luys Lop. ins. negoc. cap. 4.

De lo dicho se colige bien claro, que auiendo fama, como en hecho de verdad, la ay, y con grandissimo fundamento, q̃ por lo menos puede causar duda, y muy graue, que estos negros que vienen a España son hurtados, y engañados cô dadiuas, y con cosillas, y otras vezes son captiuos injustamente por barbaros, y tyranos, los que los venden y traen a vender pecan mortalmente, y estan en estado de condenacion, como lo enseña Soto, y Nauarro, y

Sot. lib. 4. de iust. q. 2. a. 1. Nauar. in manu. ca. 23. n. 96. in ar. de contrac. c. 15.

Digitized by Google

mercado. La razõ es,porque estos tales se ponen a peligro de hazer grauissima injusticia, vendiendo lo q̃ no saben ciertamẽte si es suyo: antes dudan muy razonablemẽte como se supone. Por lo qual los mercaderes que los compran,tienẽ obligacion a hazer mucha diligencia,y aueriguar,si los tales verdaderamẽte son esclauos,y sino,no los comprar. Y comprandolos tienen obligaciõ a ponerlos en libertad, como lo enseña Fray Luys Lopez, y otros Doctores. Pero aduiertase,que los que en España con buena fè comprã estos negros,los pueden retener con muy buena consciencia. La razon es, porque estos tales no pueden con diligenciu alguna aueriguar la verdad. Y ansi en caso de duda mejor es la condicion del que possee, auiendo entrado cõ buena fè en la dicha possession. Y ansi los pueden retener hasta que conste no ser esclauos, y teniendo proposito de darles libertad en sabiendolo, y en teniendo certidumbre de ello.

Tambien es pecado comprar de los negros,o de otras personas, las cosas que se cree no ser suyas,o que se duda si son suyas. Porque es injusticia que se haze al verdadero señor, o por lo menos se pone a peligro de hazerle esta injusticia. Y el que las cõpro,siendo cierto no ser suyas,tiene obligacion de las restituyr al verdadero señor. Pero en caso de duda tiene obligacion de hazer diligencia, para saber si eran hurtadas,y siendolo las deue restituyr. Verdad es que si vendiessen algunas cosas de poca cãtidad para vestirse decentemente,o para comer, conforme a su estado, porque el señor no prouee bien de lo necessario al tal esclauo, en el tal caso en el foro de la consciencia no auria escrupulo ninguno.

Desto tambien se colige, que quando vno compra vna cosa agena,y no puede aueriguar en particular cuya es, sino que es de Pedro,o de Iuan,en el tal caso tiene obligacion el comprador de hazer suficiente diligencia para saber en particular cuya es. Y hecha,si aueriguа ser de alguno dellos en particular, tiene oblicion de restituyrla a aquel en particular. Pero si no, puede la diuidir y la deue diuidir entre los dos en la forma que fuere possible. Esto enseña Soto,y Medina. La razon es,porque en el tal caso la cosa no es del comprador,sino de vno de aquellos dos,y ambos a dos tienẽ igual derecho. Luego a ambos se ha de restituyr en la forma dicha.

Sot. lib. 4. de iust. q. 2. arti. 2. Medin. in inst. consi. fol. 163.

Lo tercero podia ser pecado el vender algunas cosas por ser ocasion de pecado, como el vender naypes, o otras cosas semejantes. Pero ya queda dicho, que no es pecado mortal el venderlos, aunque se sepa, que los que los compran han de pecar mortalmente jugando con ellos. De suerte,que desta parte la vẽta no es pecado mortal.

La duda es quando el pecado, que han de cometer redunda en daño de tercero. El exẽplo es,quando se sabe,que el que ha de jugar, ha de jugar la hazienda agena, o ha de jugar con menores que no pueden perderla.

A esta duda digo lo primero, que el vende los naypes, no tiene obligacion a cuydar desto, ni meterse en ello, ni tiene obligacion de procurar saber,si los que compran los naypes, han de jurar pecando mortalmente,y haziendo agrauio è injusticia. Porque este no es su oficio.

Digo lo segundo, que si el que vende los naypes, ciertamente supiesse que con ellos se auia de hazer agrruio a tercero: en este caso me parece que es muy aparente cosa ser pecado,el venderlos a las tales personas. Esto enseña Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion treze, y Cayetano, y Fray Luys Lopez Que contra Medina, y Nauarro enseñan, sin distincion ninguna, que los artifices, y vendedores pecan mortalmẽte haziendo, o vendiendo los dichos naypes, para tales personas,que saben que han de pecar mortalmente jugando con ellos. Estos autores de necessidad deuen enseñar, que quando el pecado es en agrauio de tercero,es pecado mortal. La razon es, porque en este caso, es como dar armas al que esta aparejado para matar a otro. Luego es pecado mortal. Este pecado mortal no parece,que puede ser otro, sino de injusticia. Y ansi conforme a esta sentencia el que vende los naypes en este caso, o el que los hiziesse para este effecto, tendria obligacion de restituyr.

Caye. 2. 2. q. 101. ar. 4. & q. 199. ar. 2. Luys Lop. in inst. negoti. li. 1. c. 8. cap. 7. Med. de restit. q. 3. Nauar. in sum. Hispa. ca. 23. nu. 91.

El vender los afeytes no es pecado, ni se deue condenar absolutamente. Ansi lo enseña Nauarro,y otros Doctores. La razon es,porque el vsar de los afeytes no es de si malo, y se puede hazer cõ buena fin, como se vee claramente en la muger casada, que puede vsar de ellos para contentar a su marido. Luego el vender los tales afeytes de si no es pecado mortal. Añade Nauarro,que se puede defender, que no peca el criado siruiendo a su señor, y a la muger con quien esta amancebado, ni la muger que ayuda a la tal a afeytarse. Pero desto se ha de dezir muy en particular en su proprio lugar.

Nauar. in man. cap. 14. n. 16.

La dificultad particular deste lugar es, si los que hazen,o venden calçados, o vestidos curiosos a las mugeres publicas,o a otras perdidas,pequen mortalmente. Nauarro en el lugar citado enseña, que si los que venden estas cosas,no consienten en el pecado destas mugeres,no es pecado. Verdad es, que pone vna excepcion,saluo si la tal muger mala pide,que le vãdã cierta gala aparejada para escãdalizar a algun moço inocente. Porque en el tal caso pecara el que vende esta gala,no porque concurra

curra al pecado de la tal muger, sino porque no impide el pecado del proxino inocẽte, a lo qual està obligado por la ley de charidad. Esto mismo enseña Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion catorze.

A esta dificultad se ha de responder, que este parecer de estos autores cō su limitacion me parece bien. Porque la charidad christiana obliga a que el hombre procure vitar el pecado del inocente pudiendo facilmente, como en hecho de verdad puede.

La segunda dificultad es, si es pecado mortal vender vino a los que se enborrachan, o a los que son flacos de cabeça, vendiendoles la quantidad que es suficiente para embriagarlos. La razon de dudar es, porque es venderles vn cuchillo con que se hazen daño grauissimo, y muchas vezes se suelen siguir daños a otros terceros. Luego es pecado mortal, vender el vino a estos. Mannel Rodriguez en el lugar citado enseña en la conclusion quinta decima, ser pecado mortal, y se conuence con la razon de dudar.

A esta dificultad digo lo primero, que si se huuiesse de siguir daño a algū tercero, o a terceros, seria pecado mortal. El exemplo es, quādo constasse por la experiencia, q̃ el tal hombre embriagado se pone furioso, y haze daño a otros hiriendolos. La razon es, porque en el tal caso el que vende el vino tiene obligacion de mirar, que no se sigua daño a tercero, como se dira luego hablando de otras cosas.

Digo lo segundo, que si tā solamẽte se sigue este daño, que es emborracharse, muy probable me parece, que no es pecado mortal vender el vino a los tales, aunque sea en quantidad, que se puedan emborrachar. La razon es, porque el vino de su naturaleza es indifferente al vsar bien, y mal del. Luego el que lo vende, no concurre al mal vso, y por consiguiente no peca mortalmente. Esto se declara con vn exemplo muy facil. Licito es vēder el cordero a los Iudios, que han de vsar mal del, y lo han de offrecer en sacrificio. Porque el Cordero es cosa indifferēte para vsar bien, y mal del. Luego lo mismo sera en nuestro caso. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Lo quarto puede ser ilicito el vender alguna cosa por razon de la injuria a que se ordena. Como pecarian mortalmente los que venven armas a los que quieren entrar en guerra injusta, y quando quieren acometer. Esto enseña San Antonino, y Nauarro, y Manuel Rodriguez en el lugar citado en la cōclusion diez y seys. La razon es, porque el tal que vende las armas en semejante ocasion, es causa de muchos daños, y de muchas injusticias, y agrauios que se hazen en el mismo caso. Lo mismo es, si vno vendiesse vna espada, o otras armas al punto, que quieren reñir. Esto se entiende, queriendo se ya acometer la guerra. Porque si la guerra es injusta, y no se espera que se hara luego, no parece ser ilicito vender las armas a aquel que se cree que yra a la tal guerra. La razon es, porque muchos hombres tienen proposito de matar a sus enemigos, quādo cōpran lar armas, y no les esta prohibido a los artifices el venderselas. Aduiertase, que quando el q̃ vende las armas, no està cierto del fin para que se compran, sino dudoso, no peca mortalmente, vendiendolas al vassallo del Principe a quien esta subjecto. Principalmente, si le manda el Principe que las vēda para la dicha guerra. La razon es, porque por el mandamiento del Principe, puede muy bien el subdito deponer su escrupulo en caso de duda.

Sot. lib. 4. de iusti. q. 2. a. 1. Nauar. in manu. c. 23. nu. 96. in ar. de contrac. c. 15 Sum. 2. par.

De lo qual se sigue ser ilicito, vender ponçoña, o rejalgar a qualquiera persona, que verisimamente se entiende, que la compra para hazer con ella algun notable daño. La razon es, porq̃ tengo obligaciō de euitar el daño del tercero. Lo mismo es, si se duda probablemēte, que la pide para este fin. Porque, ni quando ay probable duda es licito poner a peligro la vida del inocente. Pero no se presumiēdo que se piden estas cosas para este fin, licito es vender las tales cosas. Porque estas cosas pueden seruir para otros fines.

Decima sexta conclusion. Las cosas que se venden en almoneda, no sera injusta la venta, y compra, aunque no se dè por ellas el precio que corre, si las vendieran los mercaderes fuera de almoneda. Esto enseñan comunmente los discipulos de Sancto Thomas, y Cordoua, y Mercado, y Garcia, y Manuel Rodriguez. La razon es, porque las tales cosas conforme a aquel modo de venderse no valen mas. Luego la venta es justa, y lo mismo es de la compra. Lo mismo se ha de dezir de las cosas que los corredores venden por las calles, y plaças, buscando cōpradores no auiendo fraude, ni engaño. Aduiertase de camino. Los ropauejeros no pueden comprar las cosas q̃ se venden en almoneda, como se prohibe por vna ley de la nueua compilacion. Por lo qual es pecado mortal, que los tales ropauejeros compren estas cosas. Esta ley se funda en que estos tales hazen gran daño a la republica, comprando estas cosas por junto. Pero aunque es verdad que passan esta ley justa, y santa, con todo esso no tienen obligaciō a restituyr a los particulares, si compran por el justo precio, sin fraude y engaño.

Cordo. de casi. q. 8. Merca. de contra. li. 2. cap. 12. Car. lib. 1. de contra. c. 12. Manuel Rod. in Summa to. 2. c. 78. conc. 2. Lib. 22. ti. 8.

La dificultad es, quando no se halla quien compre estas cosas en la almoneda, sino por muy menos de lo que valen, si seria pecado, que los ropauejeros cōprassen entonces estas cosas por su justo valor. En esta dificultad Manuel Rodriguez enseñal, que no seria pecado, porque no haze daño a ningun particular.

Digitized by Google

A esta dificultad mi parecer es, que seria pecado graue contra la dicha ley. La qual no mira el bien particular, sino el bien comun. El qual consiste en que los tales no cópren estas cosas, porque despues hazen grandissimo daño a la republica vēdiendolas por precios excessiuos, y ganãdo mucho en estas ventas, como consta por la experiencia.

La segunda dificultad es de los tutores, que venden en almoneda los bienes de los menores, constandoles claramente, que los venden por mas de lo que valen, si lo podran hazer con buena consciencia, o a que estaran obligados. Esta duda procede, quando las tales cosas se venden por mas de lo q̄ valen, conforme a aquel modo de venderlas. De suerte, que es precio excessiuo conforme a aquel modo de vender. La razon de dudar es, porq̄ estos tales sino vēdiessen por aquel precio excessiuo, que se da por la tal cosa, la justicia los condemnaria a pagar lo q̄ faltasse de aquel precio. Luego licito sera vender por el tal precio.

A esta dificultad Manuel Rodriguez enseña en la tercera conclusiō, que estos tales estan obligados a acudir al legitimo juez, y declararle, que este precio es excessiuo, para que el juez con su autoridad lo reduzga a deuida igualdad. Y si el juez no lo quisiere hazer, no estan obligados a mas. Esto se entiende, siendo claramēte el precio excessiuo. Porque de otra suerte, deuen deponer el escrupulo. Tambien satisfazen a su obligacion amonestando a los cōpradores del excesso del dicho precio, para que reclamãdo ellos, el juez prouea lo q̄ mas conuiene. Esta resolucion me parece biē, y con ella se responde facilmēte a la razō de dudar.

Decima septima cōclusion. El corredor que vende estas semejãtes cosas, es digno de algun precio, y el dueño de la cosa que se vēde, tiene obligacion de justicia a pagale el tal precio. Esto enseñan todos los Doctores. La razō es, porqu el tal oficio es estimable cō precio. Por lo qual el tal corredor, si le pagan el justo salario, y precio, no puede en ninguna manera tomar alguna parte del precio en que se vendio. Porq̄ esto seria pagarle dos vezes, como lo aduierte biē Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la cōclusiō quarta. Por lo qual si el corredor prometio de hazer su oficio de valde, no puede tomar cosa alguna de la cosa vēdida. Puedese tratar vn exemplo en aquel, q̄ mouido de charidad se cargò de criar vn muchacho expuesto, y le recibe de balde a su cuenta. Este tal no puede pedir algo por criarle, como lo enseña Nauarro, y Fr. Luys Lopez siguiēdo a Angelo. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

Nauar. in Manu. ca. 2. n. 47. Luys Lop. in instruc. nego. li. 1. cap 45.

La duda es, quando el corredor recibe algo para vender por cierto estipendio. La duda es, si lo podra entregar a otro no le dando salario alguno, sino rogandole que lo venda, de suerte que pueda lleuar con buena consciencia el salario que le prometieron. La razon de dudar es, porque el no hazer obra ninguna por la qual merezca estipendio. Luego no puede lleuar justamente el tal estipendio.

A esta dificultad se ha de responder, que puede muy bien lleuar el tal estipendio. Esto enseña Manuel Rodriguez en el lugar alegado, en la conclusion quinta, y trae a Cordoua, y Medina en otro caso semejante. La razon es, porque este tal se cargò de vender la tal cosa, y este oficio hizo por su persona, o por su amigo. Luego licitamente pudo lleuar el tal salario. De lo qual se responde facilmente a la razō de dudar, que aunque es verdad que por su persona no hizo la tal obra: pero hizo la por su amigo, q̄ es como hazerla por si mismo. Y esto basta para lleuar justamēte el salario. El exemplo es en vn procurador, que està cargado de vn negocio, y lleua justamente el salario deuido, y con todo esso muchas vezes haze algunas diligencias por otro su amigo: lo qual es como si lo hiziesse por si mismo.

La segūda dificultad es, quãdo el corredor recibiò algo para vēder, y el señor le dize, que lo podra dar por tanto, señalando cierto precio. La dificultad es, si vendiendolo por mas se podra quedar con ello. La razon de dudar es, porque aquello es fructo de la cosa que se vēde por mas precio. Luego no se puede quedar con ello, sino que se ha de dar al verdadero señor cuya es la tal cosa.

En esta dificultad Manuel Rodriguez, y otros Doctores, que el cita en la conclusion sexta, septima y octaua, dizen muchas cosas tocantes a este punto.

A esta dificultad digo lo primero, que quando el dueño de la cosa se cōcierta con el corredor expressamente, o tacitamente, quanto a este punto podra muy bien lleuar el tal excesso. Esto enseñan comunmente los Doctores. La razon es, porque ambas las partes se pueden muy bien concertar acerca del precio que se deue por el tal oficio. Y este concierto se puede hazer formal, y expressamente, o virtualmente. Pero aduirtase, que esto se ha de entender, que se haze virtualmente, quando el dueño de la cosa no le da algo por el trabajo del oficio, y el excesso que recibe del precio, no excede notablemēte a lo que se le deue por su estipendio. Porque si excediesse, en lo que excediesse tambiē se le auia de voluer el dueño. Tambien se deue aduertir, que si el corredor vende la cosa en precio que excede el precio riguroso, en el tal caso el excesso se ha de restituyr al comprador, como lo enseña la suma Angelica. La razon es, porque lo que se da demas del precio riguroso, es injuria que se haze al cōprador. Luego a el se ha de hazer la restitucion.

Angel. ~ emptio. n. 6. 23.

Digo

Digo lo segundo, que si no ay concierto entre ellos, tacito, o expresso, en ninguna manera se puede quedar con aquello, en que vendio mas la cosa, si le pagan su justo estipendio, porque sino se le pagan se podra satisfacer. La razon deste dicho esta clara de lo passado. Por lo qual el que da a su criado, que tiene assalariado vna cosa para la vender por cierto precio, si la vendiere por mas, obligacion tiene a restituyrlo al señor aquello en que excedio al precio señalado, saluo si por su industria, y trabajo la vendio por mas, porque entonces podra muy biẽ satisfacerse de su trabajo. De lo qual se ha de ver los Doctores que cita Manuel Rodriguez en la conclusion septima.

Digo lo tercero. Si el corredor, o otro no contento con su estipendio significó al dueño dela cosa, no auer hallado alguno, q̃ quiera dar por ella mas de cien ducados, dandole licẽcia para la vender por ellos, si la vende por ciento y veynte peca mortalmẽte, quedãdose con los veynte, y tiene obligacion de restituyrlos. Esto enseña Cayetano. La razon es, porque engaña al dueño de la cosa en aq̃llos veynte ducados.

Cayeta.v. proxenetx.

Decima octaua conclusion. El contrato de la venta, que se haze con miedo ligero y facil, valido es, no solamẽte en el foro exterior, sino tambien en el foro de la consciencia. En esta conclusion conuienen todos los Doctores, y particularmente se ha de ver Manuel Rodriguez. La razon es, porque el tal miedo facil, y ligero no quita, que el que vende sea voluntario. Y por otra parte el contrato de la venta se puede rescindir por otros muchos caminos. Confirmase, porque es probable sentẽcia, que el contrato de los desposorios, aunque se haga por miedo, que caya en varon constãte es valido, porque se puede rescindir. Luego certissimo es, que el cõtrato de la venta, que se haze por miedo facil, y ligero es valido. Esta conclusion es contra Manuel Rodriguez en el lugar citado. El qual afirma, que en el foro de la consciencia, para que el contrato de venta sea inualido, basta vn temor por leue que sea, y cita a Seto, y Nauarro. Pero nuestra sentencia a mi parecer es certissima, y lo contrario no tiene fundamẽto en ley ninguna, que esto diga. Y estando en derecho natural, es cosa cierta, y aueriguada, que el tal miedo no quita el voluntario sufficiente, para que el tal contrato sea inualido en el foro de la consciencia.

Man. Rod. in Sũ. to. 2.82. concl.2.

[illegible] lib.4. de iusti. q. 4. arti. 4 [illegible] 1. Nauarr. in Man. c.17. n. 29 & c.22. n 51.

La dificultad es, quãdo el cõtrato de la venta es muy graue, y q̃ cae en el varon constante, qual es el miedo de la muerte, o de otra cosa semejante, si en el tal caso la venta es valida. La razon de dudar es, porque el matrimonio, que se haze con semejante miedo, no es valido en consciencia, y lo mismo es de la professsion solemne. Luego lo mismo sera del contrato de la venta. Los Doctores, que enseñan que el matrimonio, y la professión, que se haze con semejante miedo son inualidos en consciẽcia por fuerça y virtud del derecho natural, por no auer sufficiente voluntario, consiguientemente enseñan, que el contracto de la venta con este miedo tambien es inualido en el foro de la consciencia, estando en derecho natural.

Digo lo primero, que estando en derecho natural, el contracto de la venta valido es. Esto enseñan todos los Thomistas, que tienen que el cõtracto del matrimonio con semejante miedo es valido, estando en derecho natural, porque tiene muy sufficiente voluntario, para passar el dominio. Luego esto tendra mas verdad en el contracto de la venta. Porque el contracto del matrimonio por razon de ser perpetuo vinculo, pide mayor razon de voluntario.

Digo lo segundo, que el contrato de la venta, hecho con semejante miedo, es inualido en el foro exterior. Quiero dezir, que el juez quando viniere a su tribunal, tiene obligacion de mandar rescindir el tal contrato. Esto enseña Manuel Rodriguez en el lugar citado, y Seto. La razon es, porque la ley manda que el tal contrato no sea valido: lo qual se ha de referir al foro exterior. De suerte, que el matrimonio por ser tan graue contracto, y ser vinculo perpetuo, no es valido en el foro exterior, ni en el foro de la consciencia. Porque si vna vez es valido, no ay fuerça ninguna en la tierra, que lo pueda rescindir. Pero el cõtrato de la venta dezimos agora que no sera valido en el foro exterior, pero como se puede rescindir, puede ser que sea valido en el foro de la consciencia, De lo qual se ha de dezir luego.

Seto in 4. dist. 29. q. 1. arti. 2.

Digo lo tercero, que en el foro de la consciencia el tal contracto no me parece inualido, hasta que el juez en el foro exterior lo irritẽ, y anule. Esto enseñan muchos discipulos de Sancto Thomas. La razõ es, porque el tal contracto de su naturaleza se puede rescindir por otros mucho caminos. En lo qual ay gran diferencia entre este contrato, y el de matrimonio. Porque el tal contracto de su naturaleza causa vinculo perpetuo indissoluble, y ansi es menester, que no aya miedo tan graue en el tal contrato, porque la violencia tiene repugnancia con la perpetuydad. Pero el contracto de la venta no causa vinculo perpetuo. Luego en consciencia sera valido el tal contracto, antes que el juez le dẽ por ninguno. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Decimanona conclusion. Pueden muy bien los juezes en tiempo de necessidad, y de hambre, compeler los ricos, a q̃ vendan el pan que tienẽ, y la carne, y otras cosas necessarias para el sustento de los hombres, y aunque vendan por miedo de los juezes valida es la vẽta. Esta con-

conclusion enseñan comunmente los Doctores, particularmente Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion primera. La razon es, porque la justicia legal, que principalmente reside en los juezes mira el biẽ comun. Y el bien comun pide, que en este caso se acuda al bien comun, vendiendo estas cosas necessarias. Luego podran muy bien los juezes hazer esto. En la materia de la lymosna enseñè, que no solamente pueden hazer esto, sino que pueden compeler a que den lymosna, y que acudan con sus donaciones a las publicas necessidades. De lo qual se ha de ver Manuel Rodriguez en el lugar citado, que trae muchos Doctores.

Vigesima conclusion. El que vende alguna cosa por miedo, sin tener consentimiento, no es visto ratificar el cõtracto de la venta, y passar el dominio de la cosa vendida en el que la comprò por recibir el precio de buena gana. Para lo qual se ha de suponer, como cosa cierta, y aueriguada, que quando vno vende vna cosa por miedo, de suerte, que no tiene interior consentimiẽto, ni voluntad de passar el dominio, en realidad de verdad la tal venta no es valida. Porque el tal contracto ha de ser voluntario. Pues dezimos en la conclusion, que si el contracto no fue valido por falta de consentimiento, no se ratifica la venta por recebir el precio, aunque lo reciba de gana. Esto enseñan comunmente los Doctores, particularmente Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la vltima conclusion. La razon es, porque para que sea verdadera venta, y verdaderamente se passe el dominio, es necessario verdadero consentimiento: el qual no ay en el tal caso. Luego en este caso no se ratifica la venta.

De lo qual se infiere, que aquel que compra sin tener animo de pagar, no puede con buena consciẽcia retener la cosa comprada, ni lleuar los fructos de ella. Porque esta no fue verdadera venta, ni se le passo el dominio: pues no tuuo consentimiento de comprar la tal cosa. Pero el que compra fiado, teniendo por cierto, que no podra pagar, teniẽdo animo de boluer a vender la cosa comprada, quãdo no tenga otra cosa con que pagar, valido es el contrato. Y esta es sentencia muy probable como lo tiene Fray Luys Lopez contra Victoria.

Luys Lopez, lib. 1. instru. nego. ca. 52. D. Thom 2.2 q. 78. Theolo. in 4. dist. 15. Sum. ver. vsura. Diffinitio vsure pretium vsus rei mutuata, vel lucrum ex mutuo.

Capit. XXXIII. De la vsura.

De esta materia trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuẽ sobre el, y los Theologos, particularmente Soto, y los Iuristas en los titulos de vsuras, y los Sumistas.

Primera cõclusion. La vsura no es otra cosa, sino el precio del vso de la cosa prestada, o es la ganancia por razon del emprestito. Esta difinicion ponen todos los Theologos, y todos los Iuristas. Declaremos esta difinicion. Porque la vsura no es otra cosa, sino vna injusticia, que se comete lleuando por el emprestito del dinero algun precio. Y esto se declara en la misma definicion. Aduiertase que tres cosas son necessarias para la razon de vsura. La primera es, que aya emprestito. Porque solo el emprestito es materia de vsura. Como quando vno presta mil ducados, y por razon del emprestito lleua mil y ciento. De suerte, que este vicio solamente tiene lugar en las cosas, que se consumen con el vso. Pero no es necessario, que el emprestito sea formal, y expresso, sino basta que sea implicito. El exemplo es, si vno vende vna cosa al fiado, y por venderla al fiado lleua mas que a luego pagar, es vsura. Porque ay emprestito implicito. Porque es lo mismo, moralmente hablando, que si el comprador pagara luego el precio, y por emprestarselo por cierto tiẽpo le lleua aquel exceso. Lo segundo que se requiere es, la intencion de lleuar aquella ganancia por el emprestito. Esto se colige de la doctrina de Sancto Thomas, y de la difinicion, y esto se determina en derecho. *14 q. 4. vltime.* La razon es, porque la cosa q̃ se presta, necessariamente se ha de restituyr por lo menos en especie. Y si por el vso della recibe alguna ganancia, manifiesta cosa es que tiene intencion de recibirla por el emprestito. Porq̃ si lo recibiesse por deuersele por otro camino, no seria verdadera vsura, sino vsura material, como se dize en el lugar citado del derecho. Lo tercero se requiere cõcierto, y obligacion, por lo menos implicitamente, y esto segun la forma exterior de justicia. Porque en realidad de verdad no puede auer tal obligacion. Aduiertase, que està obligacion implicita se puede hallar de vna parte tan solamente, de suerte, que esta pretenda induzir esta obligacion. Y entonces si aquel que presta pretende induzir esta obligacion, aunque el que recibe el emprestito, no quiera obligarse, ni entienda esto, en realidad de verdad el contrato es vsurario. Pero si al contrario el que recibe el emprestito pretende obligarse a pagar algo, y el que empresta no tiene tal intencion, en realidad de verdad el cõtracto no es vsurario. Pero si el que prestò recibio algo, entendiendo la intenciõ del otro, y que no lo dio liberalmente, tiene obligacion de restituyrlo.

La segunda conclusion. La diuision de vsura, es muy buena. Esto enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas, y los que escriuen sobre el en el articulo primero de la question citada, Bañes, Orellana, y Aragon.

Esta conclusion no se puede prouar, sino declarando la diuision. La vsura vna es Real, y exterior, y otra mental, y interior. La exterior se comete, quando ay concierto explicito, o impli-

implicito. La mental se cemete con el proposito de recibir alguna cosa fuera del capital. La mental se dize de dos maneras. La primera es, general, y comun con los demas vicios, quando se consuma tan solamente en lo interior, y en la mẽte, excluyendo todo lo exterior, de suerte, que solamente se comete en lo interior. La segunda manera es particular, y se llama mental vsura, quando en realidad de verdad se recibe algo fuera del capital, quando no ay pacto explicito, ni implicito de recebir ganancia fuera del capital. Y la tal vsura se llama mental, no excluyendo el recebir real, y exteriormente algo fuera del capital. Tan solamente excluye el concierto, y obligacion. Y en esta acepcion tratan los Theologos y Iuristas de vsura.

Tercera cõclusion. Injusticia es recibir algo por el dinero que se presta, recibiendolo por pacto, y concierto. Esto enseña Sancto Thomas en el articulo primero, y lo mismo enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque se vende por precio lo q̃ de su naturaleza no es estimable cõ precio, qual es el prestar el dinero. Luego es injusticia. Aduiertase, que para ser vsura, no es necessario, que lo que se lleua demas, se lleue en dinero, sino basta, que se lleue en cosa q̃ lo valga, como es pan, o vino, y azeyte. Porque esto es lo que esto vale. De lo qual se sigue, que lo que se recibe por vsura se ha de restituyr, como lo dizẽ los mismos autores. Porque el recibirlo es injusticia que se haze.

Quarta conclusio. La vsura esta prohibida por derecho natural, y diuino. Esto enseñan todos los Doctores citados, particularmẽte los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. Pruevase del derecho, en el qual se determina esto. Confirmase con la razon del Angelico Doctor, porque lo que no se puede estimar con dinero, no se puede lleuar precio por ello. Y el vso del dinero no es estimable con precio, como es cosa notoria. Luego injusticia es lleuar precio por el vso del dinero. Aduiertase, que la vsura esta prohibida por el derecho Canonico, y por el derecho Ciuil, y por el derecho de España, como consta de muchos Canones, y leyes, que no es necessario traherlas aqui. Aduiertase, que aunque es verdad, que alguna vez sea licito permitir las vsuras por alguna publica necessidad, cõ todo esso no luego es licito compeler al que recibio el dinero prestado, a pagar las vsuras. Y si las pagò no se le puede negar la action en el foro exterior, para pedir que se bueluan, como consta de la Clementina citada. En la qual se pone descomunion contra los juezes, y oficiales, que niegan la tal action, o compelẽ a pagar las vsuras. La dificultad es acerca desta conclusion, porque cada vno puede pedir precio por la obra, que no està obligado a hazer. Y es assi, que no està obligado nadie a prestar. Luego por la tal obra podra muy bien lleuar dinero.

Clement. vnica de Vsuris.

A esta dificultad se responde, que estando en la misma conclusion, no es licito lleuar dinero. Para lo qual se deue aduertir q̃ las obras graciosas que vno no està obligado a hazer, son en dos maneras. Porque vnas son, en las quales no se tiene atencion a la misma obra, quanto a lo que es gracia, y comodidad de los otros, sino tan solamẽte a lo que se da por la tal obra. Y en estas està determinado e precio que se ha de dar, el qual no es otro, sino el que se da por la cosa, que por la tal obra se comunica. El exemplo es, quãdo vno vende vna cosa, el venderla es obra graciosa, porque no ay obligacion de vender. Pero porque el que compra no pretẽde la venta, sino tan solamente, o principalmente la cosa que se vende: por esta razon la obra de vender no tiene distincto precio de la misma cosa que se vende. Lo mismo es de las obras que se hazen por los obreros. Otras obras ay graciosas, en las quales no se haze cosa alguna en vtilidad, o gusto del que alquila la tal obra, sino tan solamente la misma obra. El exemplo es en los que dançan, o representan, y en estas obras dase el precio por ellas mismas. El prestar es obra de la primera manera, porq̃ el imprestito es cosa vtil, y prouechosa al que le recibe: por lo qual no es licito recebir precio por la obra de prestar. Puede muy bien el que empresta esperar de recebir otra gracia, o otro beneficio de aquel a quien emprestò.

La segunda dificultad es, quando vno presta mil ducados cõ obligacion de no los boluer a pedir en tanto tiempo, o por algun espacio de tiempo, si sera vsura lleuar precio. La razõ de dudar es, porq̃ si el lleuasse mas que el principal, lleuarlo hia por razõ del emprestito. Luego vsura serà lleuarlo. Confirmase, porq̃ siempre que ay emprestito, ay por lo menos obligacion virtual, y interpretatiua de no pedir el emprestito por algunos dias. Luego si por la obligaciõ de no boluerle a pedir se puede lleuar precio, siempre se puede lleuar precio por el emprestito.

A esta dificultad se ha de responder, que si la obligaciõ de no lo boluer a pedir, es por mucho tiẽpo, se puede muy biẽ estimar con precio y por razon de aquella obligacion se puede muy biẽ lleuar el justo precio sin vsura ninguna. Esto enseñan todos los discipulos de Sãcto Thomas. La razon està clara: porque la tal obligacion es estimable con precio.

A la razon de dudar se responde, que en el tal caso no se lleua el dinero por el emprestito, sino por la obligaciõ de no lo boluer a pedir por mucho tiempo. A la confirmacion se ha de responder, que la obligacion que està

Digitized by Google

intrinseca en el empreſtito,es intrinſeca,y anſi por ella no ſe puede lleuar precio alguno.

La tercera dificultad es,que propoſito,o intencion,o eſperança de ganancia es baſtante a cõſtituyr vſura real,auiedo cõcierto, y pacto. y auiendoſe ſeguido el recebir algo,y que ſera baſtante para conſtituyr vſura mental,ſin auer recibido coſa exteriormente,o auiẽdo recebido,pero ſin pacto,y cõcierto. Y particularmente ſe pregunta, ſi el q̃ preſta con eſperança de recibir ganãcia,y q̃ de otra manera no preſtaria,ſi es vſurario. La razõ de dudar es,porque Christo dize,que ſe preſte no eſperando coſa alguna del empreſtito. Confirmaſe,porque en el derecho ſe dize ſer eſto vſura. La comũ ſentencia de los Iuriſtas es con Inocẽcio Quarto, y la Gloſſa en el capitulo citado,que ay dos intẽciones,vna primaria,y principal de vna parte,y otra menos principal de otra. Y dize,que la primaria intencion de recibir algo fuera de lo principal cõſtituye vſura:pero no la menos principal. Eſto miſmo enſeña Cayetano en el articulo citado.Soto cõdemna por vſura qual quiera intencion,ora ſea principal,ora ſea menos principal. Nauarro cita algunos Doctores,que eſcuſan de vſura qualquiera intẽcion, ora ſea principal,ora menos principal.

Luc. 6.
Ca. conſulуіt de vſuris.
Sot. lib. 6. de iuſt. q. 1. artic. 2.
Naua. ſuper cap. 1. 14 q. 3.

Digo lo primero. Pretender,o eſperar alguna ganancia del empreſtito,ora ſea con intencion mas principal,ora menos principal:pero de juſticia,y obligacion ciuil,es vſura. Eſto enſeñan comunmente los diſcipulos de Sancto Thomas,y entre ellos Peña,Medina,Orellana. La razon es,porque vſura no es otra coſa ſino vna ganancia por razõ del empreſtito de obligacion y de juſticia. Y eſto acontece en eſte caſo. Luego es vſura. Y que la intencion,ſea primaria, y mas principal, o menos principal es impertinente coſa para qualquier vicio. Porq̃ como vno pretenda la fornicaciõ, aunque ſea con intencion menos principal es fornicario.

Digo lo ſegundo. Pretender, o eſperar ganancia con intencion menos principal,o mas principal, ſino es de obligaciõ de juſticia,ſino de gratitud,no es pecado ninguno. Eſto enſeñan los miſmos Doctores. La razon es,porque la vſura es ganancia por razon del empreſtito,y de obligacion de juſticia. Y en eſte caſo no ay obligaciõ de juſticia. Luego no ay vſura. Confirmaſe, porque aquel a quien ſe haze el empreſtito tiene obligaciõ a ſer grato. Luego el que le preſta puede muy bien eſperar del que lo ſera.

De lo qual ſe ſigue, que no es argumento, que cõuence, ni indicio manifieſto de vſura,q̃ el que preſta no preſtaria, ſino eſperaſſe ganancia. Porque como queda dicho,la puede muy bien eſperar de gratitud. Confirmaſe,porque es licito no querer dar el beneficio a aquel, q̃ pienſa ciertamente que no ha de ſer agradecido,quãdo ay otro igualmẽte digno. Luego lo miſmo ſera en nueſtro caſo. Porq̃ es la miſma razõ. Deſta manera ſe pueden cõciliar las ſentencias referidas. Porque la comun ſentencia llama primaria intencion,quando ſe pretende algo,y ſe eſpera de juſticia,y de obligaciõ,y ſecundaria,y menos principal la que es de gratitud,y eſto ſe vee claramente en Cayetano.

Digo lo tercero, que el q̃ empreſta pretendiendo ganancia,principalmẽte declarando ſu mente a aquel a quien preſta de ſuerte,que de otra manera no preſtara,es muy ſoſpechoſo de vſura. Eſto enſeñan los Doctores citados. La razon es,porque en el tal caſo es muy dificultoſo de entender,que el que empreſta lo haga de gratitud,y no obligacion. Particularmente, ſiendo los hombres tan inclinados a auaricia. Por lo qual el cõfeſſor ha de eſtar muy atento para penetrar la intencion del penitente que preſto deſta manera, para que pueda juzgar ſi le ha de obligar a reſtituyr,o no. Tanbien es ſoſpechoſo de vſura, y muy vehemente, el compeler al que recibe el empreſtito a que dẽ ganancia, aunque diga el que le empreſta, que no le quiere obligar de juſticia, ſino de gratitud. Porq̃ parece pacto implicito vſurario. Por lo qual al q̃ empreſta deſta manera no le han de abſoluer haſta q̃ aquel a quien preſtò,declare ſu mente, diziendo que lo que dio fuera del capital,lo dio gracioſamente,y no de juſticia. Entonces ſera licito abſoluerle.

A la razon de dudar ſe ha de reſpõder, que aquel teſtimonio ſe ha de entender,que el empreſtito ha de ſer gracioſo, de ſuerte, que no ha de auer obligacion ciuil de juſticia. Pero no quita que de charidad,y de gratitud pueda eſperar coſa alguna. Y lo miſmo ſe ha de dezir a los textos del derecho.

Toda via queda dificultad, porque parece, que el eſperar algo de gratitud no es preſtar gracioſamente. A eſto ſe reſponde,que como no aya obligacion de juſticia, ſiempre ſe haze gracioſamente.

Quinta concluſion. Vſura, es por el dinero que ſe empreſta pedir por concierto,y obligacion qualquiera coſa que ſea eſtimable con precio:pero no ſi lo lleua de gratitud. Eſta cõcluſion enſeña Sancto Thomas en la queſtion citada en el articulo ſegundo,y todos ſus diſcipulos,como ſon Medina,Bañes,y Orellana, y los que eſcriuen ſobre el, como Aragon,y otros. La razon es,porque oro es lo que oro vale. Luego lo que ſe dize del dinero,ſe ha de dezir de qualquiera otra coſa, que ſe puede apreciar cõ dinero. De ſuerte, que ſi el q̃ empreſta cien ducados,deſpues lleua los cien ducados, y fuera de eſto valor de quatro,o ſeys ducados en vino, o en azeyte, o en pan, ſi lo haze por concierto,y obligacion de juſticia es vſura:pero ſi de gratitud no lo ſera.

Sexta

Digitized by Google

Sexta conclusion. Licito es por el emprestito, pedir recompensacion en cosas que no se pueden apreciar, ni son apreciables con dinero, como es en amor, y beneuolencia. Esto enseña Sãcto Thomas, y todos sus discipulos en el articulo citado. La razõ es, porque en el tal caso no lleua cosa alguna que se pueda apreciar con dinero. Luego no es vsura. Confirmase, porque aquel a quiẽ se presta, està obligado a recompẽsar en estas cosas el emprestito que es obra de amistad. Luego licito sera pedir recompensacion en estas cosas.

La primera duda es, porque la amistad, y beneuolẽcia es cosa mas preciosa que el dinero, como es cosa notoria. Luego como no es licito pedir recompensacion en dinero, tampoco sera licito pedir recompensaciõ en estas cosas. Confirmase porque no es licito obligar aquel a quien se presta, a que muestre señales de beneuolencia exteriores, como son, quitarle la gorra, y leuantarse quando passa. Luego tampoco sera licito pedir recompensacion en amistad, y beneuolencia.

A esta duda se responde, diziendo lo primero ser licito, como lo dizen los Doctores, y queda determinado en la conclusiõ. La razon es, porque licito es de gratitud, y amistad lleuar dinero por el emprestito, como queda determinado.

Luego mas licito sera pedir recompensacion en beneuolẽcia, y amistad. Principalmente, que la beneuolencia, y amistad no son estimables con precio, por ser cosas tan excelentes. Por lo qual licito es prestar, pretendiendo alcançar la amistad de alguna persona. Soto en la question citada, en el articulo segundo, enseña, que no solamente es licito esto: pero tambien dize ser licito deduzir en pacto, y concierto las señales de amistad, quales son las propuestas en la confirmacion.

Digo lo segundo, que no es licito por razõ del emprestito, obligar a estas señales exteriores, segun que se refieren a la virtud de justicia. Para lo qual se ha de aduertir, q̃ estas obras exteriores pueden tener diuersas razones formales, segũ que se ordenan a diuersos fines de diuersas virtudes. Porque tienẽ razon formal de amistad, segun que se ordenan al fin de la amistad. Tambien pueden tener razon formal de justicia, segun que se ordenan a virtud de la justicia. Esto supuesto dezimos en este dicho, que estas obras segun q̃ tienen razõ formal de la virtud de la amistad, pueden muy biẽ pedirse por razõ del emprestito: pero no segun que pertenecẽ a la virtud de justicia. Porque segun esta razon se pueden apreciar cõ dinero. Luego no es licito pedir estas obras por razon del emprestito, y con obligacion de justicia. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, y a la cõfirmacion. Aduiertase, q̃ el amor, amistad, y beneuolencia interior, no se pueden referir al fin de la justicia, sino de amistad. Pero las obras exteriores si.

De la resolucion de esta duda se resuelue otra dificultad. Y es, si es licito por razon del emprestito obligar a aquel a quiẽ se empresta, a que perdone la injuria que le hizieron, y a que sean amigos.

A esta dificultad se ha de responder, que està obra, segun que tiene razon formal de justicia, no es licito deduzirla en pacto por razon del emprestito. Porque es digna de precio, como consta de lo dicho.

Tambien de lo dicho se colige la resolucion de algunos casos, de los quales se ha de ver Soto en el lugar citado, y Cayetano. El primer caso es, si el que empresta puede licitamente obligar aquel a quien empresta por razon del emprestito, a que labre el campo, o la viña de aquel que empresta, pagandole su jornal justo cõforme al trabajo. Lo mismo es, si por razon del emprestito sera licito obligarle a que vẽga a comprar a su tienda, dãdole las mercadurias por el justo precio, o que venga a moler a su molino, o a cozer el pan a su horno. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que estos cõtratos son licitos. Esto dize S. Antonino, y la suma Roscla, y Angelica, como lo refiere Syluestro, y Adriano tiene la misma sentencia, y cita a Gregorio. Pero Syluestro, Cayetano, Soto, y Medina reprueuan estos contractos.

Cayeta. v. vsura.

Ant. 2. p. tit. 1. c. 7. folio 10. Syl. v. vsura 1. §. 7. Adria. 4. in mat. de rest. tract. de vsura. Medi. c. de resti. q. de vsura restit.

Aduiertase, que este cõtrato se puede celebrar de dos maneras. La primera es, como contrato de emprestito, de suerte, que el que recibio el dinero prestado, està obligado a boluer el emprestito q̃ recibio. La segunda manera es, que sea otra manera de contrato, y q̃ sea como conduzirle, y alquilarle, de suerte que el que recibio el dinero, no està obligado a boluello sino a pagar lo que le dieron en labrar la tierra del q̃ se lo prestò, o en otras cosas semejantes.

Digo lo primero. Si se celebra el contrato de la primera manera, injusticia es obligarse a labrar sus tierras, aunque sea por el justo precio. La razon es, porq̃ està obligacion se puede apreciar con dinero, pues el es libre para trabajar dõde quisiere. Luego vsura es lleuarle esta obligacion fuera de lo principal.

Digo lo segundo. Si se celebra el contrato de la segunda manera, es justo y sancto. Esto es contra Soto, pero tienelo Orellana, y comunmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque vn labrador puede muy bien alquilar las obras q̃ el ha de hazer en el tiempo venidero: pongo exẽplo en el verano, o en el inuierno. Y el q̃ lo alquila puede muy bien pagarle luego el precio siẽdo justo. Luego el tal contrato licito es, y santo, no quitandole del precio por razon de pagarle adelantado. De suerte, que entõces no ay emprestito ningu-

ninguno, como dize Soto, sino tan solamente ay conduzir los obreros para el tiempo venidero, pagandoles adelantado, y no lleuando cosa alguna por razō de pagarles adelantado.

Digo lo vltimo, que en alguno de los casos puestos, si por razon del emprestito se pide de justicia obligacion alguna apreciable cō dinero es manifiesta vsura. Porq̃ fuera de lo principal se lleua la tal obligacion que equiuale a dinero.

El segundo caso es. Si es licito prestar con esta condicion, que el que recibe el emprestito arruyne el cāpo, o heredad del que empresta.

Digo lo primero, que si le obliga de justicia a arrendar el campo, o heredad por razon del emprestito, es manifiesta vsura. Esto enseñan comunmente los discipulos de Sancto Thomas, particularmente Orellana. La razon es, porque la tal obligacion es estimable con precio. Luego vsura sera lleuar la tal obligacion fuera del principal.

Digo lo segundo, que este cōtrato de qualquiera manera que se celebre, es sospechoso de vsura, y comunmente lo es. Esto enseña Orellana. La razon es, porque vsura es por razon del emprestito, augmentar el precio en el alquilar, o arrendar alguna cosa, porq̃ aquel augmento se puede apreciar con dinero. Y en nuestro caso la tal obligacion es estimable con precio. Luego comunmente es vsura. De lo qual se sigue, que el que empresta, por razon del emprestito no puede obligar al que tiene arrendada vna heredad suya, a q̃ lleue el arrendamiento adelante. Porque esta obligacion es estimable con dinero.

Digo lo tercero. Este contrato se puede celebrar alguna vez sin que aya en ello injusticia. Esto enseñan los Doctores citados. Declaremos como sera justo. Lo primero sera justo, sino ay obligaciō a arrendar, o si el señor de la heredad diminuye del precio al aluedrio de hombres discretos, y buenos que sepan del tal ministerio: de suerte, q̃ por razō de la obligacion y por auer pocos que arriendan se deue disminuyr el precio, o alomenos aquello que lleue de mas, se lo ha de suplir en otra cosa. Lo segundo, sera justo este contrato si se haze con buena fè, y por el justo precio, de suerte que por razon del emprestito los labradores tēgan como poder comprar bueyes, y otras cosas necessarias para cultiuar la tierra. Y entonces no aura pocos arrēdadores, y no sera necessario disminuyr el precio por esta razō. Pero siēpre se ha de tener atencion a q̃ si la obligacion es estimable con precio es vsura el obligarse.

El tercero caso es, si el mercader que obliga aquel a quien empresta que reciba vna parte del emprestito en mercadurias, si cometera vsura. El exemplo es, quando vno pide a vn mercader, gran quātidad de dinero prestado, el respōder, que le dara parte en dinero, y parte en mercadurias. La duda es si esto sera vsura.

Digo lo primero, que este contrato es vsurario. Esto enseña Orellana y comunmente los discipulos de S. Thom. La razon es, porque la obligacion con q̃ le obliga a comprar sus mercadurias, aūque sea al fiado, se puede apreciar con dinero. Luego es vsura. Tambien en estos contratos suele auer otras injusticias. Porque venden mas caras estas mercadurias, por venderlas al fiado. Y piden a aquel a quien empre stan el lucro cessante: siendo assi, que en realidad de verdad no cessa. Y fuerçanlos a cōprar mercadurias que no tienen necessidad, y que en realidad de verdad las han de boluer a vender por menosprecio.

Digo lo segundo, que si el que empresta no obliga al otro a recebir parte del emprestito, en mercadurias, sino que tan solamente le dize, q̃ querria darle parte en mercadurias, en el tal caso no parece que ay vsura, si se las vende por el justo precio, y auiendole de ser de prouecho a aquel a quien empresta. Esto enseña Orellana, y comunmente los discipulos de S. Tho. La razon es, porque en el tal caso no se lleua obligacion alguna, ni cosa que se pueda apreciar cō dinero fuera del capital, y en la venta no se comete injusticia alguna. Luego el tal contrato no es injusto.

Digo lo tercero. Debaxo de forma de compra, y venta, se podra celebrar este contrato justamente, desta manera. Llega vno a pedir prestado a vn mercader famoso, y responde, que no quiere dar prestado: pero que alli tiene mercadurias aparejadas para vēder, con las quales puede remediar su necessidad, que si las quiere alli estan. Digo, que en este caso, si el contrato se haze con buena fe, y no con animo de paliar y encubrir la vsura, y las mercadurias se vēden por el justo precio, el tal cōtrato sera justo. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es, porq̃ el tal contrato es de compra, y venta por el justo precio. Luego es licito. Confirmase. Porque si el tal mercader no tuuiera dineros que prestar, justamente pudiera hazer esto. Luego teniendolos, puede hazer lo mismo.

La duda es, porque en està caso el que compra las tales mercadurias, esta necessitado, y como forçado a vēderlas luego por menosprecio. Luego hazesele injuria. Confirmase, porque de lo contrario se siguiria, que seria licito, que el mismo mercader que se las vendio, se las pueda boluer a comprar por menosprecio como se las compra otro: lo qual parece ilicito, è injusto. Porque esto es vna manera de cōtrato malissimo, que comunmēte se llama mohatra.

A esta dificultad se responde, que puede ser que en esto aya pecado contra charidad. Como si el mercader puede prestar para remediar la

la nesfsidad,y no quiere sino venderle las mercudurias,q̃ esta necessitado, y como forçado a venderlas perdiẽdo en ellas. Pero no ay pecado contra justicia Porq̃ como despues diremos,segun a quel modo de vẽder las mercadurias, aquel es el justo precio.Lo mismo acontece,quando vno pide a otro vna vestidura prestada por no tener dinero, para cõprarla.pero este tal no se la quiere prestar,y por esta ocasiõ el que tiene necessidad de la vestidura toma el dinero a vsuras para cõprar la vestidura. Este que la vẽde,si la vende por el juesto precio no peca contra justicia,aunque puede ser que peque contra charidad por no se la querer prestar,y seguirsele aquel daño de pagar vsuras.

A la confirmacion se responde diziendo,lo primero,que si el mercader al principio vendio las mercadurias con pacto, y concierto, de boluerlas a mercar por menor precio:el tal contracto es pestilentissimo, y se llama moatra, y ellos se llaman moatreros, y barateros. La razon es,porque esto es vsura paliada.

Digo lo segundo, que si el mercader con buena fè,la qual no tienen de ordinario, vende sus bienes, ignorando la voluntad del que compra,despues viendo que el que las comprò procura venderlas, si las compra por el justo precio, segun aquel modo de venderlas, el tal contrato sera justo. Porque en esto no parece, que se haze injuria ninguna al proximo.Por estos casos que quedã resueltos,se podran resoluer otros semejantes.

Septima cõclusion. El que empresta puede muy bien deduzir en pacto,y concierto al que recibe emprestito, recompensacion del daño, por el qual se quita alguna cosa que deuia tener el que empresta.Declaremos esta conclusion. Daño emergente es el detrimento, que incurre el que empresta tan solamẽte por prestar, de suerte que el emprestito es solo causa desto. El exemplo es. Tiene vno aparejados para reparar su propria casa, q̃ se quiere caer. Y si da el dinero al q̃ se lo pide prestado, se le cae la casa, la qual no se puede reedificar, sino es con muy mayor suma de dinero.Este detrimento,y aquella mayor suma de dinero,se llama daño emergente.Lo mismo es,sino toma a vsuras el dinero, que le piden prestado:puedẽ muy bien pedir aquellas vsuras por razon del daño emergente. Lo mismo es,si el mercader ha de vender quantidad de mercadurias para juntar aquella suma de dinero, si por vender tanta suma de mercadurias las vende por menos precio,puede muy biẽ pedir aquel menosprecio en que se vendieron. Esta conclusion ansi explicada tiene Sãcto Thomas y esta misma tiene Cayetano, Orellana,y todos los discipulos de Sancto Thomas. La razon es,porque de la buena obra,que haze el que empresta,no es razõ que le venga daño. Aduiertase, que esta conclusion se ha de moderar con esta condiciõ,que el que empresta amoneste aquel a quien empresta, que el incurre aquel detrimento, y daño por razon del imprestito. De suerte que aquel a quiẽ se empresta,sepa,y entienda este detrimento, y assi voluntariamente haga el pacto, y concierto con el,que empresta,y que quiera el parecer este detrimẽto,por que no lo padezca aquel que empresta Porque de otra suerte, sino precede esta admonicion aquel a quien se empresta, sera inuoluntario razonablemente. Pero no es necessario, que aquel que empresta sea rogado. Porque aunque es verdad, que esso comunmente acõteze:pero si vn amigo de su voluntad offrece a otro amigo necessitado el emprestito, podra muy bien justamente pedirle este daño emergente. Tambien se aduierta, que esta conclusion tiene verdad, quando acontece el daño al principio del emprestito, y tambien despues de hecho el emprestito aquel que recibio el dinero prestado, se detiene en pagarlo y por razon de la tardança incurre algun detrimento. Esta conclusion està determinada en muchos lugares del derecho,y la tienen todos los Iuristas y Theologos.

S.Th.2.2. q.78.art. 2.ad.1.

Octaua conclusion. La ganancia que cessa, no puede el que empresta deduzirla en pacto, y concierto.Esta cõclusion enseña Sãcto Thomas,y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque no ha de vender aquello que aun no tiene, y se puede impidir de muchas maneras no lo alcãçar.Acerca desta conclusion se han de declarar algunas cosas en las conclusiones siguiẽtes:las quales son ciertas,y otras cosas ay tambien dudosas. Aduiertase lo primero,q̃ entonces se dize cessar la ganancia, quãdo por causa del emprestito,el q̃ empresta no negocia cõ el dinero que empresta. Lo segundo se aduierta, q̃ el dinero tiene como dos maneras de potencia para ganar. La primera es,la remota,y natural q̃ tiene qualquier dinero.Porq̃ el dinero es instrumẽto para negociar comprando,y vendiendo.La segunda manera de potencia es propinqua ,y artificial: la qual no tiene el dinero de si,sino por la industria del nogociante,como quando ya està puesta a negociaciõ, o està aparejada para esse effecto. Pone exemplo Cayetano en el trigo. El qual quãdo esta en la panera tiene potẽcia remota, y natural para fructificar, la qual tiene qualquier trigo.Pero quando lo siebran,o limpian para sembrarlo, tiene mas proxima potencia para frutificar:lo qual cõsigue por la industria del labrador. Lo tercero se aduierta q̃ de dos maneras se puede impedir el dinero, de suerte,que cesse la ganãcia. La primera manera es contra la voluntad del dueño. Como quando la republica, o el Principe compele a vn ciudadano que preste su dinero, queriendo,o no querien-

queriendo. Tambien puede acontecer, quando el señor voluntariamente prestò el dinero: pero aquel a quiē prestò, se detiene en pagarlo contra la voluntad del que lo prestò. Finalmente puede esto acōtecer, quando vn ladron hurta el dinero, que estaua aparejado para negociar. La segunda manera de impedirse la ganancia es, por la voluntad de su señor del dinero. Lo qual puede acontecer de dos maneras. O procurādo su proprio comodo, como quādo el mismo quita el dinero de la negociaciō, y lo empresta, porque quiere tener en pie el capital. O tambien para hazer gracia, y bien a otro, como quando le ruegan amigablemēte, que preste el tal dinero, y lo presta.

Nona conclusion. Quando el dinero tan solamente tiene potēcia natural, y remota para ganar, no puede el señor pedir alguna cosa fuera del capital por razon del emprestito: ora cesse la ganancia contra la voluntad del verdadero señor, ora con su gusto y voluntad. Esto enseñan como certissimo todos los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es, porque si por razon desta potencia fuesse licito lleuar alguna cosa fuera del capital, en todo emprestito, seria licito, porque esta potēcia la tiene qualquier dinero. Lo qual es contra la doctrina de todos los Theologos. Perseuerando en el exemplo de Cayetano, se puede declarar esto. Porque por la potencia natural, que tiene qualquier trigo para fructificar, no es licito lleuar cosa alguna.

Desta conclusion se sigue lo primero, que el ladron, que hurta semejāte dinero, que no tieen mas que potencia natural, no tiene obligacion a restituyr mas que la misma quantidad de dinero, y no tiene obligacion a restituyr lucro cessante.

Siguese lo segundo, que los grādes, y otros ricos, que no son negociantes, ni tratan desso, no puedē lleuar el lucro cessante. Porq̄ su dinero no tiene mas q̄ potencia natural, y remota.

Decima cōclusiō. Si alguno de su bella gracia por su propria vtilidad quita el dinero de la negociacion, y lo empresta, en ninguna manera puede lleuar la ganācia que le cessa. Esto enseñan los mismos Doctores La razō es, porque el señor del dinero de su voluntad, y procurando su comodidad, quita el dinero de la negociaciō, y lo empresta: por lo qual el dinero pierde la potencia proxima, y artificial, y se queda tan solamente con la remota, y natural. Y por razō de esta potēcia, no es licito lleuar lucro cessante, como queda determinado en la conclusion passada. Luego tampoco es licito en el tal caso. El exēplo es en el trigo, que vno auia limpiado, y aparejado para sembrar, y despues de su volūtad, y por su prouecho lo quiere vender, no puede venderlo mas que al justo precio del trigo, segun que se vende.

Siguese, què muchas vezes son vsurarios los contratos que algunos hazen con el Rey, que ellos llaman assientos. Porque muchas vezes estos de su voluntad, y procurādo su vtilidad, y prouecho, quitan el dinero de la negociacion, y lo emprestan. Porq̄ en estos contratos que hazen con el Rey, ganan mas en vn año, que con otros en nueue o diez años.

Tambiē son vsureros muchos mercaderes, que del Rey, o de los Grandes piden el lucro cessante, porque el Rey, o Grādes se detienen en pagar las sedas, y otras mercadurias. Porq̄ estos mercaderes al pricipio de la venta sabian muy bien, que el Rey, y los Grandes auian de detenerse en pagar, y con todo esso procurādo su comodidad, de muy buena gana les venden las mercadurias, porq̄ de otra manera no podrian vender tan grandes mercadurias. Por lo qual en la tal vendicion no cessa la ganancia, sino antes se augmenta, aunque los que compran se tarden en pagar. Verdad es, que si esta tardança les fuesse perniciosa, y la entēdiessen al principio de la vēta, podrian muy bien estos mercaderes pedir el lucro cessante, conforme a lo que se dira en la conclusion siguiente.

Vndecima conclusion. Quando el dinero estaua en potencia propinqua para grangear, y ganar, y le impiden la ganancia contra la voluntad del señor, justamente se pide el *lucro* cessante, y si le impiden, el que le impide antes que lo pida, tiene obligacion de restituyr el lucro cessante. Esto enseñan todos los Thomistas, y muy particularmēte Orellana. La razon es, porque el tal dinero por razō de la potencia propinqua y artificial vale mas que valia de si. Luego puede muy bien lleuar la tal ganancia que cessa. Esto se declara, porque el trigo que esta sembrado, y nascido vale mas por razon de aquella potencia proxima que tiene, que valia de si. Aduiertase, que esto tiene verdad, no solamente, quādo al principio del emprestito fue contra la voluntad del señor del dinero: pero tambien quando despues aquel aquien se presto tarda en pagarle, y se detiene contra la voluntad del señor. Esto consta de muchas leyes. Todo lo dicho acerca del lucro cessāte es cierto, y aueriguado entre los Theologos, y Iuristas.

La dificultad es, si el mercader que negocia rogado de aquel, a quien empresta voluntaria mente, quita el dinero de la negociacion, para darlo prestado al que le pide, y procurando su prouecho, y hazerle bien, si este tal negociador podra lleuar el lucro cessante. La razon de dudar es, porque puede muy bien lleuar el daño que se le sigue, y deduzirlo en pacto, y cōcierto. Luego lo mismo podra hazer del lucro cessante. Porque es la misma razon. Confirmase, porque el dinero, quando tiene potencia proxima, y artificial, vale mucho mas que ella valia

valia de si. Luego licito es lleuar esto que vale mas, y deduzirlo en pacto, y concierto.

En esta dificultad ay differentes pareceres entre los Theologos, y Iuristas. La primera sentencia es, que no es licito lleuar el lucro cessante en este caso. Esto parece que dize Sancto Thomas en el lugar citado en la solucion del primero: donde pone differécia entre el lucro cessante, y daño emergente, y dize ser licito lleuar el daño emergente, y no el lucro cessan. Esto mismo tiene Scoto, Durando, Inocencio Calderino, Iuan Andres, y todos los Doctores antiguos. De suerte, q̃ dize Adriano, q̃ lo contrario es de modernos DD. Lo mismo tiene Soto. La contraria sentencia tienẽ comunmente los Iuristas. Vease Couarruuias, y Nauarro. Tambien es comun sentencia de los Theologos Sumistas, y Conrado, y Adriano, y Cayetano, y Cano, y Victoria, y otros muchos tienen esta sentencia.

A esta dificultad se ha de responder, que es licito lleuar el lucro cessante en este caso. Esto se conuence con la razon de dudar, puesta al principio, y con otras muchas razones, que se suelen traher en la materia de vsura en el lugar citado. Y Sancto Thomas no dixo lo contrario: sino tan solamente quiso poner dos diferécias entre el lucro cessante, y el daño emergente. La primera es, que el daño emergente siempre es licito lleuarle, y hazer cócierto del sin que en esto aya rastro de vsura. Pero el lucro cessante no siempre es licito lleuarle, sino muy raras vezes. La segunda differécia es que el daño emergẽte es licito lleuarlo todo y quãto se sigue del emprestito. Pero el lucro cessante no es licito lleuarlo todo, porq̃ como dize alli el Angelico Doctor, se puede impedir por muchos caminos. Esta sentencia parece q̃ està difinida en el derecho. Para lo qual se deue aduertir, que como dize muy bien Orellana, en este contrato se hallan dos contratos diuersos entre si, y que se juntan accidentalmẽte. El primero es de emprestito, porque este presta su dinero, para que se lo bueluan entero. El segundo contrato es de compra y venta, por el qual el que empresta vende a aquel a quien presta el cessar su dinero de negociar, y ganar con el por la comodidad de aquel a quiẽ presta. Estos contractos se juntan al presente. El contracto de emprestito cierta cosa es que es licito. El segundo contracto de compra, y venta tambien es licito, y justo, porque el cessar de negociar, y grangear con el dinero se puede estimar cõ precio. Y por otra parte esto es vtil, y prouechoso a aquel a quien se presta. Luego el tal cõtrato no cõtiene injusticia ninguna. Y desta manera se declara ser esto licito. Pero este cõtrato es peligroso, y corre peligro de ser vsurario. Por lo qual el Theologo lo ha de mirar con mucha atencion antes que lo apruene. Ha de tener atenciõ a ver si en realidad de verdad cessa la ganancia, y si es justa la quãtidad de dinero, q̃ pide por la ganancia, q̃ cessa. Para mirar biẽ esto ha de mirar el Theologo, si el negociante al tiempo de emprestito tenia otros dineros, con q̃ poder negociar despues del emprestito, porq̃ si en realidad de verdad los tenia, no cessa la ganancia por el emprestito, sino por su voluntad, pues tenia otros dineros. El exemplo es, si vno tiene en su casa copia de trigo, y alguna parte auia aparejado para sembrar, y parte tenia en casa para vẽder, o para otras comodidades. Si alguno se llega a comprar trigo, no puede venderle la parte del trigo, q̃ assi auia aparejado para sembrar, por mayor precio por razon de la potencia, que tenia para fructificar. Pero si no tuuiera otro trigo pudiera muy bien por razõ de la tal potencia venderlo algo mas. De la misma suerte, en nuestro proposito. Lo segundo deue aduertir el Theologo, q̃ el animo del negociar cõ el dinero que empresta, ha de durar todo el tiẽpo del emprestito. Porq̃ en el punto que cessa este animo ya no cessa la ganancia por razon del emprestito: ni aquel a quien se hizo el emprestito es causa de que cesse, sino la voluntad de aquel que empresta, q̃ quiere cessar de negociar. Por lo qual, si tuuo animo de negociar por espacio de vn año, todo aquel tiẽpo puede muy bien lleuar la ganancia, que cessa por razon del emprestito. Pero passado aquel, sino tiene animo de negociar, no puede lleuar la tal ganãcia. Lo tercero deue aduertir el Theologo, que el que empresta por la vtilidad, y prouecho del otro empreste. Porque si no ay comodidad de aquel a quien se empresta, ya no cessa la ganancia por razon del emprestito, ni aquel a quien se empresta es causa moral de impedir el lucro cessante. Verdad es, que no es necessario, q̃ en realidad de verdad aya vtilidad, y prouecho de aquel a quien se empresta, sino basta que el tal lo tenga por vtil y prouechoso. De suerte, que si el tal tiene por cosa prouechosa el gastar prodigamẽte el dinero, y conoce esto, y entiẽdelo el que empresta; con todo esso no peca contra justicia pidiendo el lucro cessante. Tampoco es necessario, que el que empresta quiera mas negociar con su dinero, q̃ procurar la vtilidad del otro. Porque la charidad procura mas la comodidad del otro, que nõ su propria negociacion. Sino basta para nuestro proposito, que en realidad de verdad el q̃ empresta negociaria con su dinero todo el tiempo del emprestito, sino fuere, q̃ la comodidad verdadera, o existimada de aquel a quien se empresta, impidiesse la negociacion. Para echar de ver si es justa la quantidad que se pide por razõ del lucro cessante, se ha de tener atencion a lo que dizen los varones discretos en negociar, y q̃ son de buena

buena vida. Con todo esso se podria poner vna regla. La regla es, que no se ha de pedir todo el lucro cessante. La razon es, porque la cosa no vale tanto quando esta en potencia, como quando esta en acto. Y la ganancia, que cessa por razon del emprestito, tan solamente está en potencia, quando se celebra el emprestito. De lo qual se dixo arriba en la materia de restitucion. De lo que alli se dixo se colige, que de dos maneras se puede hazer el concierto del lucro cessante. La primera manera, y mas segura es, si se espera al sucesso de los demas negociantes, y se haga el concierto, que aquel que recibe el dinero prestado, pague al que empresta aquella quantidad de dinero, que constare, que los otros negociadores con otro tanto dinero ganaron todo el tiempo del emprestito. La segunda manera es, si luego al aluedrio del varon bueno, y discreto, se tassa vna cierta quantidad de dinero, por el lucro cessãte, sacados los gastos, y los peligros de la negociacion Porque por razõ de los peligros vale menos la cosa entõces, q̃ si estuuiera en acto. Verdad es, que no se han de sacar de alli los trabajos, y la industria del que empresta. Porque si el tal no trabaja, ni haze sus diligencias, y cessa de negociar, todo esso se puede apreciar con dinero, porque lo haze en fauor, y en vtilidad de aquel a quien se presta. Pero aduiertase, que no puede el que empresta recibir al principio del contrato la quantidad tassada, aunque sea justa. Pongo exemplo. Presta vn negociante mil ducados y los varones discretos, por razon del lucro cessante juzgan ser justo, que le dè el que recibe el emprestito cien ducados. Estos ciẽ ducados no los puede lleuar luego el q̃ empresta. La razon es clara, porq̃ si los lleuasse luego, no cessaria la ganancia de los mil ducados, sino de los nouecientos. Por estas cõdiciones se hã de regular las cõdiciones que ponen otros Doctores.

De lo qual se sigue, como se han de entender las sentencias de los juezes, que muchas vezes ponen pena pecuniaria a los deudores, que se detienen en pagar las deudas. Las tales sentencias pueden ser justas por dos razones. La primera es, en pena del delicto, que cometen, no pagando quando tienen obligacion. Y quanto a esto es lo mismo, que de las demas penas, que no obligan en consciencia antes de la sentencia del juez. La segunda razon es, porque el juez muchas vezes razonablemẽte piensa, q̃ por detenerse el deudor en pagar ha cessado la ganancia. En el tal caso, si en realidad de verdad ceso la ganancia con las condiciones ya dichas, tendra obligacion el tal deudor en conciencia a pagar el lucro cessante, aun antes de la sentencia del juez. Pero si en realidad de verdad no cesso la ganancia, por detenerse el deudor en pagar, no estará obligado en consciencia a pagar el lucro cessante, aun despues de la sentencia del juez. Porque la tal sentencia se funda en falsa presuncion.

Aduiertase, que el que presta por el mismo caso, que presta, está obligado a sufrir, y padecer todo el detrimento, que se sigue de si, y de su naturaleza del emprestito. Y ansi está obligado a no pedir el emprestito por todo el espacio de tiempo que lo presto. Pero no tiene obligacion de padecer los detrimento, que no se siguen de la naturaleza del emprestito, sino como dizen los Theologos, que se siguen per accidens como el lucro cessante. El exemplo es en el que dize Missa, que no puede vender, ni concertarse por los trabajos, que estan intrinsicos al dezir Missa. Pero muy biẽ se puede concertar por otros trabajos extrinsecos, como son yr vna legua o dos a dezir Missa.

Duodecima conclusion. Vsura es obligar aquel a quien se empresta con obligacion de justicia, a recompensar el beneficio aun en el tiempo que el está obligado de gratitud, y de misericordia, y piedad a recompensarlo. El exemplo es. Si vno empresta a otro, y le obliga de justicia a hablar al Rey, o a vn grande, o le obliga a boluerle a prestar, quando el mismo de gratitud, y charidad tiene obligaciõ de hazer estas obras. Esto enseña Sancto Thomas y esto tienen todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, y en particular Cayetano, y Orellana. La razõ es, porque la tal obligacion de justicia, q̃ es obligacion ciuil se puede apreciar con dinero, aun quando el estaua obligado de gratitud, y charidad. Luego por razon del emprestito no es licito lleuar la tal obligacion, porque vale dinero.

S. Tho. 2. 2. q. 78. artic. 2. ad 3. & 4.

Tercera decima cõclusion. Licito es vender la obligacion de prestar en el tiẽpo venidero, y la obligacion de hablar al Rey, o a vn Grande. Esto enseñan los discipulos de Sãcto Thomas. La razon es clara, porque como queda dicho, la tal obligacion se puede apreciar con dinero. Luego puedese vẽder. Aduiertase, que los mercaderes suelen paliar la vsura con esta razon. Porque dizen que ellos no lleuan cosa alguna por razon del emprestito, sino porque se obligan a prestar en aquel tiempo. Pero engañanse. Lo primero, porq̃ lleuan mucho precio por està obligacion de prestar, lo qual es argumento q̃ lo lleuan por el emprestito Porq̃ la obligacion no merece tan gran precio. Lo segundo, porque en realidad de verdad, el que recibe el emprestito, luego lo recibiria, y el q̃ empresta tiene dineros para emprestar luego sin detrimento suyo. Por lo qual el dilatar el emprestito, es argumento, q̃ lo q̃ quiere lleuar, por el emprestito lo quiere lleuar, y no por la obligaciõ de emprestar en el tiempo venidero.

La dificultad es, si el que empresta vna cosa puede obligar a el otro a quien empresta, a que le pre-

le preste otra cosa differente. El exemplo es, quando vno pide prestado trigo, o dinero, si sera licito obligarle a que preste vino, y fino, no le prestar lo que pide. La razon de dudar es, porque la tal obligacion puedese apreciar con dinero. Luego no es licito lleuarlo por el emprestito. Por la parte contraria haze, porque licito es, y no es Simonia no querer oyr alguna confession, si el otro no se obliga a oyr la suya. Tambien es licito no querer prestar alguna cosa, si el otro juntamente no le quiere prestar otra. Luego el contrato de que hablamos es licito.

Digo lo primero, que el tal contracto es sospechoso de vsura. Esto se prueua con la razon de dudar que se pone en el primer lugar Y S. Tho. en el lugar citado en la solucion del quarto no dize lo contrario. Porque tan solamente dize, que el que empresta vna cosa puede recebir otra prestada, y que es licito. Pero no dize que sea licito obligarle a esto.

Digo lo segundo, que si la obligacion es reciproca de ambas partes, de suerte que ambas se obligan a prestar, no ay vsura ninguna. Esto enseñan todos los discipulos de S. Thomas. La razon es, porque ay ygualdad en el tal contracto. Confirmase, porque en el tal caso no se recibe nada por razon del emprestito, sino obligacion por obligacion. Luego no es vsura.

Digo lo tercero, ser probable ser licito el cōtracto en que el que empresta obliga al otro a quien empresta, a que le preste luego otra cosa, aunq̃ de parte del que empresta no aya obligacion a prestar, sino que tan solamente empreste. Esto enseña Orellana, y algunos discipulos de S. Tho. Prueuase con la razon hecha en contrario. Confirmase, porque la tal obligaciō moralmente hablando, no es estimable con precio como no lo es la obligacion a oyr luego otra confession. Luego no ay vsura. De lo dicho se responde facilmēte a las razones de dudar que estan puestas por ambas partes.

Quartadecima conclusion. Los fructos de la prenda q̃ se da por el emprestito se han de cōtar en el capital, y principal. De suerte, que si presto mil ducados, y recibio en prendas vna heredad q̃ renta cada año cinquenta ducados, estos cinquenta ducados se han de contar en el principal. Esto enseña S. Tho. en el lugar citado en la solucion del sexto argumento, y tienē lo todos sus discipulos, y todos los Theologos, y Iuristas. Prueuase del derecho Canonico, y Ciuil. La razon es, porque los tales fructos se pueden apreciar con dinero. Luego vsura sera lleuarlos por razon del emprestito.

ap. 12. & conquest. vsur. ca. de feudis. 2. C. pignora ia actis [margin, partly cut off]

De lo qual se sigue, que los Reyes, y Grandes, que por razon del emprestito suelen recebir en prendas vna ciudad, o vna villa, no pueden lleuar fuera del capital los fructos de la tal prenda, porque seria vsura, y ansi los han de cōputar en el principal y capital. Por lo qual el remedio seria justo, é ygual comprar aquella ciudad, o villa con aquel dinero. De suerte, que sea contrato de compra y venta, y no emprestito, y hagan concierto de boluer a vender la tal ciudad, o villa. Porque entonces adquiriendo dominio de la ciudad, o villa, podran hazer los fructos suyos. Este remedio pone Cayetano acerca de la solucion de S. Thom. y tambien le pone Soto.

Sot. 6. de iust. q. 1. ar. 2. c. salubr. de vsuris.

La primera dificultad es, de vna decision de Innocencio. En la qual determina, que los fructos de la prenda que le da el suegro al yerno por la dote que no le paga luego, no se han de computar en el capital y principal. Luego esto no es vsura. Podria dezir alguno que Innocencio concede esto en fauor del matrimonio. Pero esta no es buena solucion: porque la vsura es intrinsecamente mala: por lo qual no es licito concederla ni en fauor del matrimonio. En esta difficultad ay varias y diuersas sentencias. La primera es, que este tal puede lleuar los fructos de la prenda por razon del lucro cessante, o del daño emergente. Esto tienen communmenmente los Iuristas, los quales refiere, y sigue Couarruuias. Esta misma sentencia tiene Conrado, Adriano, Medina, Mayores, Syluestro. Esta sentencia no es verdadera, ni es legitima exposicion. Porque en aquel capitulo se determina a'guna cosa particular. Y el lleuar el lucro cessante, o daño emergente es cosa comun para todos. Lo segundo, porque de otra suerte, si no huuiesse lucro cessante, o daño emergente no podria el marido lleuar los fructos de la prenda para poder lleuar las cargas del matrimonio: lo qual es contra el mismo texto, que concede el poder lleuar los fructos de la prenda por las cargas del matrimonio. La segunda manera de dezir es de Adriano, y de Medina en el lugar citado, que el yerno puede lleuar estos fructos por titulo de donacion que le haze el suegro. Esta manera de dezir no es a proposito. Porque la decision del texto procede, quando el suegro no quisiesse. Y tambien que el titulo de donacion es general, y commun, y el texto procede en este caso particular. La tercera manera de dezir es de algunos Iuristas que dizen, que el padre esta obligado a sustentar la hija, y ansi mientras no le paga la dote se entiende que le da los fructos para sustentar la hija. De lo qual infieren estos Doctores, que la decision se entiende, quando el yerno recibe del suegro prenda fructuosa. Esto dize Fortunio. Soto en el lugar citado enseña, ser la causa, la que insinua Innocencio, que es para poder lleuar las cargas del matrimonio, y que esta causa no la entēdieron bien algunos Doctores, como Adriano, y otros. Por lo qual dize, que las cargas del matrimonio no son solamente sustentar la muger,

Coua. sobre aquel ca. en el num. 3. Conr. trac. de contr. q. 45. Adri. trac. de vsuris. q. 2. Mai. in 4. d. 15. q. 31. Syl. v. vsu. 3. q. 2.

Fortun. in tra. de vlt. fine iuris illatien. 6.

Digitized by Google

y la familia, y criar los hijos, y otras cosas semejantes, sino hazer todas estas cosas, quedando en pie y entera la dote. Pero dize con Syluestro, que si los frutos de la prenda exceden las cargas del matrimonio, que no puede lleuar aquello en que exceden. Esta manera de dezir de Fortunio no es verdadera, como consta del vso que es buen interprete de las leyes. Porque no tan solamente el yerno que hizo cõtracto dotal con el suegro, sino qualquier marido q̃ recibio prenda por la dote, puede lleuar los fructos de la dote, y en los tribunales se le adjudican, como consta del vso. La exposicion de Soto tampoco no es buena, porque en algunas prouincias el marido y la muger se comunican todos sus bienes, como dizen, que ay de costumbre en Portugal: y ansi el marido no esta obligado a tener en pie entera la dote. Con todo esso en estas Prouincias puede muy bien el marido lleuar los fructos de la prenda obligada por la dote, sin computarlos en lo principal. Luego la razon de Soto no es buena. Confirmase, porque Soto dize, que la viuda puede muy bien lleuar los fructos de la prenda que obligaron a su marido por la dote. Y con todo esso la viuda puede muy bien hazer lo que quisiere de la dote conseruandola entera, o no la conseruando. Luego la razon deste author no es buena.

A esta difficultad digo lo primero, que esta es la naturaleza del contrato dotal, que el que promete la dote, quien quiera que sea implicitamente promete los fructos de la prenda que se obliga por la dote mientras no le pagan la dote, ora excedan los fructos las cargas del matrimonio, ora no excedan. Esta es la legitima inteligencia de la decision de aquel texto, como lo dize Orellana, Bañes, y comunmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon se colige del mesmo texto. Porque qualquiera que promete la dote mientras no la paga, parece que promete implicitamente lo que de la dote con moderada industria, y diligencia podia ganar: y esto para poder lleuar las cargas del matrimonio. Porque la naturaleza de la dote es que sea como patrimonio de la muger que se casa, y se ordena para su sustento, y para criar los hijos, y ponellos en estado, y para sustentar la familia. Y esta no se puede hazer sino le dan luego la dote, o ayuda para poder lleuar esto. Y quando dan prenda fructuosa por la dote, es como contrato implicito que le dan los fructos solos, y todos para poder lleuar estas cargas. Y esto quiso declarar el Põtifice en aquel capitulo, y poner las condiciones de aquel contrato. Luego el tal contrato es licito. De suerte, que en el tal caso no se lleuan los tales fructos por razon del emprestito, sino por este contrato implicito que se haze de lleuar los fructos de la prenda, ora excedan las cargas del matrimonio, ora no excedan.

Digo lo segundo, que aunque el marido tenga por otra parte hazienda con que pueda lleuar las cargas del matrimonio, puede muy bien lleuar los fructos de la prenda, y no computarlos en lo principal. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es, porque como consta de lo dicho, esta es la naturaleza de la dote, que de si se ordene a poder lleuar las cargas del matrimonio. Y que el marido tenga por otra parte hazienda, con la qual las pueda sufrir, es cosa impertinente, y accidẽtaria. Luego puede lleuar los tales fructos.

Digo lo tercero. Iustamente se puede concertar el marido que le den vn tanto, mientras no le pagan la dote. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es, porque justamente puede lleuar los fructos de la prenda, mientras no le pagan la dote. Y estos fructos se pueden justamente apreciar en cierta quantidad de dinero. Luego podra muy bien lleuar la tal quantidad.

Digo lo quarto. La viuda, muerto el marido, puede lleuar los fructos de la prenda, o esta quantidad de dinero en que se aprecia que podia lleuar el marido: y esto mientras no le pagan la dote. Y esto tiene verdad, ora sea de su padre, o de quien quiera que la caso. Este dicho es certissimo, teniendo atencion al titulo del lucro cessante, o del daño emergente. Pero tiene dificultad, quando cessan estos titulos y la viuda es rica. Porque entonces como se deshizo el matrimonio, no quedan las cargas del matrimonio. Con todo esso tiene verdad en el tal caso, como lo affirman los Doctores citados. La razon es, porque no solamente se han de dezir cargas del matrimonio, las que ay durante el matrimonio, sino tambien las que resultan del mismo matrimonio. Y la viuda tiene muchas cargas que procedieron del matrimonio. Porque esta obligada a sustentar la familia, y a criar, y sustentar los hijos si los tuuo. Luego licito es esto.

De lo qual se infiere, que seria justo el estatuto, si le huuiesse en alguna ciudad, que la viuda mientras no se le paga el dote pueda lleuar cierta quantidad de dinero. Y esto seria justo para que huuiesse paz entre los parientes, y affines.

La segunda difficultad es de otra decision de otros Pontifices, como son Innocencio III. y Alexandro III. Adonde determinan, que el dominio directo de la cosa que esta en feudo, la qual despues recibio el vassallo en prenda, justamente puede lleuar los fructos de la tal prenda, fuera de lo principal. Declaremos el caso, para que se entienda la difficultad. Cierto Obispo recibio en prendas vnas possessiones de Pedro, por cierta quantidad de dinero *Cap. 1. de feud. C. ü. conquest.*

Digitized by Google

dinero que le presta. Estas possessiones las tenia Pedro en feudo de la Iglesia de aquel Obispo. Preguntose al Pontifice, si los fructos de aquellas possessiones los auia de computar en el principal; y responde, que no se han de computar en el principal. De la qual resolucion parece que se colige, que por razon del emprestito es licito lleuar aquellos fructos. En esta dificultad Innocencio IIII. sobre aquel capitulo, y otros Iuristas, y Adriano, al qual sigue Couarruuias, enseñan que aquella decision tiene lugar, quando los fructos de la tal cosa son del mismo precio que las obras, o seruicios que por razon del feudo el vasallo deue. Por lo qual, si los fructos de la prenda exceden el tal seruicio, no puede el señor del feudo lleuar aquellos fructos, sino es computandolos en el principal. Porque dize la decision, que todo aquel tiempo, el vasallo no tiene obligacion de pagar los seruicios.

Adr. in 4. in mat. de resti. tra. de vsuris. Coua. li. varia. 1. n. 4.

A esta dificultad se responde, que la verdadera, y legitima exposicion es, que esto es licito, no por razon del emprestito, que esso fuera vsura, sino por razon de la naturaleza, y condicion del feudo. Porque este contracto de su naturaleza pide, que quando la cosa que se tiene en feudo buelue al directo señor, el tal goze de los fructos: pero con esta condicion, que en el entretanto el feudatario estè libre del seruicio que deuia. El tal contracto es justo, y igual. La razon es, porque puede acontecer muchas vezes, que los fructos no lleguen a los seruicios, y otras vezes pueden sobrepujar. Luego el tal contracto es igual. De lo qual se sigue, que en el tal caso puede muy bien lleuar los fructos, aunque excedan los seruicios, y su valor.

Quintadecima conclusion. Si lo que se adquiere por vsuras se consume cõ el vso, no esta obligado el vsurario a restituyr, sino lo que tomò, y los daños que causo al que empresto con la detencion. De suerte, que si recibio por razõ del emprestito cosas de comer, tiene obligacion de restituyrlas, o el valor dellas. Esto enseña el Angelico D. S. Thom. y todos sus discipulos, Bañe, Orellana, Medina, y los que escriuen sobre el, como Aragon, y otros. La razon es, porque en el tal caso solamente dio el vsurario daño contra justicia en la tal cosa, o en el valor della. Luego tan solamente tiene obligacion de restituyr esto. Aduierte S. Tho. que si por la injusta detencion causo algun daño en aquel a quien lleuo las vsuras, tiene obligacion de restituyrlo. Porque por su culpa contra justicia se dio el tal daño. Luego tiene obligacion de restituyr el tal daño.

D. Tho. 2. 2. q. 78. ar. 3.

Decimasexta conclusion. Si lo que recibio por vsura, no se gasta con el vso, sino que es cosa fructuosa, està obligado el vsurero a restituyr no solamente la cosa, sino los fructos que gozò. Esto enseña S. Tho. y todos los Doctores citados. La razon es, porque ansi la cosa como los fructos lleua contra justicia. Luego la cosa, y fructos tiene obligacion de restituyr.

Decimaseptima conclusion. La mas probable sentencia, y que tiene mucha mayor aparẽcia es, que aquel a quien emprestan, quando pagare las vsuras, no passa el dominio dellas en el vsurario. Esta conclusion es contra la Glossa, contra Scoto, y contra Enrico, contra Palude, y contra Adriano. Pero nuestra sentencia es muy mas probable, y la enseñan el Angelico Doctor en el lugar citado, y la suppone como cosa cierta, y aueriguada; y muy particularmẽte en la solucion del tercero. Tienela Alexandro de Ales, Altisiodorense, S. Buenauentura, Ricardo, Mayores, Medina, Cayetano, y Soto. La razon es, porq̃ si se passasse el dominio de las vsuras; auiase de passar por la voluntad de aquel que las paga. Y por la tal voluntad no passa el dominio. Porque se le haze injuria, y es inuoluntario, como es cosa notoria. Luego no passa el dominio. De suerte, que en el tal caso, el que paga las vsuras, las entrega para redemir su vexacion y las pone alli como en deposito, porque de otra suerte no le prestarian. Cõfirmase, porque se siguiria, que si el vsurario es verdadero señor de lo que recibe por las vsuras, que si recibe vna cosa fructifera, que se pueda quedar cõ los fructos de la tal cosa. Lo qual nadie admite. Que esto se siga consta, porque la cosa fructifica para el dueño y señor della. Luego si el vsurero es señor, y adquirio dominio de la vsura para el fructifica, y ansi no estara obligado a restituyr los fructos. Lo qual se explica mas a la larga en el lugar citado. De suerte, que en este caso, aunque paga las vsuras, en realidad de verdad no es voluntario, y consiguientemente no passa el dominio dellas.

Glos. 14 q. 4. c. si quis vsura. Scot. in 4. d. 15. q. 2. Palu. ibid. Adr. in 4. tr. de vsur. Alex. 3. p. q. 66. m. 4. Altis. 3. p. q. de vsur. Bona. in 4. dist. 15. Ricar. ibid. q. 4. art. 5. Ma. q. 38. Med. q. de vsu. ra. Caiet. in opusculo quod cõtinet sex q. de vsur. q. 1. Sot. q. 1. ar. 4.

Decimaoctaua conclusion. De los contractos del vsurero, si son validos, si el vsurero con el dinero de las vsuras compra vna possession, como vn campo, o vna viña, el tal contracto es firme, y valido, de suerte, que el passa el dominio del dinero en el que le vende la tal possessiõ, y en realidad de verdad adquiere dominio de la tal possession. Esto enseña S. Thom. en el lugar citado, en la solucion del vltimo, y Medina, Bañes, y Orellana, y comunmente los discipulos de Sancto Thomas. Prueuase del derecho, en el qual se manda, que las possessiones, que se compraron con dinero vsurario, se vendan, y que se restituya el dinero. Y si fuera ansi, que no se huuiera passado el dominio de la possession que se comprò con el dinero vsurario, no auia de mandar esto, sino que se deshiziesse la primera venta. Luego realmente fue valida. Confirmase, porque aquel que pago las vsuras interpretatiuamente es voluntario. Porque su dinero mejor se conserua en las possessiones, mejor le podran hazer la restitucion.

Cap. cũ tu, de vsuri.

Digitized by Google

Luego el tal contracto valido es, y firme.

Decimanona conclusion. Si el vsurero enagena qualquiera cosa de las que adquirio por vsuras que se gasta con el vso, como trigo, vino, dinero, teniendo de otra parte de donde restituyr, valido es el tal contrato qualquiera que sea, y aunque sea gratuita donacion. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque si la cosa se gasta con el vso, no tiene el vsurero obligacion de restituyr la misma numero, sino basta que restituya otra semejante. Y el que tiene por otro camino de donde restituyr, puede restituyr otra semejante. Luego el tal contracto valido es. De manera, que el vsurero por el tal contracto no se haze impotente para poder restituyr. Por lo qual no se le haze agrauio ninguno al que pago las vsuras, y por consiguiente valido es el tal contracto.

Vigesima conclusion. En el caso de la conclusion passada, si el vsurero enagena las cosas que se consumen cõ el vso, adquiridas por vsuras, no teniendo por otro camino de donde restituyr, no es valido el contracto, ni la donaciõ. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque la tal enagenacion es contra la voluntad razonable del verdadero señor. Luego no es valida.

Vigesimaprima cõclusion. Si el vsurero enagena las cosas adquiridas por vsuras, que no se gastan con el vso, el tal contracto no es valido. Lo mismo es de la donacion, y esto tiene verdad, aunque tenga por otro camino de donde restituyr. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es, porque el vsurero tiene obligaciõ de restituyr aquellas numero cosas que adquirio por vsuras. Luego no las puede enagenar, y aunque las enagene, no es valida la tal enagenacion. Porque la cosa donde quiera que esta es del verdadero señor.

La duda es, si el vsurero tiene obligacion de restituyr mas de lo que recibio por vsuras, principalmente quando la cosa se gasta con el vso, y alli adquirio alguna ganancia. La razon de dudar es, porque el posseedor de mala fe, que por injusticia tomo alguna cosa, y se hizo mas rico della, no solamente esta obligado a restituyr la tal cosa, sino todo aquello en que se hizo mas rico de la tal cosa, como se dixo en la materia de restitutione. Luego el vsurero, que de la cosa adquirida por vsuras se haze mas rico, no solamente tiene obligacion de restituyr lo adquirido por vsuras, sino tambien por ganancia. Confirmase, porque si le pagaron las vsuras en oro, y el Rey leuanta el precio de la tal moneda, no satisfaze el vsurero restituyendo el valor del dinero que tenia quando le recibio, sino que deue restituyr el acrecentamiẽto. Luego lo mismo sera de qualquiera ganancia adquirida por las vsuras.

A esta difficultad digo lo primero, que el vsurero tiene obligacion de restituyr el precio de la cosa que adquirio por vsuras, si se cõsume con el vso. Si gasto el trigo, o el vino, tiene obligaciõ de restituyr el precio de la tal cosa. En esto conuienen todos los Theologos particularmente los citados. La razon es facil de lo dicho. Porque el vsurero tiene obligaciõ de restituyr la tal cosa, y no la misma numero. Luego por lo menos tiene obligacion de restituyr el precio de la tal cosa.

Digo lo segundo, que tiene obligacion de restituyr el precio de la tal cosa, segun el acrecentamiento del, aunque se aya subido el precio despues de auer recebido injustamente la tal cosa, como en el exemplo puesto en la cõfirmacion. Y esto no es restituyr mas que el precio de la tal cosa. Lo mismo es, si vn ladron hurtò el trigo en tiempo que valia por poco precio, pongo exemplo por ocho reales, y guardo el trigo para el tiempo que auia de valer a catorze, tiene obligaciõ de restituyr el precio del trigo, a catorze reales, aunque el señor no lo huuiera de guardar para el tiempo en que auia de valer a catorze reales. Lo mismo es del vsurero que recibio por vsuras trigo. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es, porq̃ el precio de la cosa computase por la misma cosa, y es como la misma cosa. Luego obligacion ay de restituyr el tal precio. Y esto no es restituyr mas de lo que tomo.

Digo lo tercero, que los fructos de la cosa que se adquirio por vsuras, se han de restituyr juntamente con la misma cosa. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es, porque qual quiera cosa fructifera, fructifica para el dueño de la tal cosa. Luego obligaciõ ay de restituyr la cosa, y fructos.

Digo lo quarto, que la ganancia q̃ se adquiẽre con el dinero de las vsuras, no ay obligaciõ de restituyr. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es, porque esta ganancia no es fructo del dinero que es esteril, sino corresponde a la industria del negociante. Luego no ay obligacion de restituyr esto. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, que ay gran diferencia entre el precio, y el fructo, y la ganancia, como consta de lo dicho. Y lo mismo se ha de dezir a la confirmacion.

De lo dicho se sigue, como se ha de hazer la restitucion, quando alguno por vsuras recibio alguna obligacion, o alguna commodidad temporal. El exemplo es, quando recibio alguna obligacion, a que le cultiuassen su tierra, o a que le diessen algun officio temporal, como escriuania, o otro officio temporal, obligando a que se le diessen por razon del emprestito. Porque el que obligo a cultiuar su proprio campo, tan solamente tiene obligacion de restituyr el precio en que se estimaua la tal obligacion.

Digitized by Google

obligacion. En el otro caso tan solamente tiene obligacion de restituyr la obligacion, y el precio en que se estimaua la tal obligacioy el el tal officio. Pero si exercito el officio, no esta obligado a restituyr lo que recibio de los ciudadanos por hazer escripturas de exercitar el tal officio. Pero tiene obligacion de ceder luego al officio, como lo dize Sancto Thomas. Porque lo que le dan los ciudadanos por hazer su officio, danselo como estipendio. Luego no tiene obligacion de restituyr esto.

. Thom. q.62.ar.ad ... Bra... tania.

Vigesimasecunda cõclusion. Todos los bienes del vsurero, estan obligados a restitucion de las vsuras. Esto enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmente Medina, Bañes, Orellana, y Peña. La razon es, porque el vsurero tiene obligacion de restituyr las vsuras. Luego todos sus bienes tienen esta obligacion. Esta enseña San Thom. en la solucion del segundo, y Cayetano en aquel opusculo de vsuras, y Soto. Aduiertase, que aunque todos los bienes del vsurero estan obligados a restitucion, pero no en todos es la misma razon de obligacion. Porque ay dos maneras de obligacion, vna real, y otra personal. La obligacion real nasce, y procede de la misma cosa, y refundese en la persona que es señora de aquelles bienes, y perpetuamente acompaña la tal cosa donde quiera que este, y por estos titulos se llama obligaciõ real. Obligacion personal es la que nasce de la persona, y se refunde en las cosas y bienes de la tal persona. La tal obligacion no acompaña la cosa siempre, sino la persona, y si la persona se muere acompaña la persona que sucede en su lugar, y bienes. De suerte, que la obligacion personal no passa a la persona que compra la cosa, sino al heredero. Pero la obligacion real passa al que la compra.

Sot. li.6. de iust. q.1.ar. 6.

Vigesimatercia conclusion. Los bienes del vsurero que compro con su dinero, o que posee con justo titulo, o los que tiene de su patrimonio, o por donacion estan obligados a restituyr las vsuras con obligacion personal: pero no real. Esto enseñan los Doctores citados, y comunmente los Doctores. La razon es, porq la cosa tan solamente està obligada con obligacion real al verdadero señor. Y estos bienes son del vsurero hablando de los bienes que hemos dicho. Luego tan solamente estan obligados con obligacion personal. Confirmase, porque estos bienes fructifican para el vsurero. Luego el es el señor.

Vigesima quarta conclusion. Las cosas que se adquieren por vsura que no se consumen cõ el vso, estan obligadas a restitucion con obligacion real. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es, porque qualquiera cosa està obligada con obligacion real al verdadero señor, al qual fructifica, si es fructifera. Y el vsurero no es verdadero señor, sino el que pago las vsuras. Luego la tal cosa esta obligada a restitucion con obligacion real. Por lo qual si fuesse cosa fructifera, no fructifica para el vsurero, sino para el que pago las vsuras.

Vigesimaquinta conclusion. Las cosas adquiridas por vsuras que no se cõsumen con el vso, no estan obligadas a restitucion con obligaciõ real. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es, porque como consta de lo dicho, la obligacion real siempre acompaña la cosa donde quiera que este. Y si el vsurario enagena las cosas adquiridas por vsura, que se consumẽ con el vso, en realidad de verdad passa el dominio dellas. Como si compra con aquel dinero vna heredad, en realidad de verdad passa el dominio del tal dinero, y aquel dinero numero, no queda obligado a restitucion. Luego verdadera es nuestra cõclusion. Confirmase, porque las cosas que se consumen con el vso, no ay obligacion de restituyr las mismas numero. Luego no estan obligadas a restitucion con obligacion real.

Cayetano parece que enseña lo contrario. Porque dize, que los bienes adquiridos por vsura estan obligados a restitucion, con obligaciõ real. Su razon parece que es, porque qualquiera cosa parece que està obligada con obligacion real a restituyrse al verdadero señor. A esto se ha de responder, que esto se entiende, quando ay obligacion de restituyr la misma cosa numero, y las cosas consumptibles, y que se gastã con el vso, no ay obligacion de restituyr las mismas numero.

Caiet. opusc. de vsur. q. 4.

Aduiertase acerca destas conclusiones, que las cosas adquiridas por vsuras, sino se gastan con el vso, en ninguna manera se pueden enagenar. Porque estan obligadas a restitucion cõ obligacion real, y se han de restituyr las mismas numero. Pero las demas cosas que no se adquieren por vsuras, o si se adquieren se gastan con el vso, puedense enagenar: porque tan solamente estan obligadas a restitucion con obligacion personal. Verdad es, que si por esta alienacion el vsurero se imposibilita a restituyr la tal alienacion no es licita ni valida. Porque en el tal caso qualesquier bienes que sean suceden en lugar de los otros bienes que estan obligados con obligacion real. Particularmente, que el contracto hecho con injuria, y agrauio de tercero, ni es licito ni valido.

De lo dicho se sigue, que se ha de dezir de la muger, y de los hijos, y de toda la familia del vsurero, que vsan de los bienes adquiridos por vsuras. La duda es, si estan obligados a restitucion.

A lo qual se ha de dezir, q̃ si el vsurero por vsar de aquellos bienes no se imposibilita a restituyr, licitamente puede toda la familia

vsar de los bienes adquiridos por vsuras que se gastan con el vso, y de los que no se adquieren por vsuras. Pero si se impossibilita a restituyr, no es licito, aun a la muger, tomar alguna cosa aun para comer, y para su sustento hablando de si. La razon es, porque todos estos bienes del vsurero estan obligados a restitucion al otro: porque todos son necessarios para la tal restitucion. Luego no es licito tomarlos. Dixe hablando de si, porque en algun caso, como per accidens, sera licito. Por lo qual comunmente se escusa la muger del vsurero, por razon de la extrema necessidad. Porque no tiene por otra parte de donde buscar de comer. Tambien los hijos, quãdo son niños se escusan por la misma razon. Pero quando fueren grandes, les deuen aconsejar, que por otro camino busquen su sustento, porque aquel no es licito. Los criados alguna vez se pueden escusar, si tratan, y procurã el negocio, y bien de aquellos, a quien se ha de hazer la restitucion. Como si con sus consejos amonestassen al vsurero, que no lleue tan rigurosas vsuras, o si con diligencia tratan bien las prendas de aquellos a quien se presta. De lo qual se ha de ver Cayetano.

Caie. verb. vsura circa finem.

Vigesima sexta conclusion. Certissima cosa es, que los herederos del vsurero estan obligados a pagar todas las deudas vsurarias, conforme a las fuerças, y facultad de los bienes que heredan. Esto enseñan todos los Theologos, y Iuristas. La razon es, quanto a los bienes adquiridos por sura: porque los tales bienes estã obligados a restitucion, con obligacion real. Quanto a los demas bienes consta: porque los tales bienes estauan obligados en poder del vsurario con obligacion personal. Y el heredero sucede en lugar de la persona del vsurero. Luego sucede con la misma obligacion personal. Aduiertase, que dixe en la conclusion, conforme a las fuerças, y facultad de los bienes heredados. Porque si las deudas del vsurero exceden la herencia, no estan obligados los herederos, a lo menos en el foro de la conciencia, a pagar el excesso, aunque no ayan hecho inuentario. Digo en el foro de la conciencia: porque en el foro exterior es cosa dudosa, si ay obligacion de restituyr todas las deudas, aunque excedan lo heredado, quando no hizieron inuentario. De lo qual se ha de ver Couarruuias, que refiere diuersas sentencias. Y aunque fuesse verdadera la sentencia de aquellos que affirmau, que en el foro exterior ay obligacion de restituyr, con todo esso en el foro de la conciencia no es ansi. Porque el heredero tan solamente està obligado a pagar las deudas del vsurero por razon de lo que recibio. Luego fuera de lo que recibio por la herencia no tiene obligacion a restituyr mas. Porque si en el foro exterior se obliga a restituyr a los que no hizierõ inuentario, es por la presumpcion que se presume contra los herederos del vsurero. Por lo qual cessando la tal presumpcion, como en hecho de verdad cessa en el foro de la conciẽcia, no ay obligacion ninguna de restituyr mas de lo que heredò.

Conar. l. 3. vari. cap. 3. num. 8.

La difficultad es, quando los herederos son dos, o tres, o mas, y vno dellos no puede, o no quiere pagar la parte de las deudas que le cabe, si los demas estaran obligados a pagar todas las deudas. De suerte, que la duda es, si cada vno de los herederos està obligado a pagar todas las deudas, y los demas no pueden, o no quieren pagar. La glossa, y otros Iuristas que refiere Cayetano, enseñan que estan obligados a todas las deudas. De suerte, que si vno delles no puede, o no quiere pagar su parte, los demas lo han de restituyr todo, y de cada vno de ellos es lo mismo. La razon es, porque en el capitulo, tua nos, se dize, que a los herederos del vsurero les han de obligar a pagar, y compelerles a esto como a los mismos vsureros, si viuieran. Y si ellos viuieran estauan obligados a pagar todas las deudas. Luego lo mismo sera de qualquiera de los herederos. Confirmase, porque el heredero sucede en lugar del testador. Luego si el testador estaua obligado a pagar todas las deudas, tambien lo estara el heredero. Confirmase lo segundo, porque si el vsurero tan solamente tuuiera vna heredad, en la qual sucedio vno de los herederos de aquella heredad, estuuiera obligado a pagar todas las deudas. Luego lo mismo sera de aquel heredero que sucede en aquella heredad.

Glos. c. tua nos, de vsura.

Cai. ep. de vsur. q. 5.

A esta difficultad se responde que la contraria sentencia es verdadera: de suerte que cada vno de los herederos esta obligado a pagar las deudas del vsurero que testò pro rata, segũ la parte de la heredad, y herencia que adquirio. Si fue instituydo heredero de toda la haziẽda, esta obligado a pagar todas las deudas del testador. Y si le instituyeren heredero en la mitad, a la mitad de las deudas esta obligado, y no a mas, aunque los demas herederos no paguen. Esto tiene Cayetano y Soto en los lugares citados, y comunmente los discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Orellana. La razon es, porque los herederos del vsurero tan solamente estan obligados por razon de la cosa que recibieron. Luego tan solamente tienen obligacion conforme a la parte de herencia que les cupo. Confirmase, porque todos los herederos juntos suceden en el lugar de la persona del vsurero, y con su obligacion personal. Luego entre todos se ha de repartir la obligacion a pagar las deudas del vsurero, y no han de cargar todas sobre vno. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, con sus confirmaciones. La inteligencia del capitulo es muy facil. Porque se ha de dezir, que

han

han de obligar à los herederos, conforme à la parte de la herencia que les cupo.

Vigesima septima conclusion. Los que juntamente concurren a las vsuras, tratando el negocio de los vsureros, estan obligados a restituyr todo el daño que de alli se sigue a aquellos a quien lleuan las vsuras, aunque estos tales ministros que concurren no reciban nada. El exemplo es, en aquellos que andan buscando de parte de los vsureros quien reciba vsuras: y en aquellos que firman los pactos, y conciertos entre el vsurero, y los demas que reciben a vsuras, y los ministros, y criados principales de los vsureros, que en nombre y lugar de los vsureros hazen los contractos vsurarios: y por esta razon se llaman fatores. Tambiē los criados, que en nombre de los vsureros cobran las deudas, y tienen authoridad, y poder para cobrar juridicamēte las deudas vsurarias. Esto enseñan todos los Theologos, y Iuristas, y muy particularmente los discipulos de S. Tho. y entre ellos Orellana. La razon es, porque todos estos que hazen las partes del vsurero son verdaderamente causa de la injusticia que se haze en la vsura, y concurren a ella. Luego todos estos tienen obligacion de restituyr todo el daño. Dixe en la conclusion, los que concurren a las vsuras de parte de los vsureros: porque los que tratan el negocio de aquellos que reciben prestado a vsuras, no pecan, ni tienen obligacion de restituyr mas que el mismo que recibe prestado a vsuras. La razon es, porque los tales no son causa de la injusta accepcion, ni de la injuria que se haze, sino antes se tienen de parte del que la padece. Luego no tienen obligacion de restituyr.

La primera duda es de vn mensagero enuiado à pedir las vsuras, y que las trae sin poder para cobrarlas, sino como vn simple mensagero, si este tal estara obligado a restituyr las vsuras que trae. La razon de dudar es, porque este tal concurre a las vsuras de parte del vsurero, como a sus agentes que tienen poder. Luego tiene obligacion de restituyr, como ellos.

A esta duda se respōde, que no tiene obligacion de restituyr, aunque cobre las deudas nacidas de la vsura. Esto tiene Orellana, y comunmente los dicipulos de S. Thom. cōtra algunos Doctores que tienen lo contrario. La razon es, porque estos tales que assi cobrā estas deudas vsurarias, no son causa de la injusticia, ni en rigor hazen las partes del vsurero. Luego no tienen obligacion de restituyr.

A la razon de dudar se responde facilmēte, que los que lleuan poder, son agentes, y factores de los mismos vsureros, y ansi concurren a la injusticia. Pero estos tales no son sus fatores, ni concurren a la injusticia. Clara cosa es, que vn arriero que lleua, y trae dineros, aunque sean vsurarios, no es agente, ni fator del vsurero, ni tiene obligacion de restituyr. Lo mismo se ha de dezir de aquellos que tan solamente guardan el dinero de las vsuras (aunque otros dizen lo contrario.) Porque estos tales no concurren a la injusticia.

La segunda difficultad es, del escriuano que haze vn contracto vsurario, si este tal esta obligado a restitucion. Aduiertase, que el escriuano se puede auer de dos maneras en el contracto vsurario. La primera es, escriuiendo el mismo contracto fielmente, contando la verdad, como ella passa. Pongo por exemplo, si el que empresta, da cien ducados, porque le bueluan ciento y diez, y el lo cuenta ansi en la escriptura. La segunda manera es, que el escriuano hagà infielmente la escriptura, passando la vsura, de suerte, que cuente que le presto ciento y diez, y esto en fauor del vsurero.

Digo lo primero, que si el escriuano se ha de la primera manera, no peca, ni tiene obligacion de restituyr cosa alguna. Esto enseñan comunmente los discipulos de S. Thom. La razon es, porque entonces haze fielmente su oficio, y no haze injuria ninguna a tercero. Luego no peca, ni tiene obligacion de restituyr. Confirmase, porque por la tal escriptura no le podra compeler a pagar las vsuras. Luego no haze injuria ninguna. El exemplo puede ser en el testigo que se halla presente al tal cōtracto, el qual no haze injusticia ninguna, ni peca.

Digo lo segundo, que el escriuano que se ha de la segunda manera, haziendolo en fauor del vsurero, peca mortalmente, y tiene obligacion de restituyr. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es, porque el tal escriuano, auiendose de la segunda manera, es verdadera causa por razon del instrumento que hizo, de que fuercen a pagar las deudas a aquel a quien prestaron. Luego peca mortalmente y tiene obligacion de restituyr. En este caso se ha de dezir lo mismo de los testigos que se hallan presentes al tal contracto paliado, por la parte del vsurero.

Todavia queda difficultad del escriuano, quando haze la escriptura de la segunda manera, pero en fauor de aquel a quien prestan, y no del vsurero. Como si aquel a quien prestan pide al escriuano, que haga la escriptura de aquella manera. La razon de dudar es, porque el escriuano de justicia, y fidelidad està obligado a contar fielmente lo que passa, y no encubrir la verdad. Luego si la encubre, aunque sea en fauor del que pide a vsuras, peca contra justicia, y esta obligado a restitucion.

Digo lo primero, que sin duda ninguna este tal peca pecado mortal contra la sanctidad del juramento, que tiene hecho de hazer fielmēte su officio. Esto es cosa llana.

Digo lo segundo, que este tal no tiene obligacion

gacion de restituyr. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es, porque no haze cótra el derecho, y justicia que se deue a aquel que pide a vsuras. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, que el tal escriuano peca contra la fidelidad, y contra la justicia deuida a la republica: pero no contra la justicia, y derecho del que paga las vsuras. Porque antes haze su negocio, y es como agente suyo. El exéplo es en el escriuano que presenta alguna escritura falsa en juyzio para la defension del innocente, este tal peca contra el juramento, y cótra la fidelidad, y justicia deuida a la republica: pero no peca contra derecho de ningun particular. Por lo qual no tiene obligacion de restituyr a particular alguno. Esto se entiende, quádo el escriuano entendio muy bien que el contracto era vsurario.

Todauia ay mas dificultad, quando el escriuano ignora ser el contracto vsurario: pero tiene alguna sospecha, de que es vsurario, y en realidad de verdad a instancia de ambas las partes se escriue el contracto, como ellos dizen, y refieren. La duda es, si en el tal caso el escriuano pecara contra justicia, o contra religion.

A esta duda se responde, que en el tal caso no ay pecado ninguno, aun cótra religion, principalmente si el escriuano declara su sospecha a los contrayentes, y los amonesta. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es, porque el escriuano por razon de su officio esta obligado, a dar fe a los ciudadanos, todas las vezes que les fuere necessaria, la qual se depende en su verdad como ellos la cuentan. Y en este caso ambos lo cuentan de vna manera. Luego no sera pecado que el escriuano de fe desto. De lo qual se ha de ver Soto en el lugar citado en la solucion de los argumentos.

La tercera difficultad es, si el vsurario mental esta obligado a restitucion. La razon de dudar es, porque la simonia mental no obliga a restitucion, como se determina en el derecho. Luego la vsura mental no obliga a restitucion. Porque lo que en las cosas espirituales es simonia, en las temporales es vsura. Confirmase, porque la vsura obliga por razon del daño que haze. Y la vsura mental no haze daño ninguno. Luego no obliga a restitucion. En contrario es el derecho: En el qual se determina, que los vsurarios mentales estan obligados a restitucion.

Cap. mandato, de simonia.

Cap. consuluit, de vsuris.

Aduiertase lo primero, que vsura mental se llama al presente, segun que se distingue contra vsura, en la qual ay pacto y concierto: ora sea implicito, ora sea formal, y explicito. De suerte, que al presente se recibe algo, fuera del capital: pero no por pacto ni concierto. Y ansi al presente vsura mental no es aquella, que tan solamente se comete con la mente, que es interior. Porque esta no da daño ninguno: y ansi no puede obligar a restitucion. Sino mental se llama, porque no ay pacto ni concierto. Lo segundo se deue aduertir, que este contracto de vsura mental, se puede hazer de tres maneras. La primera es, quando de ambas partes el contracto es vsurario, y es perfecta la vsura métal, de manera que el que empresta pretende obligar al otro de justicia, y el que recibe prestado entendiendo esta obligacion le da algo fuera del capital, y ellos se entiéden. La segunda manera es, quando el que empresta no pretende obligar al otro con obligacion de justicia a que le dè algo fuera del capital, sino tan solamente de gratitud, pero el que recibio prestado, entédio, que el otro tenia mal animo, y que le queria obligar con obligacion ciuil: y entendiendo esto le pago algo fuera del capital. La tercera manera es, quando el que empresta, tiene mal animo, y pretende obligar al otro con obligacion ciuil, pero el que recibe prestado no entendio el tal animo, y dio algo fuera de lo principal de gratitud, y beneuolencia.

Digo lo primero, que en la primera manerà el vsurario mental tiene obligació de restituyr todo lo que lleuo, fuera del capital, y el daño q̃ dio con las vsuras, o el otro. En esto conuienen todos los Doctores, y en este caso habla el capitulo, placuit. La razon esta clara, porque el tal contra justicia, y con vsura lleuo el tal excesso, y dio el daño. Luego tiene obligacion de restituyr.

Digo lo segundo, que en la segunda manerà no pecò el que emprestò: pero tiene obligació de restituyr lo que lleuò mas del principal, en quanto se hizo mas rico de aquella ganancia. Esto enseñan todos los Doctores. Qne no pecasse, consta: porque no tuuo animo vsurario. Que estè obligado a restituyr, se prueua, porq̃ el otro lo que le dio mas de lo principal, se lo dio como obligado de justicia, y inuoluntariamente, y ansi no le passo el dominio. Pero aduiertase, que estarà escusado de restituyr mientras no viniere a su noticia, que el otro le pago las vsuras, como obligado de justicia. Tambien se ha de aduertir, que el tal no està obligado a restituyr por razon de alguna injusticia que cometiesse: porque no pecò, sino por la cosa que recibio. Y ansi tiene obligacion de restituyr tá solamente por el titulo de la cosa recebida, en quanto se hizo mas rico della: como se dize en la materia de restitucion.

Digo lo tercero, que en la tercera mánera, el q̃ empresto mientras tuuiere mala fe, por razó de la conciencia erronea, estara obligado a restituyr lo que recibio mas que el capital: porq̃ entiende que lo recibio por vsura. Pero despues que supiere el animo del otro, y que se lo dio de gratitud, ay difficultad entre algunos Doctores, si tendra obligacion de restituyr.

Porque

Digitized by Google

Porque algunos Iuristas referidos por Syluestro tienen, que ay obligacion de restituyr, y lo mismo refiere Cayetano, y Soto.

Syl.v.vsu. 6.q.3. Caie.in o. vsu.de vsu a.q.3. ...in.art. ...ita.

Digo lo quarto, q̃ sabiendolo no tiene obligacion de restituyr. Esto enseña Syluestro, Cayetano, y Soto en los lugares citados, y Orellana, y comunmẽte los discipulos de S. Thomas. La razon es clara, porq̃ en el tal caso lo q̃ se da mas del capital, en realidad de verdad se da de gratitud, y de beneuolencia, y por consiguiente se passa el dominio. Luego no ay obligació de restituyr.

A la razon de dudar puesta al principio, se responde por agora, que aquel capitulo, mandamos, tiene diuersas inteligencias, de las quales se dira en la materia de simonia. Pero quando sea ansi que la simonia mental no obligue a restitucion, no se sigue de ay que la vsura mental no obligue a restitucion. Porque ay gran diferencia quanto a esto. Porque en la simonia mental el que da el precio, pretende comprar la cosa espiritual, y la naturaleza de la compra y venta es, que por ella se passe el dominio, y por consiguiente el simoniaco mental passa el dominio. Pero la vsura mental tiene otra razó, porque el que paga mas que el capital, es inuolnatario, y por consiguiente tiene obligació de restituyr, porque no passa el dominio. A la confirmacion se responde, que si fuera simonia puramente mental: esto es que se quedara en la mente sin hazer daño exterior, no obligara a restitucion. Pero la simonia mental de que hablamos da daño exterior, y ansi obliga a restitucion.

Aduiertase, que como queda dicho en la materia de restitucion, lo mas cierto es, que quando no parece el verdadero señor la restitucion se puede hazer en obras pias sin consultar el Obispo. Pero las vsuras, quando no parece el verdadero señor se han de restituyr con licencia del Obispo, y con su consejo, conuirtiendolas en obras pias: porque assi esta determinado en Derecho en odio de las mismas vsuras.

...ap. quam ...iam, de ...suris in 6

Vigesima octaua conclusion No es licito induzir a alguno, que preste lleuando vsuras. Esto enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el La razon es, porq̃ es induzir a vn pecado contra justicia. Luego no es licito. De suerte, que es licito induzirle a q̃ preste: pero no es licito induzirle a que lleue mas que el principal.

...Tho.2.2. ...78.ar.4.

Vigesima nona conclusion. Del que esta aparejado a lleuar vsuras, licito es pedir prestado, aunque el otro lleue vsuras. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es, porque esto no es induzirle a mal. Lo qual tiene verdad, quando se haze por algun bien, o para remediar alguna necessidad, que no la puede remediar de otra manera

La dificultad es, si es licito pedir expressamente prestado a vsuras a aquel que esta aparejado para lleuar vsuras. La razon de dudar es, porque se le pide vna cosa intrinsecamẽte mala, que el otro no la puede hazer sin pecar. Luego a ninguno es licito pedirle esto. Aduiertase, que de dos maneras se puede pedir prestado. La primera manera, pidiendo prestado sin condicion ninguna de dar ganãcia: y quando el vsurero no quiera dar prestado sin vsuras, y el que recibe prestado admite la tal condicion. Y en esta manera licito es aceptar la tal condicion. Y aunque es verdad, que algunos dudan desto, no tienen razon. Porque procediendo desta manera no induze a pecado, ni concurre con el vsurero a las vsuras: y ansi es licito. La segunda manera es, pidiendo prestado debaxo de condició, que le dara ganancia, o expressamente diziendo, que le preste que le dara vsuras, o en exercicio, diziendo que le preste, y que le dara diez por cięto. Algunos Doctores assi Iuristas como Theologos tienẽ, no ser licito, Durãdo, Palude, Conrado, Antonino, y Cayetano. Verdad es, q̃ Durãdo Paludano, y Antonino, escusã de pecado a aquellos q̃ assi pidẽ prestado a vsuras, o por la ignorancia, o por la inaduertẽcia, o porque tienẽ por cierto, que no les prestaran sino es debaxo de aquella condicion. Nauarro dize, que con todo esso no es seguro en consciencia. Otra sentencia ay, que enseña, que esto es absolutamente licito. Esta sentencia tiene Soto, y otros Doctores. Verdad es, que Soto en esto no parece que tiene mucha firmeza. La razon desta sentencia es, porque este tal no induze a pecar al otro que esta aparejado, si no aprouechase de la comodidad, y redime su vexacion. Luego licito es pedir prestado desta manera.

Iurisperiti c.si per eo de vsuris. Theolo.in 3 d.37. Dur.a.q.4. Palud.q.2. Conra. de contr q.74 Ant.c.2 p. tit.2.c.9. § 4. Caie.lic.& in alijs loc. Nauarr. in man.c. 17. num 262. Sot.8.de iustit.q.1.ar. 8.& li.6. q.1.art.2.

A esta duda se responde, que ambas sentencias son probables, por los authores, y razones que ay por ambas partes. Conforme la primera sentencia se ha de dezir, que este tal peca induziendole a pecar. Lo qual parece ser cierto, quando sin porque, y sin comodidad ninguna le pidiesse prestado con obligacion de pagar vsuras. Porque aunque es verdad, que el esta aparejado para lleuar vsuras, con todo esso actualmente peca mortalmente lleuandolas. Y sin causa y razon induzirle a esto es pecado. Conforme a la segunda sentencia se ha de dezir, que aunque le pido prestado con obligacion de pagar vsuras, bien se entiende mi voluntad, que es, que me preste, y con el menor daño mio. Porq̃ respecto de las vsuras, son inuoluntario.

La segunda dificultad es, porque Santo Thomas dize, que para ser licito recebir prestado, con obligacion de vsuras, es necessario q̃ aya algun bien, y alguna necessidad: y parece que pide gran necessidad para el justificar el pedir prestado debaxo de vsuras.

Digitized by Google

contrario. La primera dificultad que ponen es, de la comun estimacion, y precio de las mercadurias que se venden, esperando el dinero para cierto dia. Porque de aqui se toma argumento. La comū estimacion de los hombres, es, que las mercadurias que se venden esperando el precio para cierto dia se venden mas caro, como consta del vso de los que negocian. Luego esto es licito. Confirmase, porque el precio de las cosas justamente se augmenta, quando ay muchedumbre de compradores como queda determinado en el capitulo passado. Y es assi, que quando se venden las mercadurias al fiado, ay muchos mas compradores, que si se vendiessen a luego pagar. Luego licito es segun aquella manera de vender de lleuar mas al fiado, que a luego pagar.

La segunda dificultad es, porque el dinero que se ha de dar despues se estima en mucho menos q̃ el que esta presente. Porque el dinero ausente, y que no se ha de pagar en vno año, es inutil todo aquel año: y el que esta presente desde luego es vtil y prouechoso. Luego licito es veuder las mercadurias al fiado por mayor prerio que a luego pagar.

La tercera dificultad es, porque es sentencia probable, q̃ es licito comprar las pagas acerbas por menos precio de lo q̃ valen a su tiempo. El exemplo es, quando a vno le deuen mil ducados, para de aqui a vn año, probable es, que es licita comprar esta paga que no esta madura por noueciẽtos. Luego argumẽto es, que los mil ducados que se han de pagar en el tiempo venidero, no valen agora mas que noueciẽtos, y por consiguiente vendiendo las mercadurias al fiado, sera licito venderlas por algo mas, que si se vendieran a luego pagar. Porque el dinero fiado no vale tanto, como quando se paga luego. Estos mismos argumentos, y dificultades prueuan, q̃ se puede comprar por menos precio, pagando la cosa adelantada, y dando el precio mucho tiempo antes que le entreguen la cosa que le venden. A estas dificultades se responde, que estos argumentos no conuencen cõtra la cõclusiõ puesta. Esta enseñã todos los Doctores. La razon es, porque como queda dicho y pronado, vsura es lleuar mas por esperar el precio y el dinero.

A la primera dificultad se responde, que las mercadurias son de dos maneras. Vnas, que de su naturaleza piden que frequentemente, y segun la mayor parte, se vendẽ al fiado para cierto dia determinado, como las sedas, y otras cosas semejantes, de las quales se ha de dezir de proposito abaxo. Otras mercadurias que de su naturaleza, y comunmẽte piden venderse con dinero presente, y no al fiado, como son las mercadurias ordinarias. Hablando destas se dize, no ser licito vẽderlas mas caro al fiado que a luego pagar. Porque el precio en que se estiman se ha de considerar de la naturaleza de las cosas que pide, que se vẽdan en dinero presente. Hablãdo destas cosas, se ha de dezir, que el vso de los negociantes no justifica el tal contrato. A la confirmacion se responde, que el justo precio destas cosas es el que el presente corre. Y este justo precio presente justamente crece, o descrece por la abundancia de merchantes, o por auer pocos. Pero si los merchãtes se multiplican por venderse la mercaduria al fiado, no se augmenta justamente el precio. Porq̃ la mercaduria de su naturaleza no pide el tal precio, ni que se espere.

A la segunda dificultad se responde, que el dinero de su naturaleza es esteril, y si se lleuasse algo mas por razon de esperar la paga ya el dinero no sera esteril, sino fructifero. Por lo qual se ha de dezir, que vender mas caro por vender al fiado, es vsura.

A la tercera dificultad se ha de dezir, que alli se insinua vna graue dificultad moral, y q̃ es necessario saber: y es si es, licito comprar las pagas acerbas por menor precio que ellas valen a su tiempo. Llamanse pagas acerbas: porque ansi como los fructos no estan maduros hasta cierto tiempo: ansi tambien no ay obligacion de pagar hasta cierto dia, y por esso se llama paga acerba, que no esta aun madura. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que no auiendo peligro en la tal paga, no es licito comprarla por menos, que ella vale a su tiempo. Como en el exemplo puesto, si a vno deuen mil ducados para de aqui a vn año no es licito comprarla antes por menos de mil ducados. Esto enseña Adriano, Medina, y Syluestro. Aũque es verdad que este author al fin parece que ense ñr ser licito, Cayetano aprueua este contrato, y dize no solamente no es vsuario, pero es injusto.

Adria in 4.q.de rest. Med.C.de rebus rest. q.38. Syl.v.vsu. 2.§.14. Cai.v.vsu.

Digo lo primero, que este contrato es muy sospechoso de vsura Por lo qual el Theologo antes que se celebre le ha de reprobar. Esto concedemos a los authores de la primera sentencia: y esto tiene Orellana, y comunmente los discipulos de Santo Thomas La razon es, que este contrato no es otra cosa, sin comprar mas barato por pagar luego. Y tambiẽ, porque seria licito vender mas caro al fiado, que a luego pagar. Y sera licito dar luego nouecientos ducados, porque despues me den mil. Finalmente seria licito al que deue mil ducados para el año que viene redimir luego esta obligacion por nouecientos. Porque tanto valen estos nouecientos como despues los mil. Lo qual es cosa absurda, como se vee claramente. De suerte, que lo mas cierto es, que el tal contrato es vsurario, y por consiguiente injusto.

Digo lo segundo, que este contrato despues de celebrado, y hecho, se puede sufrir, y tolerar. De manera, que el Theologo que hallare

este

Digitized by Google

este contrato yá celebrado lo puede sufrir. Esto se concede a Cayetano, y esto tiene Orellana, y communmente los discipulos de Santo Thomas. La razon es, porque en este caso no ay razon conueniente que es injusticia. Luego el Theologo no ha de condenar luego el tal contrato. Y que no sea claro, que este contrato sea vsurario consta, porque en todo contrato vsurario ay emprestito explicito, o implicito. Y en este contrato no ay tal emprestito. Lo qual se declara desta manera. Porque en todo emprestito, el que empresta tiene derecho para pedir el emprestito a aquel que le recibio, y el que empresto por todo el tiempo del emprestito, queda libre del peligro del emprestito: y por el contrario el que recibe el emprestito tiene obligacion de boluerle: y carga sobre el, el peligro del emprestito todo el tiempo que dura. Y es assi, que en este caso el que da no tiene derecho de pedir a aquel que recibio emprestado despues del contrato celebrado, ni esta libre del peligro de la cosa que dio. Y el q̃ recibio no queda obligado, ni con algun peligro. Porque si la tal paga acerba perece, para el que la compra perece, y no para el que la vẽde. Luego no ay razon conueniente, que este contrato sea vsurario. Y que no sea injusto claramente consta, porque segun la estimacion de los hombres, mil ducados pagados de aqui a vn año, parece que no valen mas que noueciẽtos al presente.

Aduiertase, que no es del todo improbable, que si vno deue mil ducados, y ha de pagar de aqui a vn año, el mismo los puede redemir por algo menos al presente haziendolo con buena fe, y esto es conforme a la doctrina de Cayetano. Pero mas probable es, que no es licito. Y ansi lo determinò S. Thomas escriuiendo a vn lector de Florencia, como lo refiere Syluestro. La razon es, porque el deudor esta obligado a pagar toda la dueda a aquel que la deue. Luego no se puede escusar de no la pagar toda, sino es por pagar de ante mano. Lo qual es vsura, y emprestito implicito.

Sylu. v. vsu. 2. §. 14. d. 3.

El segundo titulo que suelẽ pretender los negociantes, en vender mas caro al fiado, que a luego pagar, es el daño que se les sigue. El tercer titulo es, la ganancia que cessa. En estos titulos, si en realidad de verdad los ay se deuen guardar las leyes puestas arriba para poder lleuar algo mas fuera del principal. Aduiertase, q̃ para que se diga cessar la ganancia a los negociantes, por vender al fiado, se requierẽ dos cosas. La primera es, que aya merchantes, q̃ quieran luego comprar las tales mercadurias con dinero presente. La segunda es, que el mismo negociante luego aya de poner aquel dinero en tal negociacion, y trato, que sea cosa muy verisimil que aya de ganar.

El quarto titulo destos negociadores es, quando en realidad de verdad al aluedrio de varon prudente, el que vende vendiendo al fiado, pone sus mercadurias a peligro. Como si el comprador es vn hombre, que no tiene mucho credito, o si se han de hazer gastos en cobrar la deuda. Entonces en realidad de verdad ay el tal peligo conforme a las reglas de prudencia. Porque si el que vende es demasiado de timido y finge auer peligro, donde en realidad de verdad no lo ay, sin duda ninguna sera vsura lleuar algo mas, por razon deste peligro. Por lo qual es cierta cosa, q̃ los mercaderes que sin distincion ninguna lleuan mas vendiendo al fiado, que a luego pagar, son vsurarios, y no los han de absoluer sino dexan el tal estado. Porque no todos los que compran al fiado son hombres de poco credito, y algunos ay que le tienẽ muy bueno.

La duda es, quando en realidad de verdad ay el tal peligro, si sera licito por razon de vender mas caro, que a luego pagar. En esta dificultad algunos Doctores tienen no ser licito, y entre ellos Soto. La razon es, porque en el capitulo nauiganti de vsuris, en el primer caso, se determina ser vsura quando el que empresta recibe algo fuera del capital: porque recibe en si el peligro del emprestito. Y en nuestro caso recibe algo por el peligro. Luego es vsura. Cõfirmase, porque este peligro y detrimento no se sigue de la venta: porque el voluntariamente vende, y puede pedir al comprador fiador, y caucion, y concertarse con el, que sino pagare dentro del tiempo determinado, que le dè algo fuera del principal. Luego si de otra suerte vende al fiado, a si mismo se ha de imputar el peligro que se sigue.

Sot. li. 6. de iust. q. 4. art. 1.

Otros Doctores tienen ser licito. Ansi lo tiene Medina. La razon es, porque licito es deduzir en pacto el daño emergente, como queda determinado, y este peligro es daño que se sigue de la misma vẽdicion. Luego licito sera deduzirlo en pacto, y lleuar algo por el tal peligro. Cõfirmase, porque mil ducados expuestos a peligro no valen mil ducados, como cõsta de la comun estimacion de todos los hõbres. Luego licito sera por razon del tal peligro lleuar alguna cosa.

Med. C. de rest. q. 38. causa. 1.

Digo lo primero, que en caso que se pongã a peligro las mercadurias, el segurissimo modo de venderlas es este. El que las vende, no las venda mas caro, por razon del peligo, sino pida fiador, o otra seguridad, o conciertese con el comprador, que sino pagare para cierto dia que ha de dar cierta pena. Y tambien conciertese, que le ha de pagar los gastos q̃ hiziere en cobrar la deuda. Esto cõcedemos a los Doctores que tienen la primera sentencia, y a sus razones.

Digo lo segundo, que sera licito con buena fe, considerando el peligro del capital, y los gastos

Digitized by Google

stos que se han de hazer en cobrar la deuda, tassar al tiempo de la venta cierta quãtidad, en la qual se aprecie el peligro, y los gastos y pedirla al comprador fuera del precio presente. De manera, que se ha de celebrar el contrato deste modo. Lo primero se ha de hazer el concierto del precio justo presente. Lo segundo al aluedrio del varon prudente, se ha de apreciar el peligro, y los gastos, y lleuar aquello en que lo apreciare. Esto concedemos a los autores de la segunda sentencia.

El quinto titulo es quando el que vende ha de guardar las mercadurias para otro tiẽpo en el qual han de tener mayor precio, o las ha de lleuar a otro lugar donde se hã de vender mas caro. Lo mismo es quando el comprador cõpra las mercadurias que se las han de entregar al tiempo que valen menos.

Para declarar este titulo, digo lo primero, q̃ por razon deste titulo, el que vende puede vender las mercadurias por mayor precio. El exẽplo es, si vno vende el trigo en el mes de Deziembre, el qual auia de guardar hasta el mes de Mayo quãdo suele valer mas caro. Este tal lo podra vender por mayor precio que el que tiene en el mes de Deziembre. Esta enseñan comunmente los Iuristas, y Theologos, particularmente discipulos de Santo Thomas, y entre ellos Bañes, Orellana. Prueuase del derecho, en el capitulo nauigãti de vsuris, en el tercer caso, en el qual se determina esto. La razõ es, porque entonces el que vende por vender mas caro no haze otra cosa, sino conseruarse sin daño ninguno: lo qual es licito, y por razon del daño que le viene, pueden muy bien lleuar algo.

Digo lo segundo, que el comprador por razon deste titulo puede cõprar por menos precio, pagando adelantado. El exemplo es, si vno compra trigo en el mes de Deziembre, el qual le han de entregar al tiempo del cogerle, y no antes, podra muy bien el comprador compra por menor precio, que el que tiene el trigo en el mes de Deziembre. Esto enseñan los mismos Doctores. Prueuase del capitulo nauiganti, en el segundo caso adonde se determina esto. La razon es, porque las cosas se han de apreciar, segun que son vtiles para el vso de los hombres. Y las tales mercadurias no se han de entregar hasta el tiempo venidero, ni han de ser prouechosas hasta entonces, en el qual tiẽpo es cosa muy aparente, que valdran menos. Luego licito sera comprarlas por menor precio que el que tiene en Deziembre. Aduiertase, que este contrato se puede celebrar de dos maneras. La primera es, no definiendo, ni determinando el precio, sino dexandolo para el tiempo futuro, como si dixesse: Yo os vendo este trigo que auia de guardar hasta el mes de Mayo, y os lo vendo al precio q̃ corrire en el mes de Mayo. O tambien de parte del comprador diziendo: Yo os compro el trigo, que me aueys de entregar en el Agosto, y por el precio q̃ valiere entõces. Y este modo es muy seguro en consciẽcia. Porq̃ de ambas partes parece q̃ ay peligro. La segũda manera es, tassãdo el precio al tiempo de la compra, y venta al aluedrio del varon prudente, y señalando precio mayor, que el que agora vale la cosa: pero menor que el precio en que se estimara en el mes de Mayo. Aduiertase tambien, que en este contrato de venta por mayor precio, se han de guardar todas las condiciones del daño emergente. Tambien se han de sacar de los gastos q̃ auia de hazer el dueño en guardar estas mercadurias. Y hase de tener atẽcion a los peligros, si los tiene la cosa que se vende. Finalmente se ha de tener atencion al precio en que se apreciarian las tales mercadurias por el tiempo que se venden, si todas se guardassen para aquel tiempo, y no se vendiessen antes. El exemplo es: Si vno tiene veynte mil hanegas de trigo, las quales ha de guardar para Mayo. Y llega vno en Deziembre, y quierele comprar mil hanegas, hase de tener atencion, para lo que toca al precio, como si las veynte mil hanegas se guardassen todas para el mes de Mayo. Porque por razon de la abundancia del trigo no valdra tanto en el mes de Mayo. El sexto titulo es, quando el que vende no auia de guardar las mercadurias: pero conforme a prudencia es muy aparente cosa, que quando se las han de pagar han de valer mas caras. La duda es, si en el tal caso sera licito vender mas caro vendiendo al fiado. El exemplo es: Auia vno de vender su trigo en el mes de Deziembre, pero vendolo fiado en el mismo mes y hanse lo de pagar para Mayo. La duda es, si podra venderlo por mayor precio en el mes de Deziẽbre, por razon de pagarselo en el mes de Mayo. La razon de dudar es, porque en el derecho parece que se determina esto. Porque alli se dize, que lo que vale a luego pagar cinco se puede vender al fiado por seys, auiendo duda, si al tiempo de la paga ha de valer mas, o menos. En esta dificultad Cayetano enseña ser licito. Lo qual explica desta manera, y dize: que el dilatarse la paga puede acontecer, o se puede considerar de dos maneras. La primera es, que sea vna obra por si apartada del contrato de la venta, de suerte que la venta se entienda perfecta, y consumada quando se entregan las mercadurias, y despues por razon de dilatar se la paga se reciba mayor precio. Si se haze desta manera, no ay duda ninguna sino que el contrato es vsurario, conforme a lo que queda dicho. La segunda manera es, El dilatar la paga se ha como vna parte, que es consumacion, y complemento de la venta, de suerte que la venta estaua començada, y perfecta, aunque se huuiessen

c. in ciuitat. de vsuris. Caie. 2.2. q.78. ar 2. ad 7. & de v. vsura ex tertera.

Digitized by Google

luego,porque es cosa dificultosissima represen tar tanto dinero junto.Desuerte,que la dificul tad,o facultad,de representar tanto dinero jun to,no es cosa que pertenece al justo precio de las cosas intrinsecamente y de si.Lo tercero se deue aduertir,que siendo assi como lo es,que en estas mercadurias no se puede representar todo el precio junto,sino que se ha de esperar tiempo para que se vendan las mercadurias en particular,es necessario,que al aluedrio del varon bueno y prudente se determine algun tiempo,dentro del qual se puedan vender estas mercadurias por menudo,y hazerse y constituyrse el justo precio. Y todo aquel tiempo ora sea de seys meses,ora de ocho meses,se re puta,como tiempo presente, moralmente hablando,conforme a la naturaleza de las mercadurias que se venden. Y no es marauilla, que mercadurias tan preciosas,y en tan grande quã tidad requieran mayor tiempo presente, que las demas mercedurias,que no son preciosas,ni se venden en tã gran quantidad. Lo quarto se deue aduertir la forma,y manera,q̃ guardan los hombres buenos,y prudentes en vender y comprar estas mercadurias. Lo primero se conciertan el comprador,y el que vende del precio de las mercadurias, no teniendo atencion al tiempo. Despues de tassado el precio, cõciertanse del tiempo. El que compra procura dilatar el tiempo de la paga,y el que vende acortarle,y finalmente consienten en que sea en tanto tiempo. Y es necessario, que se haga al aluedrio de ambos los contrayentes, para q̃ se pueda juntar el dinero. Y el tal precio assi tassado es justo.

Digo lo primero,que es licito vender estas mercadurias por mayor precio,que se pueda re presentar al presente:pero no por mayor precio que se estima al presente. Esto enseñã Orellana,y comunmente los discipulos de Santo Thomas. Prueuase con la razon hecha en el principio, y declarase con los notables puestos Esto por la misma razon se ha de estender a los negociantes,que venden no solamẽte en el puerto,pero en otras partes del reyno como en Velladolid, o Toledo,si guardan el mismo modo de vender las mercadurias,de suerte que las vendan en gran quantidad,y por gruesso.

Digo lo segũdo,que el que tassado vna vez el precio, y determinado el tiempo necessario para vender las mercadurias conforme a lo dicho,vende mas caro,porque se dilata el tal tiẽpo,o compra mas barato,por antecipar la solucion,este tal es vsurero. Declaremos esto. Demos,que el tiempo necessario y determinado a la manera dicha, fue seys meses:y quiere vno vender,y esperar por espacio de ocho, o diez meses:y por esta razon vende mas caro,o por pagar dẽtro dentro de quatro meses,cõpra mas barato. Esto es vsura. Esto tienen los mismos authores. Prueuase por la razon hecha en con trario,y con su confirmacion.

Digo lo tercero. El que pagando luego, y representando luego el dinero compra alguna minima parte destas mercadurias por menor precio no peca. Declaremos esto. El fardel destas mercadurias se vende par cinquenta escudos,esperando el dinero por aquel tiempo determinado,como ya queda dicho, y vno representando luego el dinero compra el fardel por quarenta escudos,no comete pecado, ni comete vsura. Esto ansi declarado enseñan los mismos authores. La razon es, porque estas mercadurias que se venden representando luego el dinero,tienen razon de mercadurias vltroneas,las quales justamente se venden y cõ pran por menos precio,que las otras. Que seã vltroneas se prueua,porque el que vende las taels mercadurias,representandole luego el di nero,vende necessitado para adquerir algunos dineros,para substentarse a si,y a sus ministros todo aquel tiempo hasta q̃ se paguẽ las mercadurias. Luego justamente se pueden comprar por menor precio. Declaremos esto mas en par ticular,porque se eche de ver,como passa esto. Vn negociante trahe al puerto mil fardeles,y los nouecientos vende al fiado,y si todos ciento vende a luego pagar,no es cosa justa,y razo nable,que los nouecientos fardeles sigan el modo de vender de los cientos que es la minima parte. Y el mismo negociante no venderia los nouecientos al precio que vende los ciento,aunque le pagassen luego el precio por todos:porque seria grande la perdida. Tampoco es justo,que los cien fardeles sigan el modo de vender el precio de los nouecientos por la razon ya dicha:porque estos cien fardeles son como mercadurias vltroneas,que baxã en el precia. Esta sentencia ansi declarada es bien probable,y se puede seguir en la practica.

Digo lo quarto,que estas mismas mercadurias,quando se venden por menudo, y vareadas no se pueden vender por mayor precio al fiado,que a luego pagar,y lo contrario sera vsura Esto enseñan todos los Doctores citados,y es comun sentencia de los Theologos, y Iuristas. Y la razon desto es clara de todo lo que queda dicho arriba. De lo dicho se sigue ser facil la solucion de las razones puestas arriba.

Tambien ay otra dificultad de la comprá que se haze por menos precio antecipandola paga que valdrian las mercadurias al tiempo del entregarse,y esto por el mismo modo de vender por junto. En particular haze dificultad el contrato de las lanas,en el qual se compra vn vellon de lana por la Nauidad, quando las ouejas tienen sobre si la lana,por vn real.

Pongo

Digitized by Google

Pongo exemplo, y despues por junto, quando quitan la lana a las ouejas y la entregan al comprador, vale real y medio. La dificultad es si el tal contrato es licito. Medina enseña, que el tal contrato es licito. Conuencese por las razones comunes, porque por pagar adelantado no es licito comprar por menos precio. Confirmase, porque si esto fuesse licito, siguirse hia, q̃ mientras mas adelantado pagasse le podria baxar mas del precio.

Pero en contrario esta, que los negocientes comunmente vsan este contrato. Por lo qual el Maestro Victoria, Soto, Cano aprueuan este contrato. Pero ponen vna moderacion diziendo, que ha de ser moderado, y poco aquello menos en que se compran las lanas, como en el exemplo puesto al principio.

A esta dificultad se responde diziendo lo primero, que esta sentencia destos Maestros es muy probable. Enseñala tambien Orellana, y otros discipulos de Santo Thomas. Para declarar esto, y descubrir la razon de justificar este contrato, se deue aduertir, que es necessario para juntar tanta quantidad de lana que se compre antes, que se pueda entregar. La razon es, porque los que las comprã, su fin es passarlas a Flandes en gran quantidad, y ansi passan gran quantidad de sacos de lana. Y de Flandes traen tapiceria. Y esta negociacion es muy vtil, y necessaria a la republica. No pudiera juntarse tanta quantidad de lana sin gran detrimento de los compradores, sino se comprasse antes que la quitassen de las ouejas, para que los compradores estuuiessen ciertos de la quantidad de lana que han de tener para el tiempo del quitarsela, y conforme a la quantidad preuenir a sus fatores en Flandes, y las cosas para recebir la lana, y los que la hã de lauar, y otros ministros. De suerte, que esta manera de comprar es necessaria. Aduiertase lo segundo, que por esta causa los compradores compran pagando adelantado. Y los pastores, que venden por esso venden a tal tiempo por recebir el precio. Y esto es la causa, porque la mayor parte de las lanas se vende por el tal tiempo, y la menor parte, o casi ninguna se vende al tiempo que la quitan al ganado. Pero esto no es causa suficiente para justificar el tal contrato. Porque el que vende, y el que compra por Nauidad se podian concertar del justo precio a como valiesse al tiempo del quitarla del ganado. Por lo qual es necessario buscar la causa para justificar el tal contrato, de comprarla pagando de adelantado por menos precio que vale al tiempo que la entregan. Aduiertase lo tercero, que aquella parte de lana que es la minima, que se guarda para vender al tiempo que la quitã del ganado la guarden algunos pastores muy ricos y adinerados, que no tienen necessidad de nadie, ni de cosa alguna. Por lo qual no venden entonces la lana, sino por grandissimo precio.

Digo lo segundo, que este contrato de las lanas, en el qual se compra el vellon por menos precio que vale al tiempo del quitarle del ganado, es justo y licito, si se baxa del precio en moderada quãtidad, aunque sea fuera de la latitud del precio justo, en q̃ se ha de estimar, y apreciar al tiempo del quitarla del ganado. El exemplo es en caso q̃ toda la latitud del justo precio al tiempo del quitarla, sea desde vn real hasta real y medio, podran muy bien comprar el vellon por la Nauidad a veynte y cinco marauedis, y aun algo menos al aluedrio del varon discreto y prudente. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es, porq̃ el justo precio de la cosa, q̃ se compra pagando adelantado, es aquel en que se apreciaria la cosa al tiempo q̃ se entrega, si las tales mercadurias todas se guardassen para venderlas en aquel tiempo. Y si toda la lana se guardasse para venderla al tiẽpo q̃ se quita del ganado, sin duda ninguna seria el justo precio el q̃ se da, quando se paga adelantado. Porque entonces al tiẽpo del quitarse la lana, auria grandissima abundancia de lana. Luego este es el justo precio. Declaremos esto con exemplo para q̃ se eche de ver la verdad. Tiene vno veynte mil hanegas de *trigo*, las quales ha de guardar para el mes de Mayo, y quiere vender agora mil q̃ le piden: en este caso, para mirar el justo precio q̃ auia de auer en el mes de Mayo se deue de tener atencion a q̃ si guardara todas las veynte mil mil hanegas, para el mes de Mayo valiera menos por ser mayor la copia del trigo. De la misma suerte se ha de dezir en nuestro caso, q̃ sino estuuiera vendida la lana, huuiera grande abundancia della para el tiẽpo del quitarla, y assi valiera menos. Confirmase, porq̃ es justo que la minima parte de las mercadurias siga la mayor parte, y no al contrario. Y la mayor parte se vende con dinero adelantado. Luego el justo precio sera aquel con que se vende al fiado, quando se vende en gran quantidad.

Digo lo tercero: Si aquel que compro pagando de adelantado al precio que entonces corria al aluedrio del varon discreto, y prudente vende despues la misma lana pagandole de adelãtado al precio que corre al tiempo dn quitarla del ganado, es injusticia. Esto es contra el Padre Maestro Medina: pero tienelo Orellana, y communmente los discipulos de Santo Thomas. La razon es, porque como queda dicho, justo precio es el que corre quando se paga de adelantado, por la Nauidad. Luego injusticia sera lleuar el precio que corre al tiempo del quitar la lana, que es precio mayor.

Digo lo quarto, que justamente puede crecer

cet en moderada quantidad el precio de las lanas al tiempo de entregarse aun fuera de toda la latitud de todo el precio, en que se han de estimar por la Nauidad, quando se pagan de adelantado. El exemplo es. Al tiempo de la Nauidad, quando se paga adelantado el vellon a real, dezimos, que al tiempo de quitar la lana se puede lleuar algo mas al aluedrio del varõ prudente, de suerte, que llegue a real, y medio. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es, porque quando ay pocas mercadurias, y pocos que las vendan es justa causa de crecer el precio, como queda resuelto en lo passado. Y al tiempo de quitarse la lana ay poca que se venda, y pocos vendedores. Luego justamente se augmenta el precio.

Toda via queda dificultad, porque como queda dicho en el tercer dicho, el que por la Nauidad compra las lanas, y las quiere boluer a vender, no puede vẽderlas por el precio que corre al tiempo del quitar la lana del ganado. Luego tampoco sera licito al q̃ vende al tiempo de quitar la lana, vender por mayor quantidad, como se dize en el quarto dicho.

A esta duda se responde facilmente, q̃ estos dichos se pueden concertar por ser differentissima la razon. Porque el que vende por la Nauidad, con su venta es causa, que despues al tiẽpo del quitarla aya menos lana, que se venda entonces. Pero el que vende al tiempo del quitarla, con su venta no es causa de esto: antes pone sus mercadurias a vender. Por lo quel el que vende cõforme al tercer dicho, ha de vender la lana al precio que se vendiera al tiempo, que se quita, si el no huuiera vendido la lana, que vẽdio, y assi se ha de estimar el precio. Pero aquel de que habla el quarto dicho no tiene obligacion de tener atencion a la lana, que se ha vendido, sino a la que ay entonces al tiẽpo de quitarse, y que se pone para vender, Y esta es en poca quantidad, como consta de la practica. Aduiertase, que dixe en el vltimo dicho, que puede lleuar algo mas en moderada quantidad. Porque sin duda ninguna, se han de condemnar vnos ganaderos tyranos, que tienen mucho dinero, q̃ son de Cuenca, o de otras partes, los quales quieren vender la lana pagandoles de adelãtado, ni al tiempo del quitalla, quieren vender al precio que venden los demas, sino contra todo el vso ya puesto venden la lana al fiado, aunque sea por siete años, y lleuan precio excessiuo, diziẽdo, que sus lanas son mas preciosas, y mas finas. Y si esto fuesse verdad, podrian muy bien lleuar algun precio mayor en moderada quantidad. Tambien alegan estos en su fauor, que los demas venden por necessidad, y que sus mercadurias son vltroneas, q̃ ellos mismos las offrecen, por lo qual se han de vender por menor precio, que las suyas que estan aguardando cõprador. Esta causa que alegan no es verdadera. Porque quando las mercadurias se venden con el modo de vender que piden las tales mercadurias, no se han dezir vltroneas, ni que andan a buscar quien se las compre, sino que aguardan cõprador. Y las lanas tienen este modo de vẽder, y comprar, como ya queda dicho, y assi no buscan comprador. Particularmẽte, que vno, o dos pastores tyranos no han de poner precio a las lanas: sino el justo precio se ha de regular conforme a aquello en q̃ se estima de los vendedores la mayor parte de las lanas. De lo qual todo se responde facilmente a las razones de dudar, puestas al principio.

Cap. XXXIIII. De la iniusticia, o injusticia que puede auer en los censos.

DEsta materia trata tratan los Theologos en la materia de vsura, particularmente Gabriel, y Mayores, Conrado, Medina, Soto, y los Iuristas, y entre ellos Couarruuias, y los Sumistas, y Nauarro, y los discipulos de Sancto Thomas al fin de la materia de vsura. *Theo. in 4. d 15. Gab. & Mayores Cõra. tra. de contractibus q. 79. per multas.*

PRimera conclusion. Censo al presente no es otra cosa, sino vn derecho de percibir cierta pension, la qual esta constituyda sobre alguna cosa. El exemplo es. Compra vno con catorze mil marauedis el derecho de recibir cada año mil marauedis, obligandole vna viña, o casa a la tal pension. Aquel derecho para recebir la tal pension se llama censo, o juro. En esta conclusion conuienen todos los Doctores citados. Y no tiene necessidad de prouacion, por ser la difinicion del censo. Aduiertase, que el censo se puede constituyr sobre cosa fructifera, ora sea censo fructuoso, como sobre vna heredad se puede constituyr el cẽso, y derecho para recebir algunas hanegas de trigo, ora sea censo pecuniario, el qual se puede constituyr sobre vna heredad, como el derecho que tiene vno de recebir cada año veynte, o treynta ducados. Esto es certissimo. Solo Ancarrano entre los Iuristas dizen que lo negò. *Med. C. de restit. q. de censibus. Sot. de iusti. li. 6. q. 5. Iurisperitica. in ciuitate de vsuris. Couar. lib. 3. var. ca. 7. Nauar. in comẽ. sup. c. 1. 14. q. 3. n. 79. et deinceps. Summista v vsura.*

La dificultad es, entre los Iuristas, y Theologos, si se puede constituyr el censo sobre persona estãdo en derecho natural. La comun sentencia entre los Iuristas, y Theologos es, que no se puede constituyr, y trahen algunas razones, que se pueden ver en los lugares alegados. Pero algunos grauissimos doctores tienen lo cõtrario, como Conrado, Medina, Soto, Mayores, Couarruuias, y trahen muchas razones por su sentencia. *Conra. vbi sup. q. 84. Med. vbi supra. Sot. vbi supra art. 1. Mayores vbi sup. q. 44.*

Digo lo primero, que estando en derecho natural, se puede constituyr censo sobre persona fructifera, como sobre vn artifice o vn oficial. Esto enseña Orellana, y comunmente *Couar. vbi sup. nu. 5.*

los discipulos de S.Thom. La razon es, porque sobre vna cosa fructuosa se puede constituyr censo. Luego tambien sobre persona fructuosa, porque es la misma razon. Confirmase, porq̃ la tal persona puede alquilar sus obras. Luego puede vender el derecho que tiene a aquellas obras que ha de hazer, lo qual es cẽso. De suerte, que bien ansi como en algunas Iglesias se piden decimas personales de personas fructuosas, como se dize en derecho, ansi tambiẽ sobre las tales personas, se puede constituir cẽso estando en derecho natural.

Cap. Apostolica, de decim.

Digo lo segundo, que estãdo en derecho natural, sobre la persona que no es fructuosa se puede constituyr censo. Esto no es tan cierto, como lo passado. Tienenlo los mismos Doctores. La razon es, porque la persona, aũque sea infructuosa, puede hazer algunos seruicios, y por lo menos puede acompañar. Luego puede vender estos seruicios. Confirmase, porque la tal persona por lo menos puede vender su libertad, y hazerse esclauo. Luego puede vẽder este derecho, qual es censo.

Digo lo tercero, que muchas vezes se puede paliar la vsura en el contracto, de que habla el segundo dicho. La razon es, porque por el tal contracto se dize, que se compra lo que en realidad de verdad no ay: porque la tal persona q̃ no es fructifera, no puede pagar la tal pension. Luego parece vsura. Confirmase, porque es vsura cõprar del Rey los juros fictos, que en realidad de verdad no ay: y este contracto es muy semejante a este. Luego parece q̃ es vsurario.

Siguese lo primero, que el censo estando en derecho natural, se puede constituir sobre bienes inciertos. Lo segundo se sigue, que se puede constituyr sobre bienes que no igualen cõ el mesmo censo. Siguese lo tercero, que estando en el mesmo derecho, aunque perezcan los bienes sobre que està constituydo el cẽso, no se acaba el censo. Estos corolarios se siguen manifiestamente de lo dicho, que el censo se puede cõstituyr sobre persona, aũque no sea fructuosa.

Segunda conclusion. El cẽso se diuide muy bien con algunas diuisiones. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados. Prueuase declarando las diuisiones. La primera diuision se toma de parte del modo. El censo vno es reseruatiuo, y otro consignatiuo. Reseruatiuo es, quando vno da a otro sus bienes, passando en el el dominio, por lo menos vtil de los tales bienes, reseruando para si derecho para lleuar alguna pension. El exemplo es, si vno da a otro vna viña, obligandole a que le dè cada año cierta summa de dinero. Deste censo se haze mencion en el derecho Ciuil. Censo consignatiuo es, quando vno retiene en si el dominio directo y vtil de sus bienes, pero sobre sus

C. p. fi. C. de rer. permutat.

bienes señala cierta pension. Y este contracto de censo es el mas frequente, y que communmente se vsa. El exemplo es, quando vno quedandose con el dominio de su viña, se obliga por cierto precio de dar cada año cierta pension, y para esto hipoteca la viña. La segunda diuision del censo se toma de parte de la cosa, sobre la qual se constituye. Y desta manera el censo vno es real, que se constituye sobre la cosa, y bienes: otro es personal, que se constituye sobre la persona. Lo tercero se diuide el censo de parte de la pension, y ay dos diuisiones. La vna quanto a la substancia y cuerpo de pension. Y desta manera se diuide el censo en fructuario, en el qual la pension que se paga, se ha de pagar en fructos de la cosa sobre la qual se constituye el censo. Como si se huuiesse de pagar la pension constituyda sobre vna heredad en trigo, o sobre vna viña en vino. Otro es pecunario, en el qual cẽso se ha de pagar la pẽsion en dinero, y no en fructos. La otra diuisiõ de parte de la pension, se toma de parte de la quantidad. Y desta manera diuidese en censo cierto, y censo incierto. Cierto es, quãdo la pẽsion se señala determinadamente en la quantidad. Como quando se haze cõ[c]ierto, que *cada* año se den diez hanegas de trigo. Y *incierto* quando no se determina la quãtidad, sino *que* da en confuso: como si se haze concierto, que cada año se dè la tercera o quarta parte de los fructos. Finalmente se diuide el censo *por razon* del tiempo en muchas diuisiones. La primera es. El censo, vno es perpetuo, q̃ dura siempre, y otro temporal, que dure por tiempo, y se acaba. El censo temporal, vno es, que se constituye por cierto y determinado tiẽpo. Como si se concertassen por diez años. Otro es, q̃ no tiene determinado tiempo: como si se haze el concierto por la vida de vno, o de dos, y estos se llaman vitalicios. Por esta misma razõ se diuide el censo en redimible, que se puede redimir: y otro irredimible, que no se puede redimir: como el censo perpetuo, y los que se ponẽ de por vida, aunque sean temporales, los quales no se pueden redimir.

Tercera conclusion. No es vsura ni injusticia, por lo menos estando en derecho natural, comprar, o vender estos censos, siendo el precio justo. Entiendese esta conclusion, quando los bienes sobre que se pone el censo, son del todo libres. Porque si estuuiessen obligados por otro camino, no seria licito, como se vee claramente en los bienes del mayorazgo. Esta 3. conclusion es contra algunos Doctores Theologos, como cõtra Enrico y Gregorio, al qual refiere, y sigue Salzedo, y otros Iuristas. Pero nuestra conclusion tienen communmente los Theologos, y particularmente discipulos de Sancto Thomas, en el lugar citado, y entre ellos Bañes, y Orellana. Prueuase lo primero, porque

Enri. tal. libr. 8. c. ... Sal. in ... theo. Ca... vsur. Iurisp. in ... c. in ... re. de ... res.

Digitized by Google

porque licito es vender sus bienes por el justo precio, y en esto no ay razon de vsura, ni injusticia. Y en los censos se venden los bienes por el justo precio. Luego no es vsura, ni injusticia. De suerte que enel censo se vende el derecho para recebir cierta pẽsion, y por esto se da el justo precio. Lo segundo se prueua de vnas extrauagãtes de Martino V. y Calisto III. que andan entre las extrauagãtes comunes, en el titulo de emptione, & venditione, y de vn motu proprio de Pio V. Todos estos Pontifices determinan, q̃ se pueden comprar y vẽder estos censos. Y esto se determina en las leyes del Reyno. Finalmente en vna Clementina se concede facultad a los Obispos, que enagenen los bienes de la Iglesia por la vida del Obispo. Luego licito sera comprar los reditos de cada año, por espacio de diez años.

lemen. 1. rtb. Ex- t. non a- enand.

Quarta conclusion. Vsura es comprar el cẽso con pacto, y concierto, que lo bueluan a cõprar, sino es que se computen los fructos y reditos recibidos en el principal. El exemplo es. Compra vno mil, que le han de dar cada año, obligando al q̃ vende a que quite el censo. Esto es vsura, sino es que se computen los reditos en el principal. Esto enseña Orellana, y Bañes, y comunmente los dicipulos de S. Thom. La razon es, porque en el tal caso ay emprestito, alomenos implicito, y por razon del se recibe algo fuera del principal. Porque el que recibe el dinero, o el precio, se obliga a boluer otro tanto, y fuera desso a pagar la pension cada año Luego es vsura.

Quinta conlcusion. Licito es comprar censos de al quitar. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque en el tal cõtracto no ay sospecha ninguna de vsura. Porque el que le recibe no esta obligado a boluer lo q̃ recibio. Lo qual era necessario prra ser vsura, y emprestito, sino el que dio, tiene obligacion de recebir lo que dio. Luego si el precio es justo, no sera vsura ni injusticia ninguna. Esto se confirma, porque los Pontifices alegados determinan esto.

La dificultad es acerca de la quarta conclusion: porque ay diferentes pareceres entre los Doctores. Medina en el lugar alegado siente contra aquella conclusion. Otros Doctores tienen la conclusion, como Conrado, Victoria, Soto, Couarruuias. A esta duda se ha responder, conciliando estas sentencias, diziendo, que si se obliga la persona que vendio el censo, a que le quite, auiendo concierto, es vsura. Y sino se augmenta el precio por el tal concierto, es injusto el contracto, y se presume ser vsurario: pero sino se obliga la persona, y el precio se augmenta por razon del pacto, al aluedrio del varon discreto, y prudente, el contracto es justo, y licito. Esto enseña Orellana, y communmente los dicipulos de Sancto Thomas. La

nr. tra- s. de con actib. q.).cõcl. 5 ßo. in to itato. . Thom. . in q. 5 egata . 3. cen- s. 1. par. li. 3 ria. c. 9. 4.

primera parte se prueua facilmente con la razon hecha por la quarta conclusion: la qual entonces tiene toda su fuerça. La segunda parte se prueua, porque aunque no se obligue la persona, pero es notable grauamen del que vẽdio el censo, que este obligado a comprar el censo que vendio. Luego este grauamen se puede apreciar con dinero, y por consiguiente ay obligacion de pagarle con dinero en el tal caso. La tercera parte se prueua, porque en este caso en ninguna manera ay emprestito, sino cõpra y venta. Luego si el precio es justo, el contracto sera justo. Confirmase, porq̃ el que cõpra el censo, se puede concertar con otro tercero que compre el censo. Luego tambien se podra concertar con el que se le vendio.

Sexta conclusion. Estando en derecho natural, el precio justo de los censos es aquel, que se tiene por tal al aluedrio del varon discreto y prudente, y el que corre comunmente entre los tales. Esto enseñan todos los Doctores. La razon es, porque en todas las demas cosas, el justo precio se toma desta parte, como queda dicho: luego lo mismo sera de los censos. Aduiertase, que para constituyr el justo precio, se deue tener atencion a la carga del que compra o vende. Porque si al que compra le ponen algun grauamen, como es, que buelua a vender, hase de disminuyr del precio: y si al que lo vẽde le ponen algun grauamen, se deue disminuir del precio. Tambien se ha detener atencion a la firmeza y valor de la cosa, sobre la qual se constituye el censo. Porque si fuere muy preciosa, como son dehesas, o carnicerias, crece el precio del censo: pero si fuere cosa vil, y no de tanto precio, descrece.

Septima conclusion. El precio de los censos redimibles esta tassado por Felipe Segundo, de tal suerte, que no se pueden vẽder mil, sino es por catorze mil. Prueuase de la ley del Reyno, en el qual esta tassado el tal precio, y se irrita el contracto q̃ se hiziere de otra suerte, y el escriuano que diere fe, le castigan grauemente. Mandose tambien, que los tales censos antiguos, si estauan vẽdidos por menor precio, se reduzgan a este precio. De suerte, q̃ en la tal ley se tassa el precio de suerte que no se pueda baxar, pero puedese subir. De suerte q̃ se puede comprar el censo redimible por mayor precio que catorze mil por mil. Tambien se ha de aduertir, que esta ley se ha de entender del censo q̃ se pone de nueuo, o q̃ esta constituido antiguamente, siendo firme y seguro. Porq̃ sino es seguro y firme, puedese vender, y se deue vender por razõ del peligro estraordinario, a que se pone el comprador por menos precio, o lleuando mas pension por los catorze mil. Todo esto es cierto hablando del precio justo de los censos temporales, como son los que se ponen por diez años, o por veynte

l. 6. ti. 15.

Digitized by Google

años. La dificultad es si el tal censo justamente se puede constituyr por menor precio, que es la suma de las pensiones q̃ se han de pagar. Declaremoslo con exemplo. La duda es, si es licito comprar vn censo, o derecho para recebir mil por catorze mil por quinze años, o mas tiẽpo. En esta dificultad Conrado aprueua este contrato, y dize ser licito. Su razon es, porq̃ demas precio, y estima son nouenta agora presentes, que ciento ausentes. Medina en la questiõ de censos, enseña, que estando en rigor escolastico, y de justicia, no se puede reprouar este contrato: pero que es muy peligroso, y tiene aparencia y figura de malo. Soto dize, que por el tal cõtracto se pueden comprar los fructos q̃ ay en duda, aunque sea cosa muy aparente, q̃ los fructos han de valer mas al tiempo de la paga. Pero quando no ay peligro ninguno, ni se han de hazer gastos, ni se ha de passar trabajo alguno en cobrar la pensiõ, el tal contracto es vsurario. La razon es, porque si vno presta ciẽto, con esta condicion, que en tres pagas le dé quarenta, es vsurario, como es cosa notoria. Y el cõtracto de que se trata al presente, es muy semejante a este, como parece cosa notoria. Luego el tal contracto no es licito.

Conr. trac. de contractib. q. 80.

Soto in lib. 6. de iust. q. 5. ar. 2.

A esta dificultad se responde, que este contracto tiene apariẽcia de vsurario. Pero en realidad de verdad no es vsurario. Que tenga aparencia de vsurario, se prueua de lo dicho. Que no lo sea lo afirman graues Doctores, particularmente Orellana. La razon es, porque estos censos por tiempo determinado estan prouados en el derecho, como està ya dicho, y segũ se vsa comunmente, y vsanse de la manera dicha: porque siempre es el precio menos que la summa de la pension. Porque ningun hombre cuerdo da quinze mil, porque en catorze años le den cada año mil. Luego el tal censo no es vsurario. A la razon de dudar de Conrado se responde, que si aquella razon valiesse algo, tẽdria tambien fuerça en el emprestito, porque mas valen agora nouenta presentes, que ciento ausentes, y ansi por prestar seria licito lleuar algo. Lo qual en ninguna manera es licito, como es cosa notoria. A la razon tambien que se haze en contrario se ha de responder, que este contracto no se reduze en emprestito. Porque el q̃ cõpra este censo se pone a peligro de perder el capital. Por lo qual el tal contrato tiene verdadera razon de cõpra y venta, y no de emprestito: porque el que empresta no se pone a peligro del capital.

La segunda dificultad es de algunas condiciones de los censos, que piden las extrauagantes de Martino Quinto, y Calixto Tercero. Verdad es, que esta dificultad ya se ha acabado: la qual era muy grande entre los Doctores. Porque Pio Quinto hizo vna constitucion para cõstituyr los censos, y puso muchas condiciones, y dize ser necessarias desde aquel tiempo en adelante.

La primera condicion es, que no se constituya censo ninguno, sino fuere sobre cosa immoble, y de su naturaleza fructifera, y que estè señalada dentro de ciertos terminos. La segunda condicion es, que no se constituya censo, si no fuere con dinero presente, y cõtado, y presentes los testigos, y notarios, que estè celebrando el contracto: y no de suerte, que aya recibido antes el justo precio, sino entonces. La tercera condicion es, que pagas anticipadas en ninguna manera se hagan. La quarta condicion es, que no se hagan conciertos que obliguen a casos fortuytos, ni los tales conciertos valgan. La quinta condicion es, que el pacto que quita o restringe la facultad de alienar la cosa que se supone al censo, no vale nada: porque quiere el Pontifice, que libremente se pueda vender la tal cosa sin pagar parte ninguna. Pero con esta condicion, que el señor del censo sea preferido en la tal venta. La sexta condicion es, que el Papa irrita y anulla todos los conciertos, que obligan al deudor del censo, si se detuuiere en pagarle a que pague el interes del lucro cessante, o a los salarios, o expensas, o à perdida de la tal cosa subjecta al censo, o parte della, o a otra qualquier pena. De suerte, que todos estos contractos los irrita el Papa. La septima condiciõ es, que el censo no se augmente, ni se constituya de nueuo sobre la misma cosa, o otra en fauor del comprador, o de otra persona que suceda en su lugar, por los cẽsos del tiempo passado, o futuro. La octaua condicion es, que el censo se acabe pro rata, o por parte, si se acabare la cosa, sobre q̃ esta puesto totalmente, o en parte, o si se hiziere la tal cosa infructuosa en todo, o en parte. Y que el censo se pueda extinguir por el mismo precio. La nona condicion es, que los pactos y conciertos, que contienen el precio del censo que se ha de lleuar de aquel que no es voluntario en pena, o por otra causa que los prohibe el Summo Pontifice. Finalmente declara el Sumo Põtifice q̃ el precio q̃ se pone vna vez no se puede disminuyr, o agumẽtar por la calidad de los tiẽpos de los cõtrayẽtes, o otro acidente. Estas conclusiones y toda la constitucion quiere el Sũmo Pontifice q̃ se guarde, no solamẽte en el censo quando se pone de nueuo, sino tambien en el que esta constituydo, y se vende de nueuo. Supuestas estas condiciones, hemos de dezir a la duda puesta, si son licitas.

A esta duda se responde, diziendo lo primero, que todas estas condiciones son muy conformes al derecho natural, y obligan en consciencia, a los que compran, y venden los tales censos, y particularmente hablando de las condiciones que alli se ponen, que estan recebidas por el vso. Esto enseñan communmente los Docto-

Digitized by Google

Doctores, particularmente discipulos de S. Thomas, y entre ellos Orellana. La primera parte se prueua: porque con aquellas condiciones se quitan los fraudes y engaños que puede auer en el tal contracto, y la sospecha que puede auer de vsura. Luego aquellas condiciones son muy conformes a derecho natural. La segunda parte se prueua, porque la Republica ciuil esta subjecta a la espiritual, en las cosas que pertenescen a la salud de las almas. Luego las tales condiciones puestas en orden a este fin, obligan en consciencia.

Digo lo segundo, que en los Reynos de España, no se puede constituyr censo fructuario. Prueuase, porque assi esta determinado en las leyes del Reyno La razon desta ley fue, porq̃ el precio de los fructos, es vario y diuerso, cõforme a la variedad de los tiẽpos, y a la abũdãcia, o falta dellos. Y ansi en estos cẽsos fructuarios podria auer gran injusticia en el precio, y en gran detrimẽto del que vende. Pero aduiertase, que Pio V. en su constitucion dexò de poner vna celebre constitucion, o condicion, que estaua en las extrauagantes de Martino V. y de Calixto, como lo coligen los Doctores, y era: que el que vẽde el censo, lo pueda redimir por partes, o todo. Assi se ha de dezir algo de la tal condicion.

[margin: ...4. ti. 15. li. 5. compilationis legũ Hispania.]

Digo lo tercero, que es licito poner en el censo condicion, que no se pueda redimir el censo por partes menudas: y si se augmenta el precio del censo, se puede poner condicion que no se pueda redimir, sino todo junto. Esta conclusion es de todos los discipulos de Sãcto Thomas, particularmente esto enseña Orellana. La primera parte se prueua, porque el redimir el cẽso por partes menudas, es en grauissimo detrimento de la otra parte. Porque el dinero, quando se da poco a poco, facilmente se deshazen del, y no es de tanta comodidad para tratar y negociar. Luego licito sera poner la tal condicion. La segunda parte se prueua, porque es licito comprar vn censo perpetuo. Luego tambien sera licito comprar vn censo con tal ley, y condicion que no se redima por partes. Y como en el censo perpetuo se augmẽta el precio, ansi tambien quando se pone la tal condicion se ha de augmentar el precio cõforme a buen juyzio del varon prudente. Aduiertase, que si el que vẽde el censo es pobre, ha se de augmentar el precio en gran cantidad, si le obligan que no redima el cẽso por partes. Por lo qual a semejantes hombres se les ha de dar licencia en el contracto de censo, para que le puedã redimir, en tres o quãtro pagas. Porque de otra suerte el censo seria como perpetuo, porque no puede juntar tanta cantidad de dinero el que es pobre, que lo pueda redimir todo entero. Quando es hombre rico, entonces es facil cosa el redimirle todo junto.

En este lugar se ha de tratar del contracto de compañia, del qual tratan comunmente los Iuristas, y Theologos, en varios y diuersos lugares, particularmente los Sumistas, y Nauarro, y Couarruuias. Ante todas cosas se ha de aduertir, que esta manera de contracto no es otra cosa, sino vna conuencion, o pacto de muchos para negociar, y ganar mas. Los cõpañeros en este contracto, son aquellos que se conciertan en el, dando cada vno en comun su dinero, o sus diligencias para negociar, y recebir de alli ganancia Lo segundo se ha de aduertir, q̃ esta manera de contracto puede ser de dos maneras. La primera manera es, en el qual los cõpañeros igualmente concurren al cõtracto cõ dinero comun, y comun industria, y comunes ministros, de tal manera que concurren a la negociacion, como igualmente. Esta manera de contracto se llama contracto de cõpañia de la misma razõ de todas partes. La segũda manera contracto de compañia es, quando vno tan solamente pone el dinero, y el otro, las diligẽcias y industria. Este contracto se llama contracto en alguna manera desigual, y de diuersa razõ. Esta manera segunda de contracto de cõpañia se puede celebrar de dos maneras. La primera manera es, que el que pone el dinero, lo ponga tambien a peligro. La segunda es, que el otro compañero se obligue a tener en pie el dinero que el otro puso. Esto supuesto en lo que toca a este contracto.

[margin: Sumist. v. societas. Nauar. in Man. c. 17 & in cõmẽ. super c. 1. 14. q. 3. Cou. lib. 3. variar.]

Primera conclusion. La primera manera del contracto de compañia, es licito y sancto. Esto enseñan todos los Doctores citados, y se hallã en derecho. La razon es, porque el negociar y tratar quando no ay desigualdad ninguna en el contracto, y en la negociacion es cosa licita, como consta de lo que queda dicho arriba. Y que esto se haga con otro compañero, o con otros compañeros no le quita el ser licito, pues no ay desigualdad alguna. Luego esta manera de contracto de compañia, es licito De lo qual se sigue, que la segunda manera de contracto de compañia, es licito si se pone el dinero a peligro. La razon es, porque en esta manera de contracto, no se haze injuria ninguna, ni desigualdad. Luego aquella manera de contracto tambien es licita. Desto no ay dificultad entre los Doctores.

La dificultad es de la segunda manera del cõtracto de compañia, celebrado de la segũda manera, si la tal manera de contracto es licita, de suerte que sea licito hazer el contracto de compañia, poniẽdo el dinero para negociar cõ condicion, que aya de quedar saluo, y entero el capital y recebir de alli ganancia. El exemplo es, si es licito dar a vn mercader, o a vn negociante mil ducados, con esta ley y condicion, que este obligado a conseruarlos, y tenerlos en pie, y dar alguna moderada ganãcia por el tal

Digitized by Google

el tal dinero, como cinco por ciento. La razon de dudar es, porque este tal, en esto no parece que comete injusticia ninguna: porque el podia muy bien vender la parte de ganancia que espera, de cien ducados por cinco. Luego podra muy bien del compañero lleuar estos cinco por ciento, conseruando el capital.

Segunda conclusion, para declaració desta dificultad. Sino se disminuye cosa alguna de la ganácia, por assegurarle el capital, y principal, es contracto ilicito, y manifiesta vsura. El exéplo es. Pone vno mil ducados en el contracto de compañia, con esta condicion, que le den la ganancia que naciere de alli, teniendo en pie el capital, y no dando cosa alguna por la conseruacion del capital, es vsura. En esta conclusion conuienen todos los Doctores citados. La razon desta conclusion es, porque en el tal caso ay verdadero emprestito, y por razon del emprestito se lleua algo mas fuera del principal. Luego no es licito el tal contracto. Desto no ay dificultad.

La gran dificultad es, quando se da algo por assegurar el principal al que recibe el dinero, si es licito entonces assegurar la ganancia con el mismo compañero con quien se contrata, como en el caso ya puesto al principio. La razon de du dar es, porque mil ducados puestos a negociacion, comunmente suelen ganar cinquenta. Luego licito es el tal contracto. Por lo qual es la dificultad, si en este caso podra el que entra en el contracto de compañia con dinero, pedir la ganancia comun, y ordinario, y ordinaria, que son los cinquenta ducados, y dar algo por assegurar el capital.

Tercera conclusion. Certissima cosa es, que estos contractos se pueden celebrar có distinctos, y diferentes hóbres, y sera licito el tal cótrasto. De suerte, que puedo yo muy bien dar a vno mil ducados, metiendolos en el contracto de compañia, a perdida y a ganancia. Y con otro puedo muy bien hazer otro contracto de asseguracion, en el qual se obligue a assegurarme los mil ducados, y los cinquenta, que son la ganancia por vn tanto. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque este cótracto no contiene injusticia, ni desigualdad alguna. Luego es licito. La dificultad es, si estos contractos, que se pueden celebrar con distinctos hombres, sera licito celebrarlos con el mismo compañero, que entra en el contracto de compañia.

Mayo. in 4.d.15.q. 40. & 49 Sylu.v. societas 1.q. 2. Co.li.3. uaria.c.2 n.4. Nau. in comēt. c. 1.14.q.3. n.32.

En esta dificultad algunos tiené ser esto licito, como Mayores, Syluestro, Couarruuias, Nauarro, y otros muchos. Otros Doctores aprueuan todos estos contractos con el mismo: pero dizen, que no queda verdadera razon de contracto de compañia, sino de vendicion. De manera, que se venden mil ducados puestos a negociacion por mil y cincuenta. Cayetano en la responsion onze dize, que si el contracto de compañia al principio se celebra con obligacion de hazer los demas contractos, es iniquo y injusto. Pero si al principio se celebrò libremente, el contracto de compañia, y despues se añaden los demas contractos con el mismo, es licito como si se celebrassen con otro distincto. El Maestro Soto en el lugar citado expressamente enseña lo primero, que de qualquiera suerte, que se celebren estos contractos con el mismo, es ilicito. Dize lo segundo, que bien se puede hazer con el compañero el contracto de venta vendiendole la ganancia. Lo tercero dize, que no se puede hazer con el compañero el contracto de assegurar el capital.

Quarta conclusion. Para declarar esto: el el contracto de assegurar el capital, y principal justamente, y licitamente se puede hazer con el compañero. Esto enseñan comunmente los discipulos de Sancto Thomas, y muy en particular Orellana. La razon es, porque si el tal contracto no fuesse licito seria vsurario, y auer implicito emprestito, y lleuar algo mas por el emprestito. Y es assi, que en el tal contracto no ay emprestito: porque el compañero que recibe el dinero con obligacion de assegurarlo, no se haze señor de tal dinero, ni lo puede gastar en otra cosa, sino en la negociacion. Luego no huuo emprestito, ni implicito. Porque si lo huuiera, pudiera gastar el tal dinero en otra cosa. De lo qual se sigue, que es licito pedir la gabancia del principal al compañero que asseguro el principal y capital.

Quinta cóclusion. Tres contractos, que son de compañia de asseguracion, de venta no se pueden celebrar con el mismo, de qualquiera suerte que se hagan los tales contractos. Esto enseña Orellana: y comunmēte los discipulos de S. Thomas, siguiendo a Soto. De suerte, que con el mismo compañero, con el qual se celebrò el contracto de compañia, no se puede jūtamente celebrar el contracto de assegurar el principal, y de venderle la ganancia por vn tāto. La razon es, porque el cópañero con quien se celebran estos contractos, esta obligado a boluer el principal con ganancia. Luego el tal contracto es vsurario, y ay en el implicito emprestito, y obligació de boluer lo q̄ se prestó con ganancia. Esta sentencia es la mas aparéte, y casi cierta: y q̄ se ha de seguir. Pero la cótraria tienen graues Doctores. Por lo qual si vna vez estuuiessen estos cótractos celebrados có el cópañero, seria cosa dificultosa el obligar a restitucion, pues en alguna manera es dudoso. De suerte, que de otra manera se ha de auer el confessor, o aquel a quien aconsejan antes de celebrar estos contractos con el mismo, y de otra, quádo le cósultá despues de celebrados. Porque antes ha de aconsejar, que en ninguna

manera

manera se celebren con el mismo, y despues de celebrado, no deue obligar a restitució. De todo lo dicho en esta dificultad se responde facilmente a la razon de dudar.

Desta conclusion se sigue la resolucion de otra semejante dificultad. Y es, si es licito el contracto, en el qual pone vno vna suma de dinero en el contracto de compañia, có esta ley, y condició, que no pueda ganar, ni perder mas que cinco por ciento. Este contracto paresce justo y licito, porque paresce que ay igualdad de ambas partes. A esta dificultad se ha de responder, que el tal contracto es ilicito, y injusto de parte de aquel que da el dinero. En esto conuienen todos los Doctores citados. La razon es, porque aquel assegura el principal, y la ganancia, y ansi es como si prestasse el dinero, y por los ciento lleuasse cinco. Luego es contracto ilicito, y vsurario. Aqui se ha de explicar, como se ha de diuidir, y repartir la ganancia entre los compañeros que entran en el tal contracto de compañia, y si ha se r el repartir por partes iguales.

Sexta conclusion. La distribucion de la ganácia se ha de hazer entre los compañeros pro rata, conforme a la parte que pusieron en el contracto de compañia, y teniendo atencion a la potencia que tenia para grangear. Declaremos esto. Pone vno en este contracto mil ducados, y otro cópañero pone la industria, la qual en orden a la ganancia se estima, y aprecia en otros mil ducados, y otro puso quinientos ducados. Y es assi, que del contracto de compañia resultó el ganar quinientos ducados, en el tal caso se ha de distribuyr la ganancia desta manera. Los dos primeros han de lleuar duziétos ducados cada vno, y el tercero ha de lleuar cié to. La razon es, porque desta manera se guarda la deuida igualdad entre los compañeros, que entran en este contracto. Aduiertase, que aunque la industria absolutaméte no se pueda apreciar, ni estimar en tanto, pero si se mira, como es instrumento para negociar, y el dinero se considera tambien como instrumento para negociar, puede muy bien la industria de vn diligente mercader, comunmente apreciar se, y estimarse en mas que el dinero, y ansi dezimos, que se ha de tener atencion a la potencia para ganar.

Iurisperiti c. nauiganti de vsuris. Theologo. in 4. d. 15 Summistæ v. assecuratio. So. lib. 9. de iust. q. 7. Cou. lib. 3. variar. c. 2.

Tambien se ha de tratar en este lugar de vna manera de contracto de asseguracion, que es de assegurar las mercadurias, o otras cosas. Del qual disputan los Iuristas, y Theologos, y Summistas, y particularmente Soto y Couarruuias. Ante todas cosas se ha de explicar la naturaleza deste contracto, y como se haze y celebra.

Primera conclusion. El contracto de assegurar no es otra cosa, sino vn pacto y concierto de recebir en si el peligro de la cosa, que pertenesce a otro, recibiendo precio por recebir en si el tal peligro. El exemplo es, tiene vno en el puerto vna naue, o otro vaso cargado de mercadurias para passarlas a Flandes, y tiene miedo que no se le pierdan en el mar, y busca quien le assegure las tales mercadurias, dandole precio. En esto consiste este contracto. Tambien da vno prestado a vn hijo de familias, el qual si viue despues de muerto el padre, podra muy bien pagar el tal emprestito; pero si muere antes no podra pagar el tal emprestito, y busca el que empresta quien le assegure el emprestito despues de la muerte del padre, y el otro recibiendo precio, y pro precio assegura su vida. Esta conclusion ansi declarada, es de todos los Doctores citados, que explican desta manera la naturaleza del contracto. Por lo qual esta conclusion no tiene necessidad de mas prouança.

Segunda conclusion. Este contracto de assegurar, se diuide en contracto de assegurar verdadero, y real, y contracto de assegurar ficticio, y feco. En esta conclusion cóuienen todos los Doctores citados. No tiene necessidad de otra prouança, sino de declarar, y explicar la tal conclusion. Contracto real y verdadero es, quando el que assegura tien bienes, có que assegurar la tal cosa; y aql cuya es la cosa, q̃ se assegura en realidad de verdad la tiene, y possee, como en el exemplo puesto de la naue. Cótracto ficticio, y feco es, quando aquel a quié pertenece la tal cosa, en realidad de verdad no tiene aquella cosa subjecta a peligro alguno, o el que assegura no tiene bienes con que pueda assegurar. El exemplo es, si vn negociante, que tiene vna naue vazia, y finge que esta cargada de mercadurias, que valen diez mil ducados, o el que las assegura finge que tiene diez mil ducados para assegurar la naue, siendo en realidad de verdad pobre. Supuesta la naturaleza deste contracto, y su diuision, se ha de declarar la justicia que tiene.

Tercera conclusion El contracto de assegurar, si es verdadero y real, es licito. Esto enseñan todos los Doctores, Iuristas, y Theologos en el lugar citado. La razon es, porque se da y recibe precio, por lo que se puede apreciar, y estimar con dinero. Luego el tal contrato es licito. Aduiertase, que esto se ha de hazer por precio justo, que meresce la tal asseguracion, mirando los peligros, y todo lo demas que puede auer en el tal contracto.

Quarta cóclusion Si el que assegura no tiene bienes, con los quales pueda hazer que este seguro el capital, y el principal, en realidad de verdad el tal contracto no es valido. Esto enseñan comunmente todos los Doctores citados. La razon es, porque en realidad de verdad no assegura nada. Luego el tal contracto no es valido. Confirmase, porque si vno que se

se pone à jugar, no puede perder, ni tiene que perder, no puede ganar, ni el tal contracto es valido. Luego lo mismo sera en nuestro proposito. De lo qual se infiere, que si aquel que assegura tiene bienes, aunque no tantos, como son necessarios para assegurar la tal cosa, podra muy bien lleuar por fuerça, y virtud del tal contracto alguna parte, conforme a los bienes que tiene para assegurar. El exemplo es. Assegura vno mercadurias que valen mil ducados, o veynte mil ducados, por dos mil ducados, y el tan solamẽte tiene diez mil ducados, que son bastantes para assegurar la mitad, podra muy bien lleuar la mitad del precio, q̃ son los mil ducados, si la naue llegare al puerto. Porque si se perdiera, pudiera pagar la mitad del precio de la naue.

Quinta conclusion. El que contrata con el que lo sabe, y assegura la naue vazia, desuerte, y de manera, como si estuuiera cargada, justamente lo puede hazer. Pero si contrata con ignorante, y que no lo sabe de si, el tal contracto es injusto. En esta conclusion, quanto a ambas partes, conuienen comunmente los Doctores. La primera parte se prueua, porque el tal contracto es vna manera de deposito, y de passar las tales mercadurias. Luego si el tal contracto se haze con el que lo sabe, y lo quiere, el tal contracto es justo. La segũda parte se prueua, porque entonces no parece que ay razõ para justificar el tal cõtracto, pues ignora el que contrata. Luego de si el contracto no es valido, y es injusto.

Tambiẽ se ha de tratar en este lugar de cãbios, y de la justicia dellos breuissimamente: porque otros tratan desta materia mas a la larga, como son todos los Theologos, Soto, Syluestro, Nauarro, y Mercado, que hizo vn tratado muy bueno desto.

Theo. in 4 d. 15. Sot. lib. 6. de iust. q. 8 Syl. v. vsura. 4. Nau. sobre el c. nauiganti, de vsu. & ibi Iurisperiti.

Primera conclusion. La arte de cambiar no es otra cosa, sino vna negociacion que consiste en la comutacion de diuersas maneras. Esta difinicion ponen todos los Theologos, y Doctores citados. Ha se de explicar esta difinicion. El genero es negociacion. De lo qual se colige, que el fin que tiene el que cambia, y exercita esta arte, es ganancia. Lo demas se pone como diferencia en esta difinicion. Porq̃ esta manera de negociar se diferencia de las demas en esto. La materia desta negociacion es el dinero, y la commutacion del dinero, es como obra propia del arte de cambiar. Aduiertase acerca desto, que el cambiar, y trocar dinero, algunas vezes se haze entre monedas de diuersa especie, aun consideradas physicamente, como quãdo se trueca moneda de oro por moneda de plata. Otras vezes se haze esta comutacion entre monedas de la misma especie physicamente, pero en orden a la arte de negociar de diferente razon: como quando se truecan coronas por doblones. Otras vezes se truecã monedas de la misma naturaleza, y en todo de la misma razon: como quando se truecan monedas de oro presentes por ausentes. Tambien se deue aduertir, que la moneda tiene diferentissimos vsos. Vnos que le conuienen de si, y de su naturaleza, en razon de ser moneda, otros q̃ le conuienen, como dizen los Theologos, per accidens. Y estos vsos son diferẽtissimos. Algunos conuienen por razon de la materia, como quãdo doran con doblones. Otras vezes se vsa del oro para atauio, y ostentacion de la persona. Otras vezes para seguridad, y por prenda. Otras vezes es medicina para el coraçon. El vso que le conuiene de si al dinero, es en dos maneras. Vno es primario y proprio del dinero. Otro secundario, y que conuiene al dinero, cõ las demas cosas. El proprio del dinero y primario suyo, es para comutarlo por las otras cosas que se venden, como por trigo, y vino. Porque el dinero principalmente se ordena a este fin. El secundario vso del dinero es comutarlo por otro dinero. Esto supuesto.

Segunda conclusion. El arte de cambiar de si tiene especie de mal, y suena mal, sino es que se honeste con las deuidas circunstancias. Esta conclusion enseñan comunmente los discipulos de S. Thom. La razon es, porque esta manera de negociacion extraordinaria, està mal recebida entre hõbres cuerdos, y discretos. Luego esta manera de negociacion de si tiene forma y figura de mal. Tambien, que el dinero, como deziamos, de su naturaleza se ordena a trocarle por otras cosas necessarias para la vida humana: y ansi el comutarle por otro dinero, de si tiene figura de mal. Pero como deziamos, este trato se puede honestar con algunas circunstancias, como se puede honestar la negociacion en otras materias.

La dificultad es, si es licito comutar, y vender el dinero por mayor precio que està tassado por la ley. La duda es, si es licito comutar, o vender el doblon, que esta tassado por la republica en veynte y tres reales y medio, por veynte y ocho, o por veynte y seys. La razon de dudar es, porque el tal precio està tassado por la ley. Luego no es licito trocarle, o venderle por mas precio.

En esta dificultad ay diuersas sentẽcias. La primera sentencia dize, que no es licito vender, o comutar la moneda por mayor precio q̃ estè tassada. Esta sentencia tiene Medina Cõplutense en vna question de cambios, y le siguen muchos Theologos, y Iuristas.

La segunda sentencia dize, que el dinero se puede considerar de dos maneras. La primera es, segun que es precio de las demas cosas vendibles. La segunda manera es, segun los demas vsos. Esto supuesto, dize esta sentencia, que el dinero, segun la primera consideracion, esta

tassado

Digitized by Google

tassado por la ley, y que segun esta consideracion no se puede apreciar en mas. Esta sentencia tienen muchos Doctores.

La tercera sentencia es, que aun segũ la primera consideracion, se puede muy bien apreciar mas el dinero que està tassado por la ley, y esto quando se compra alguna cosa cõ el tal dinero. Esta sentencia se dize que la tuuo el Maestro Cano Pero la segunda tuuo Cayetano, y Syluestro, y Soto. A esta duda digo lo primero. Licito es comutar, o vender vna manera de dinero por otra de diuerso metal, recibiendo alguna cosa mas que està tassado por la ley el tal dinero. El exemplo es: Licito es lleuar mas de veynte y tres reales y medio por el doblon. Ha de quedar al aluedrio del varon discreto, y prudẽte, que ha de ser lo que ha de lleuar. Mas teniendo atencion a las causas, y circunstancias de augmentar, y disminuyr el precio. Este dicho es de los autores que tienen la segunda senteucia. Y el Maestro Orellana en vnos escriptos suyos tiene esta misma sentencia. Prueuase del vso comun de los hõbres buenos, que suelen hazer estas comutaciones Confirmase, porque vna de las razones que ay para variarse el precio, y augmẽtarse, es la comodidad que trae consigo la cosa que se vende, o se trueca. Y vna manera de dinero trae consigo mayores comodidades que otra. Luego licito es augmentar el precio tassado. Que trayga mas comodidades vna manera de dinero, que otra, cõsta, porque el oro sirue para medicina, y lleuase mas facilmente de vna parte a otra, que otro: y los hombres mas facilmente recibẽ el oro que la plata, y que las demas monedas. Tambien que el oro es mas raro que la plata. Y todas estas son razones bastantes para augmentarse el precio. De lo qual se sigue, q̃ por coronas, o escudos, es licito recebir poco mas precio que el que està tassado por la ley Pero los doblones es licito lleuar mucho mas precio, que el que està tassado por la ley. La razõ es, porque en los escudos de oro solo corre vna razon, y es, que son mas faciles de lleuarlos de vna parte a otra: y en los doblones proceden todas las causas dichas. Luego lo dicho es verdad. Declaremos mas esto. El oro de los escudos no es tan fino, como el de los doblones, ni es de tanto momento. Tambien, que del de los escudos de oro ay gran abundancia, y no tanta de los doblones, antes ay pocos, porq̃ las coronas las hazen cada dia, y no los doblones. Finalmente los doblones resplandecen grãdemente como piedras preciosas, y siruen para ostentacion y ornato: los escudos no tienen esse resplandor, ni cosa rara. De aqui hemos de proceder a examinar lo mas dificultoso, si el dinero, en quanto es mensura de las cosas venales, se puede apreciar mas, que en aquello que està tassado por la ley. Para declarar esto se ha de

Caie. opusc. de cambijs c. 6. Syl. v. vsura. 4. §. 3. Sot. lib. 6. de iust. q. 9. art. 1.

aduertir, que las commutaciones de las cosas venales, de las quales es mẽsura el dinero, son de dos maneras. La primera manera es, a las quales de justicia que antecede, està obligado el que haze la commutacion. El exemplo es, en el que paga el emprestito. Porq̃ el tal por el contrato que precedio del emprestito, està obligado de justicia a pagar el emprestito. Otra manera ay de commutaciones, a las quales procede libremente, y graciosamente el que haze la commutacion. El exemplo es en las cõpras y ventas, en las quales, ni el que compra, ni el que vende, està obligado de justicia a hazer la venta, ni la compra. Esto supuesto.

Digo lo segundo. En las commutaciones de la primera manera, no es licito lleuar mas por el dinero, que el precio tassado por la ley. El emprestito le tengo de pagar cõ el precio del dinero tassado por la ley. Otro exemplo puede ser. En la casa que alquilè, o el jornalero conduzido, tengo de pagar con el dinero, conforme al precio tassado por la ley, y no puedo apreciar en mas de lo que està tassado por la ley el mismo dinero. Esta es comun sentencia de todos los Theologos. La razon es, porque el precio del dinero està tassado, segun que es mensura de las cosas venales. Y si en esta manera de commutaciones no estuuiesse tassado el precio, no se descubre camino ninguno, ni razon como estuuiesse tassado. Luego en estas commutaciones es cosa necessaria que estè tassado.

Digo lo tercero. En la segunda manera de commutaciones, es licito por el dinero lleuar mayor precio que esta tassado por la ley. En esto conuienen comũmente los Doctores, particularmente los que tienen la segunda sentencia. Los quales cõceden, que es licito comprar las mercadurias por menor precio, quando se ha de pagar el precio en oro, que si se huuiesse de pagar en plata, o en quartos. La razõ es, porque como queda dicho, licito es trocar vn dinero por otro, recibiendo algo mas que lo q̃ està tassado por la ley. Luego tambien serà licito en estas commutaciones, lleuar algo mas, porque es la misma razon, y moralmente hablando viene a ser lo mismo. A la razon de dudar se responde, que el precio del dinero esta tassado conforme al vso primero, no conforme al segundo vso. Tambiẽ se ha de aduertir, que el precio de la moneda, no esta tassado por la ley en todas las commutaciones, sino tan solamente en aquellas, a las quales le pueden compeler por la ley, como en el pagar el emprestito, y en el pagar al jornalero, con quien hizo pacto, y concierto. De suerte, que la ley determina el precio del dinero, quando la ley compele a vsar del dinero como de precio, y no de otra suerte.

La segunda dificultad es, si esta commutacion,

Digitized by Google

cion, y trueco del dinero por dinero tiene razon de venta del mismo dinero, de suerte que el dinero sea cosa que se pueda vẽder. Lo qual es muy necessario saber para declarar la justicia de algunos cambios. Aduiertase, que el dinero facilmente se puede passar de vna mano a otra por mil maneras de contractos. Como quando vno compra, el dinero es precio de lo que se compra, en el emprestito tambien, y en otros contractos. Finalmente en el cambio se trueca vn dinero por otro. La duda es, si esto tiene razon de venta. La razõ de dudar es, porque el dinero es precio de las cosas que se vẽden. Luego no puede ser cosa vendida, y por consiguiente el tal trueco no es venta. A esta duda se responde, que el dinero tiene tambien razon de cosa que se vende en este contracto de cambio, y es como otra mercaduria. Esto enseña S. Thomas, y Cayetano, y Soto. La razon es, porque la mensura y medida se puede medir con otra, como la cantidad, que es medida se puede medir con otra quantidad mayor, o menor. Luego aunque sea ansi que el dinero es medida, se podra medir, y vender por otro dinero. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

D.Tho. de regimine principũ c.13.& 14 Cai. opusc. de cambijs c.6. & 7. Sot. li.6. de iust. q. 6. ar. 2.

Tercera conclusion. El cambio se diuide muy bien con muchas diuisiones. Esta conclusion tienen todos los Doctores, y no se puede prouar, sino es declarando las diuisiones del cambio. La primera diuision de cambio es, en cambio real y verdadero, y en cambio ficticio, y imaginario, que se llama seco. Esta diuision tiene los miembros de diuersa razon. Cambio verdadero, y real, es aquel, en el qual real y verdaderamente ay trocar, y este tiene verdadera razon de cambio. Cambio ficticio, y seco es aquel que no es verdadero cambio, sino imaginario, ni ay verdadero trocar vn dinero por otro, sino todo esto se finge. El exemplo es. Vn hombre noble tiene necessidad de dinero. No lo recibe prestado, sino acude a vn banco, y pide el dinero por via de cambio, y dale letras que hazen fe, que se lo dara en Roma, o en Flandes. Y sabe muy bien el cambio, que no se lo puede dar en Roma, ni en Flandes, porque no tiene alla fator, ni tiene alla quien haga fe, ni dineros, sino que es necessario que buelua otra vez aquellas letras a aquel lugar, põgo exemplo a Medina, en el qual se dieron las letras, y en el se ha de hazer la paga. Pero el hõbre noble para socorrer a su necessidad, y para que le esperen todo el tiempo necessario, en el qual se auian de embiar las letras, hizo esta manera de cambio, siendo assi que en realidad de verdad es emprestito con ganãcia. Lo qual es vsura. El cambio verdadero, y real se diuide en muchas maneras de cambios. La primera manera es de cambio menudo, o manual, quando se trueca moneda de oro, por moneda de plata, o de otro metal inferior, o al contrario. La segunda manera es de cambio, por razon del lugar. Como quando vno tiene necessidad de dinero en Roma, o Flandes, y lo da en Salamanca: y porque se lo señalen allà, recibe letras a luego pagar, y este se llama cambio por letras. La tercera manera de cambio, es por razon del oficio, quando vn mercader se obliga a dar prestado a los negociantes con esta ley, y condicion que le den cierto estipendio: pongo exemplo, cinco por mil. La quarta manera de cambio es, por razon del tiempo, quando alguno recibe dinero prestado, el qual ha de pagar a cierto tiempo, y por razon de esperar la paga le dan algo. La quinta manera de cambio es por razon de la moneda que se trueca, como quando se trueca la moneda de vna prouincia por la moneda de otra prouincia, teniendo atencion a los precios de la moneda de ambas prouincias. La sexta manera de cambio es, por razon de la guarda, quando el cambiador por pagar luego lo que le señalan pide precio. La vltima manera de cambio es por razon de la abundancia del dinero, o falta del: como en España ay mayor abundancia de dinero que en Flandes: y ansi la moneda se estima mas en Flãdes que en España. Por lo qual estos cambios se suelen celebrar desta manera. Da vno en Medina trezientos escudos, porque en Flandes le den dozientos y nouenta. Porque tanto valen alla dozientos y nouenta, como aca trezientos.

Quarta conclusion. El cambio seco, o imaginario, sin duda ninguna es vsurario. En esta cõclusion conuienen todos los Doctores. La razon es, porque en el tal cambio ay emprestito con ganancia, como ya queda declarado. Luego es vsura. Aduiertase, que para que el tal cambio sea seco basta, que la vna parte de las que cõtrahen sepa ser seco, y ficticio. De suerte, que si el cambio con buena fee celebra el contracto con aquel que piensa que tiene dinero en otro lugar, o fator, o credito: pero en realidad de verdad no lo tiene, es el tal cãbio seco, y estara obligado el cambio a restituyr por razon de lo que recibio: y estara obligado a restituyr aquello en que se ha hecho mas rico. Verdad es que podra el tal cambio por razon del lucro cessante, o daño emergente, si en realidad de verdad lo huuo, recebir algo. Porque el que contratò con el, en realidad de verdad fue causa deste lucro cessante, o daño emergente.

Quinta conclusion. El verdadero cambio menudo, y manual, es licito si se haze con ganancia modeiada, conforme al vso de la patria. En esta conclusion conuienen los Doctores. La razon es, porque es estimoble con precio aquella manera de trocar moneda de oro por moneda de plata. Luego licito es el tal

Digitized by Google

tal cambio con las dichas condiciones.

La dificultad es, si esto tan solamente es licito a los que tienen por oficio esta manera de cambio, de suerte que solos ellos puedan lleuar la ganancia. Gayetano en el opusculo citado tiene, que solos los cambios de oficio pueden lleuar esta ganancia.

A esta dificultad se responde, que pueden muy bien lleuar esta ganancia, aun aquellos que no tienen esto por oficio. Porque todas las razones puestas arriba, que corren del que lo tiene por oficio, proceden tambien del que no lo tiene por oficio. Y ansi es la misma razon de vno que de otro.

Sexta conclusion. El cambio por razon del lugar que se llama cambio por letras, es licito, y justo. El exemplo es, quando vno el dinero que tiene en Salamanca lo quiere poner en Roma, por razon de passarle, es licito recibir algo, aunque sea ansi, que el que recibe el dinero en Salamanca no lo aya de passar a Roma, sino por letra, de suerte que su fator enviendo la tal letra, lo pague luego en Roma. En esto conuienen todos los Doctores, particularmente lo enseña Orellana, y otros sus discipulos. La razō es, porq̃ este passar el dinero, es grandemente necessario para la republica, y se puede apreciar con dinero, por ser cosa pesada y peligrosa. Luego licito es lleuar algo. Confirmase, porque el recuero, o el ordinario puede lleuar dinero, por passar el dinero de vna parte a otra. Luego tambien podra lleuar precio el cambio por passar el dinero de vna parte a otra.

Septima conclusion. El cambio por razō del oficio tambien es licito. Esto enseñan los mismos Doctores citados. La razon es, porque licito es lleuar dinero por la obligacion de prestar, como queda dicho arriba hablando de la vsura. Luego tambien sera licito lleuar dinero por la obligacion a trocar, y cambiar. Confirmase. Porque la tal obligacion se puede muy bien apreciar con dinero. Luego licito es lleuar algo por esta obligacion.

Octaua conclusion. El cambio, por razon del tiempo es manifiesta vsura. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. La razon es, porque vsura es lleuar algo por razon de esperar por algun tiempo la paga. Y es ansi, que en el tal cambio se lleua algo, por razō del tiempo, en que se espera la paga. Luego el tal cambio sera vsurario. En este lugar se ha de dezir del cambio por razon de la moneda. Aduiertase, que el dinero en vna prouincia se puede apreciar mas que en otra por muchas causas. La primera causa es, porque el oro, o la plata, de que se haze la moneda, es mejor en vna prouincia que en otra. La segunda causa es, por auer poco dinero en vna prouincia, y abundancia en otra, y el precio de las cosas sube y baxa conforme a la abundancia dellas, o a el no las auer. La tercera causa es, porque el Principe augmenta el precio del dinero, el qual en otra prouincia no se estima en tanto. La quarta causa es, por auer poca abundancia de todas monedas en vna prouincia, y auerla grande en otras. Esto supuesto se ha de dezir del cambio por razon de la moneda.

Nona conclusion. Trocar dinero de oro menos precioso, y fino, por moneda de oro mas precioso y fino, sin hazer recompensacion ninguna, es injusticia, ora se haga la comutacion, y trueco en la misma prouincia, ora de vna prouincia a otra. El exemplo es, quando se truecā escudos de España por doblones, o por cruzados de Portugal, sin hazer recompensa de añadir algo de parte de aquel que da los escudos, es injusticia. De suerte, que se ha de añadir cōforme a la calidad del oro. La razon es, porque el que da los escudos no da tanto como recibe. Luego el tal contracto es injusto. Confirmase: porque el que el que trueca vino menos precioso, por vino mas precioso, o azeyte, sin hazer recompensa ninguna, peca mortalmente pecado de injusticia, y esta obligado a restitucion. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque es la misma razon. Aduiertase, que esta conclusion tiene tambien verdad, quando la moneda en el peso, o en la figura falta, y se trueca por moneda perfecta, y entera, aunque no lo sea sino igualmente. Porque aunque la substancia del oro sea igual en este trueco, y cambio: pero la quantidad es desigual, y ansi ay injusticia quanto a esto.

Decima conclusion. Trocar dinero de vna prouincia, para que lo mismo le den en otra prouincia, donde se estima mas, y vale mas el dinero, es injusticia. El exemplo es, si vno da mil escudos en España, donde cada escudo se aprecia en onze reales, porque se los den en Roma, a donde se aprecian en treze reales, es injusticia. Esto enseñan comunmente los Doctores. La razon es, porque este tal recibe mas que dio. Luego comete injusticia.

La dificultad es, porque qualquiera negociante puede muy bien passar su dinero a Roma, y alli trocarlo por el precio que corre en Roma. Luego tambien sera licito dar vn escudo en España, porque se lo den en Roma, aunque alla se aprecie en mas el escudo que en España.

A esta duda se responde, que aunque sea licito en vna prouincia comprar mercadurias, las quales ha de vender por mayor precio en otra prouincia: pero no es licito en vna prouincia vender las mercadurias por el precio que se estiman, y aprecian en otra, sino por el precio, en que se aprecian las mercadurias en las Prouincias donde se venden. De la misma suerte, no es licito vender los vellones de lana en

España,

Digitized by Google

España, por el precio con que se aprecian en Flandes. A nuestro proposito se ha de dezir lo mismo, que no es licito vender en España la moneda por el precio que corre en Roma, sino por el precio que corre en España a donde se vende, aunque es licito lleuarla a Roma, y trocarla, y venderla por el precio que corre.

Vndecima conclusion, trocar el dinero para que le den el mismo dinero, quando el precio del tal dinero se augmentare por la ley, es injusticia. El exemplo es, si vno da cien escudos, que se aprecian agora en cien reales, para que despues quando la Republica augmentare el precio de los escudos a treze reales, se los buelua, seria injusticia. Esta conclusion es de todos los Doctores citados. La razon es, porque este tal recibe mas que da, como es cosa notoria. Luego comete injusticia grandissima.

La dificultad es, porque si vno presta a otro vna hanega de trigo, en tiempo que la hanega de trigo vale a diez reales, puede despues pedirle la misma hanega de trigo, aunque valga despues a catorze reales. Luego lo mismo sera en lo que toca a los escudos: porque es la misma razon.

A esta dificultad se responde, que con todo esso no es licito el trueco de los escudos. Porque es grande la diferencia que ay entre lo vno y lo otro Porque aúque se varie el precio del trigo, y se augmente siempre segun la substancia, y segun el vso que da el mismo. Pero quando se varia el precio de la moneda, y q̃ dá el mismo metal, y la misma moneda hablando materialmẽte, pero no queda la misma moneda formalmente, y en razon de precio, y medida de las cosas venales: y ansi no se puede pedir el mismo dinero materialmente. El exẽplo a proposito es. Si vno prestasse a otro vna hanega de trigo, quando la hanega de trigo, tan solamẽte tiene doze celemines, si despues el principe la mudasse, y hiziesse que tuuiesse catorze celemines. En el tal caso no podria el que presto vna hanega de trigo, q̃ tenia doze celemines pedir por ella despues vna hanega, que tuuiesse catorze celemines. Porque en el tal caso ay variedad en la medida, verdad es, q̃ si se huuiera hecho concierto entre el que recibe, y da el cambio, que le auia de boluer el mismo dinero, aunque el Principe mudasse el precio del dinero, seria licito el tal concierto, y seria licito recebir otros tantos escudos. Porque entonces es igual el cõtracto: porque como podia subir el dinero, podia tambien baxar. Tambien, si el cambio pudo verisimilmente conjecturar, q̃ el valor de los escudos auia de subir en breue tiẽpo, podra muy bien conseruarse sin daño ninguno, y hazer concierto, que le han de boluer otros tantos escudos, aunque se augmente el precio tassado por la ley. El exẽplo es en aq̃l que auia de guardar el trigo para el tiempo, q̃ auia de valer mas caro, el qual puede muy biẽ sacar en concierto que se lo han de pagar a mayor precio. Tambien, aunque no lo huuiesse conjecturado el cambio que auia de crescer el precio de los escudos, pero augmentose en tan breue tiempo, que es cosa verisimil, que el cãbio no huuiera deshechose de aquel dinero, estara obligado el q̃ recibio el dinero, aunq̃ no de rigor de derecho, sino de equidad a boluer otros tantos escudos. Y en el tal caso el cãbio si le restituyẽ el tal dinero a la manera dicha, podra muy biẽ, y con buena cõsciẽcia detenerle.

Hasta agora se ha dicho de las cosas mas claras. De aqui adelante se dira de las cosas mas obscuras en esta manera. Aduiertase para la practica, lo primero, que entre aquellos que se exercitan en negociaciones y tratos, ay tres maneras de negociadores. Vnos son famosos, otros son cambios de plata, otros son banqueros. Los famosos mercaderes, en diuersas prouincias, y Reynos exercitã sus negociaciones, o mercadurias, y mercan en vna prouincia las mercadurias, de las quales ay abũdancia en aquella prouincia, y las lleuã a otra. Estos mercaderes tienen necessidad de dinero, en varias y diuersas prouincias donde compran sus mercadurias, y no pueden lleuar el dinero a tã diuersos lugares, o prouincias, o por la dificultad, o por estar prohibido el passar el dinero de vn Reyno a otro. Por lo qual fue necessario, passar el dinero por via de cambio, a aquel lugar, adonde tienen necessidad de dinero para cõprar mercadurias, y pagar sus deudas, y despues dar el dinero q̃ recibieron en otro lugar, en el qual ellos tenian dinero. De dõde vino, q̃ otros negociadores se despertarõ, y tomarõ oficio de trocar dinero, y tratar en dinero tan solamente: los quales se llamã cãbios. Los quales en todos los lugares, donde los otros negocian en mercadurias, estos negocian en dinero. La tercera manera de negociantes son los q̃ se llamã banqueros: los quales recibẽ de los mercaderes, y de los cãbios el dinero para guardarle, y tienen razon de lo q̃ dan, y reciben, y sus libros para este efecto. Recibẽ dineros de dos maneras. La primera por cedulas, y firmas en las quales los mercaderes, y cãbios, prometen q̃ les pagarã el dinero que por las tales letras señalan en su bãco. La segunda manera es, que de contado reciben dineros de los mercaderes, y de los cambios: tambien los bancos pagã en lugar de los mercaderes, y cambios de dos maneras. La primera manera es, por letras remitiendolo a otro banquero, o cambio. La otra manera es, contando luego el dinero. Y al presente se ha de tratar de los banqueros, y del cãbio por razon de guardar el dinero. Lo segũdo se ha de aduertir, y suponer, que las pagas de las mercadurias, que se hazen por letras remitiendose a los cambios, se hazen en las ferias

Lo

Digitized by Google

Lo qual tuuo origen, en que en las ferias son libres de pagar el tributo que se llama alcauala. Por lo qual todos los mercaderes, y cābios, que tienen dinero, lo señalan acerca del banquero, el qual las ha de traer a las ferias. Tambien, para que en el tal lugar pagué el precio de las mercadurias que compraró. Y tambien para cābiar y trocar. Y ansi la mayor parte de las ferias consiste en los pagamentos, y la menor parte en compras, y vētas. Esto supuesto.

Vndecima conclusion. Licito es a los banqueros recibir precio de los mercaderes, y cābios, de los quales guardā el dinero. De suerte que es licito lleuar dinero a estos tales por la guarda del dinero. En esto cōuienen todos los Doctores citados. La razó es, porque estos tales son como depositarios, que guardan el dinero de los demas negociantes, y como fiadores, y tienen razon de lo que dan: y reciben de los negociantes, y cuydan dello, y de lo que acude a sus ferias, y del dinero que depositaron acerca dellos. Luego puede muy bien recibir precio por esto. El justo precio de los tales no està determinado por la ley, sino quedase al aluedrio de los varones discretos, y prudētes para que ellos le tassen.

La dificultad es, si estos banqueros pueden recibir precio, del que vendio sus mercadurias a vn mercader, que señalo el dinero en el banco, y lo remite el mercader al banquero que pague el precio de las mercadurias. La dificultad, que ay del que vende, ay tambié de qualquier deudor a quien deue el mercader y del cambio El exemplo es, vēdio vn labrador los bueyes a vn mercader, el qual le remite a su banquero, para q̄ le pague los bueyes. La dificultad es, si podra el bāquero lleuar dinero, y precio al labrador por pagar el dinero al labrador.

A esta duda respōdē los Doctores cō diuersos pareceres. Porq̄ vnos dizen, no ser licito. Esto tienen muchos Theologos, y Iuristas, y entre ellos Nauarro. La razon es, porq̄ el banquero tan solamēte sirue a los negociadores, y a los cābios. Luego tan solamēte puede lleuar precio de los tales, y no de aquellos a quié deuē los negociadores y cābios. Cōfirmase, porq̄ el labrados vēdio los bueyes por el precio justo. Luego no es licito quitarle algo del precio justo, y por cōsiguiēte no le podra lleuar nada el bāquero por pagarle Otros Doctores tiené lo contrario, y dizé ser licito. Esto tiene Soto.

Nar. in c. finali de usuris n. 37.

lib. 6. iusti. q. arti. 1.

A esta dificultad digo lo primero, que es muy probable, y lo mas probable q̄ no es licito. Esto se prueua con la razon, y cōfirmacion hecha en el principio, y con la autoridad de los Doctores que lo tienen.

Digo lo segundo, que en algunos casos es cosa certissima, q̄ los banqueros se escusen de injusticia, lleuando algo a estos tales. Esto se prueua trayendo dos casos particulares, en los quales manifiestamente se escusan. El primer caso es, quando el mercader que cōpro, y embio al vendedor al banquero, compra la cosa, que valia mil ducados por mil y cinco, porque sabia, que el banquero le auia de lleuar al vendedor aquellos cinco, y ansi se los quiso pagar de antemano. En el tal caso no ay injusticia ninguna, porque en realidad de verdad el banquero no lleuo aquellos cinco al vēdedor, sino al mercader. El segundo caso es, quando esta remissió al banquero se haze entre los mercaderes, y famosos negociadores, de suerte que vn mismo negociador vna vez es comprador, y otra vez vendedor, y ansi el tal negociador quando compra embia al banquero aquel que le vendio, y quando vende, le embia al bāquero, y ansi se haze igualdad entre los dos. En este caso tambien es cosa certissima, ser licito, y justo por las razones dichas con las quales se justifica el contracto.

Digo lo tercero, fuera destos casos tambien es probable, quando la cosa se vende por el precio justo, y no es mercader el que vendio, le puedé lleuar los banqueros algo por el pagarle. Esto enseñan algunos discipulos de Sācto Thomas y entre ellos Orellana, y ponen exemplo en el labrador: o en el clerigo, que vende algo al mercader, el qual le remite al banquero, que le pague, el qual puede lleuar algo por pagarle. La razon por donde se escusā esto de injusticia es: porq̄ el banco no solamēte haze aquel oficio, y tiene oro, y plata por la comodidad de los mercaderes, y de los cābios, sino tambien por la publica comodidad de los que venden, aunq̄ no sean negociantes, y tratantes. Luego justamente podra recebir el banquero precio destos tales que venden, aunque no sean mercaderes. Declaremos esto. Estos bāqueros son necessarios para el exercicio de los tratos, y cōtratos, y de las cōpras, y ventas, para que los q̄ vendē puedan recebir luego el precio, porq̄ los grandes mercaderes no podian trer consigo el dinero. Luego licito es, que los mismos que venden les paguē algo, pues se ordena todo esto tambien a su prouecho, y vtilidad de los mismos que venden.

Duodecima conclusion. Injusticia cometen los mercaderes, y cambios, que entregan su dinero a los bancos, o banqueros, para que se lo guarden, sino les dan algo por el guardarselo, sino que antes reciben dos por ciento. Tambien hazen injusticia estos mercaderes, y cambios, que entregan, o deponen acerca del bāco menor suma de dinero, pongo exemplo diez mil ducados, y piden al banquero, que los fie por mayor suma de dinero, como por doze mil ducados, o mas. Esta conclusion enseñan comunmente los discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Orellana. La razon es, porque el guar-

guardar el dinero,o fiarle, es cosa estimable cõ dinero,y aun tener cuydado del recibo, y gasto. Luego el mercader,o cambio que no pagá cosa alguna por estas cosas,haze grande injusticia,y mucho mayor la comete el que no solamente no da,sino que recibe,porque el otro le guarde el dinero,o le fia.

En este lugar se ha de dezir del cãbio mas comun,y mas vsado, que es por razon de la abundancia,o penuria de todo genero de moneda. Para declaracion desto se ha de suponer lo primero,que la estimacion,y el apreciar el dinero,no es de la misma suerte en todas las prouincias y naciones, aun donde el oro se aprecia con los mismos reales,y la plata por los mismos quartos, o quartillos. El exemplo es en España,y en las Indias, el escudo, o el doblon tiene el mismo precio en reales: pero mucho mas se estima el oro en España,que en las Indias,por la abundancia grande que ay en las Indias de toda manera de dinero. Y la abundancia,o penuria,haze que las cosas se aprecien,o estimen en mas,o en menos. En las Indias ay grande abundancia de oro, y plata, y luego en España las demas naciones, como Flandes y Germania,no tienen tanta abundancia de dinero. Lo segundo se ha de suponer, que los que cambian,y truecan la moneda,viendo la variedad del apreciar el dinero el dinero en diuersas Prouincias,y Reynos, quando de vn Reyno para otro cambian el dinero, si en aquel Reyno,o Prouincia, donde se haze la commutacion,y contracto,ay mayor abundancia de dinero,el que cuenta el dinero,y lo da, ha de dar y contar mayor suma de dinero que recibe en el otro Reyno. El exemplo es. El que recibe dinero en las Indias,ha de dar mayor summa, si se lo han de dar en España,en Seuilla,ò Medina. Pero por el contrario, el que da el dinero en la Prouincia dõde no es tan grande la abũdancia de dinero,y la ha de recebir donde ay grã abũdãcia de dinero,ha de dar menor suma de dinero,y recebir la mayor. Y ansi suelen vsar, q̃ el q̃ da dinero en Roma para recebirle en España,da cien ducados,y ha de recebir en España ciento y quinze. Lo tercero se ha de suponer,que en la misma Prouincia, por varios y diuersos tiempos, puede auer abundancia grande de dinero,y otras vezes no tanta abundancia. Quando ay mayor abundancia,los cãbios se hazen por menor precio,en este sentido,que el que da el dinero, da mayor suma de dinero. Como quando ay mayor abundancia de dinero en Medina,da mayor cantidad de dinero para que se lo den en Antuerpia. Pero quando es menor la abundancia de dinero en Medina,los cambios que se hazen alli, se hazẽ por mayor precio,desuerte que el que da el dinero,da menor quantidad del que diera si huuiera abundancia. Por esta razon los cambios en las mismas ferias,algunas vezes crecen,y otras vezes descrecen. Lo quarto se ha de suponer,que los cambios tienen necessidad de dos cosas para este trato, y ganancia. La primera cosa es,el credito en las demas prouincias,para que den fe a sus letras,quando promete de pagar. La segunda cosa es,que tienen necessidad de abundancia de dinero presente, para poder dinero en el lugar dõde està,para recebirle en otra Prouincia,o Reyno. Esto supuesto,

Tercia decima conclusion. Licito es trocar menor suma de dinero en aquella Prouincia adõde ay poca abundancia de todo dinero, por mayor suma de dinero,donde ay mayor abundancia del,con condicion que se guarde el justo precio al aluedrio de los varones buenos, y prudẽtes. El exemplo es. Licito era por menor cãtidad de dinero en Antuerpia, lleuar la mayor en Medina. En esto conuienen communmente los Doctores, particularmente ya citados. La razon es, porq̃ en este cõtracto se guarda igualdad,pues la menor cantidad de dinero en vn lugar,vale tanto como la mayor quantidad de dinero en otro. Luego guardase igualdad en este contracto. Porque como deziamos arriba,este contracto tiene razon de compra y venta. Puedese declarar en las demas cosas, en las quales en vna parte ay abundancia, y en otra no ay tanta abundancia. Menor medida de trigo en vna parte vale tanto, como mayor medida de trigo,por razon de mayor abũdancia, o menor abundancia. Luego lo mismo sera en nuestro proposito. Porque es la misma razon.

Quarta decima conclusion. Dos maneras de cambios son licitos. El vno,el que da dinero en Medina,y da quatrocientos y diez ducados, y en las primeras ferias de Antuerpia,ha de recebir trecientos y sesenta,de suerte que recibe cinquenta ducados menos. La segunda manera de contracto es,quãdo en el mismo tiempo da en Antuerpia trecientos ducados,y ha de recebir en las primeras ferias de Medina treciẽtos y setenta y cinco, de suerte q̃ recibe setenta y cinco mas. Estos cambios, y otros semejantes, son licitos,y justos. Esto enseñan comunmẽte los dicipulos de S. Thom. particularmẽte Orellana. La razon es, porq̃ el justo precio de las cosas en ventas y compras, y en otros contractos,es aquel en q̃ se apreciá en el foro comũ. Y es ansi,que conforme a la estimacion del foro comun,y al aluedrio de los varones prudẽtes,se estima el dinero de la suerte dicha en estos cambios. Luego los tales cambios son justos,y no ay obligacion de restitucion.

Quinta decima conclusion. Iusto es, y necessario,que el precio de los cambios se tasse por la ley. La razon es,porque los negociantes, y tratantes tienen vna sed de dinero que nũca se puede apagar: y ansi si el precio de los cambios se dexasse a su aluedrio,auria mil injusticias.

Digitized by Google

cias. Luego justo es y santo, que el tal precio se tasse por la ley. Por lo qual està determinado en leyes del Reyno, que no se pueda lleuar mas que diez por ciento. Verdad es, que los negociantes por su codicia no han podido sufrir la tal ley.

Decima sexta cóclusion. La muchedumbre de los que piden cábios secos, o por razon del tiempo, no es causa legitima para augmétarse el precio de los cambios. La razon es, porque los cambios secos, o por razon del tiempo no son verdaderos cambios, sino vsura. Luego los tales no piden cambios, sino vsuras, y por consiguiente los que augmentan el precio, teniendo atencion a la muchedumbre de los que piden cambios secos, son vsurarios.

Decima septima conclusion. La abúdancia, o falta de dinero, y penuria del, de donde quiera que proceda sin culpa del cambio, es causa legitima para variar el precio de los cambios. La abundancia de dinero es causa legitima para que sea menor el precio, la penuria para q̃ crezca. Pero esto ha de ser sin culpa del cambio, porque los tales suelen ser grandemente culpados en esto. Y suelé hazer vn genero de monopolio, cogiendo para si todo el dinero de las ferias, y los cambios para todas las demas naciones. De suerte que quando otros llegan a pedir cambio, no ay quien lo dè sino este, que tiene recogido todo el dinero. Lo mismo es, si todos los cábios se conciertan entre si, de no disminuyr el precio de los cambios. Entonces tienen culpa los cambios. Pero quando sin culpa de los tales se augmenta el precio, por auer poco dinero, es cosa justa q̃ se augmente. La razon es, porque en todas las demas cosas, esta es causa legitima de augmétarse el precio justo, haziendose sin culpa del que véde. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

La dificultad es, quando ay penuria de dinero por culpa de los demas cambios, pero vno dellos esta sin culpa, si este tal podra justamente augmentar el precio de su cambio. La razó de dudar es, porq̃ en realidad de verdad ay abúdancia de dinero, y la penuria que ay es por culpa de los demas cambios. Luego este no podra justamente augmentar el precio de los cambios.

A esta dificultad se responde, que es justa y legitima causa para augmétar el precio de sus cambios. La razon es, porque en las demas mercadurias, en semejante caso se augmentaria justamente el precio, porque en realidad de verdad ay penuria de la tal mercaduria. Luego lo mismo serà en nuestro caso. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, diziendo, que aunque es assi, que los otros cambios son injustos, pero de alli resulta este efecto, q̃ es, auer penuria de dinero. Y por esta razon, el cambio que no tiene culpa, podra justamente augmentar el precio de los tales cambios.

Decima octaua conclusion. La muchedúbre de personas que quieren tomar verdaderos cã bios, es justa y legitima causa de augmentarse el precio de los cambios, y el auer pocos cambios, es causa legitima de que se disminuya el precio. En estas dos conclusiones conuiené todos los Theologos. La razon es, porque en las demas mercadurias es esto ansi, como ya queda dicho en lo passado. Luego lo mismo serà en los cambios. Confirmase, porque la abundãcia de dinero, justamente disminuye el precio, y la penuria le haze crecer. Y es ansi, q̃ quando ay muchos que pidan cambios, no ay abundancia de dinero, y quãdo ay pocos, la ay. Luego justamente crece el precio, quando ay muchos que piden cambios, y descrece quando ay pocos que los pidan y busquen.

Decima nona conclusion. No es contra justicia commutatiua, que el cambio absconda su dinero, para guardarle en otro tiempo, en el qual valdra mas el dinero: pero es contra la publica vtilidad, y contra la justicia legal. Declaremos esta conclusion. Suelen hombres muy astutos en la negociacion, quando veen al principio de las ferias, que el foro esta prospero, y que tiene abundancia de dinero dar a cambio para guardar su dinero. Pero si vee, que ay necessidad de dinero guardan ellos su dinero, y le niegan, para que ansi se aumente grandemente el precio de los cambios, y guardan el dinero para entonces. Deziamos en la conclusion, que esto no se puede tan claramente condemnar, por pecado de injusticia comutatiua: pero es pecado contra justicia legal. La primera parte se prueua, porque no es pecado contra justicia comutatiua, ocultar las demas mercadurias, como el q̃ guarda y oculta el trigo hasta el mes de Mayo. Luego lo mismo sera de lo que toca al dinero, porque es la misma razon. La segunda parte se prueua, porque en el tal caso crece el precio de los cambios notabilissimamente, có grãdissimo daño de la republica. Luego es pecado mortal cótra justicia legal, como lo seria, ocultar el trigo en una graue necessidad de la Republica. De la primera parte desta conclusion se infiere lo primero, que los tales cábios en el tal caso no estan obligados a restituyr: porque no pecan contra justicia commutatiua, sino tan solamente contra justicia legal. Lo segundo se sigue, que los juezes q en el tal caso no compelen a los cambios, que saquen su dinero y lo den a cambio, pecan grauissimamente. La razon es, porque estan obligados de oficio, y de justicia comutatiua a procurar el bien publico. Y el ocultar el dinero es contra el bié publico, y es graue detriméto de la republica. Luego estan obligados los juezes a compelerlos, como estarian obligados en tiempo de hambre a compeler los ricos, que saquen su trigo

para

Digitized by Google

para vender. Lo tercero se sigue, que estos juezes estan obligados a restituyr el daño que se sigue de no compeler estos cambios para que saquen la moneda. La razon es, porque pecan contra su oficio, y contra justicia commutatiua.

En este lugar se han de explicar alguna manera y forma de cambios, por razon de la abũdãcia, o penuria de dinero en diuersas prouincias. La primera manera de cãbio es entre Castellanos, y Portugueses. En Portugal ay menos abundancia de dinero, que en Castilla, y en Portugal no ay ferias donde aya pagas, como las ay en España, sino que todo el año se hazen las pagas El cambio se suele celebrar desde Medina a Lisboa, y es igual, de suerte, que el que dá en Medina ciento, recibe otros ciento en Lisboa. De suerte que se haze cõcierto, y la paga ha de ser dentro de vn mes. Desde Lisboa hasta Medina, es la remission a las primeras ferias, y el que da el dinero en Lisboa, recibe seys, o siete por ciento. Esta es la forma deste cambio. Pero aduiertase, q̃ desde Lisboa para Medina se recibe mayor precio, quanto mas distãtes estan las ferias, q̃ se han de celebrar en Medina, mientras mas vezinas, y cercanas lleuan menor precio. De suerte, que puedẽ estar tan cercanas las ferias, que el cambio sea igual. La segunda manera y forma de censo es desde Flandes hasta España, y no en tiẽpo de feria, sino en el tiẽpo intermedio. Estos cambios se celebrã por mayor precio, miẽtras mas distan las ferias q̃ se han de celebrar en España, y mientras mas distan, se lleua menor precio. Desta manera de cãbios es la dificultad, si son justos, y licitos, o si son vsurarios. La razõ de dudar es, porq̃ parece que por razon del tiẽpo se lleua precio, y mayor precio, por ser mayor y mas largo el tiẽpo. Luego es vsura. Algunos Doctores enseñan ser este contracto, y esta manera de cãbios vsurario. Ansi lo enseña Soto. Otros Doctores, entre los quales vno es Cayetano, parece que enseñan, q̃ esta manera de cambios es licita. Para declarar esto.

Soto. 6. de iust. q. vlt. art. 2.

Caie. in citato opusculo. c. 7.

Vigesima conclusion. Esta forma, y manera de cãbios tiene alguna sospecha de injusticia, y vsura. Esto se concede al Padre Maestro Soto, y esto parece q̃ conuẽce la razon de dudar. Pero aduiertase, que aunque es ansi, que los tales cambios son sospechosos, se pueden muy bien justificar, de tal suerte, que no sean injustos, ni vsusarios, si se celebran por el precio q̃ corre en el comun foro. Esto enseñan algunos discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Orellana. La razon es, porque estos cãbios se hazen por el precio comun que corre en el foro. Luego son licitos. Porque licito es vender la cosa por lo que vale en el comun foro. Confirmase, porque en este caso no se recibe cosa alguna por razon del tiempo. Porque entonces se recibe algo por razon del tiempo, quando por esperar la paga se lleua mas precio. Lo qual no acontece al presente, porq̃ no se lleua mas precio, que comunmẽte corre en el comũ foro. Luego este contracto en ninguna manera es vsurario, ni injusto. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Vigesima prima conclusion. El cambio que se celebra por razon de abundancia, o penuria de toda moneda dentro del mismo Reyno de vn lugar a otro, es ilicito. Es verdad, q̃ a el cãbio se es licito lleuar algo por passar el dinero de vn lugar a otro, como de Medina a Seuilla, o al contrario, porque como queda dicho, este es cambio por razon del lugar. Pero los cambios que no son licitos, son por razõ de la abũdancia, o penuria del dinero. Esta conclusiõ se prueua de la ley del Reyno, en la qual se reprueuan contractos. Confirmase, porq̃ el estimar y apreciar el dinero por razon de la abundancia del, o de la penuria de toda moneda, ha se de mirar en toda vna Prouincia, o Reyno, y no en los lugares. Porq̃ de otra suerte en el mismo lugar, en diuersas casas podria auer diuersa estimacion: luego licitos son los cambios.

L. 8. tit. [illegible] lib. 5. [illegible]

Vigesima segunda conclusion. Licito es el cambio, no tassando el precio, sino dexandolo incierto, y por el precio q̃ corriere en las primeras ferias, si ay duda igual por ambas partes, si ha de valer mas, o menos el dinero. Este contrato se puede hazer de dos maneras. La primera manera, dexando el precio del todo incierto, como dize la cõclusion. Y esta manera de cõtrato es licita. La razõ es, porq̃ ay igualdad de ambas partes, y como puede crecer el precio, puede tãbien baxar, Y esto mismo acõtece en las demas mercadurias: luego esta manera de cõtrato es licito. Puede tãbiẽ celebrarse de la segũda manera, tassando mayor precio en los cãbios, q̃ es el q̃ corre al presente. Porq̃ segun prudencia, se cree muy aparẽtemẽte el precio de los cãbios, se ha de augmẽtar, y no ha de baxar, y q̃ se ha de apreciar en doziẽtos marauedis mas q̃ al presente, y no ha de baxar, y hazese el cõcierto, q̃ en las primeras ferias, se pague precio de cien marauedis mas q̃ vale al presente. Y esta manera de cambios tãbien es licita, quando el que da el dinero le auia de guardar para las primeras ferias. Porque entõces es licito como en las demas mercadurias, y en el trigo. Pero sino lo auia de guardar para las ferias venideras, no sera licito.

Vigesima tercia conclusion. Los cambios que se llaman, Atranca ferias, no son licitos, sino vsurarios. Aduiertase, que los cambios entre los mercaderes se celebran de tres maneras. La primera es, a letras vistas. La segunda manera, a cierto tiẽpo determinado dentro de tantos meses. La tercera manera es, para las primeras ferias. Y suelese poner esta cõdiciõ, que

Digitized by Google

que sino se haze la paga en las primeras ferias se lleue mayor precio en las siguiẽtes, y mayor en las otras, y assi adelãte, y esto se llama atrã ca ferias. Y estos cãbios dezimos en esta cõclusion, q̃ son injustos. La razon es, porq̃ son vsurarios y por razõ del tiẽpo se llama mayor precio. Por lo qual no acertaron los Parisienses determinãdo ser licito estos cãbios. Ni tiene razon el cãdio en alegar el titulo de lucro cessante, para justificar estos cãbios. De suerte, que de aquellas tres maneras se pueden celebrar justamente aquellos cãbios; pero no se ha de lleuar mayor precio en vn cãbio, q̃ en otro. Y lo mismo se ha de dezir de otros cãbios semejantes. De todo lo dicho se podra facilmẽte respõder a otros cãbios, q̃ puede auer, q̃ tendran alguna semejança, y aparencia con estas, y esto basta de cãbios, para en suma: porque otros ay que tratan lo que toca a cãbios muy a la larga.

Solamente resta de tratar en este lugar de lo que toca al monte de piedad, si el tal monte es licito, o es vsurario. De lo qual disputan todos los Doctores en la materia de vsura. Y Cayetano hizo vn opusculo entero, y Medina, y Soto, y Nauarro. Para declaracion desta dificultad se deue suponer, q̃ cosa sea este monte, y sus conciertos, y capitulos. Este monte no es otra cosa, sino vn cumulo, o amantonamiẽto de cosas q̃ pertencen al vso humano, como de dinero, o de trigo, ordenado a las necessidades de los pobres, y para sacarlos de las tales necessidades. Deste monte de piedad son tres los capitulos, o conciertos. El primero, q̃ los que tienen cuydado deste monte tienen obligaciõ de dar al pobre, q̃ pide prestado cierta suma, como dos, o tres escudos, o fanegas de trigo, o mas: las quales ha de pagar dentro del tiempo señalado. Pongo exẽplo vn año. Por lo qual el tal mõte es prouechoso para el vso de muchos pobres, no solamente de vno. El segundo capitulo es, q̃ este emprestito no se ha de dar al pobre, sino es con prenda, la qual han de guardar los ministros del mõte con peligro de los mismos ministros. Y ansi, si el pobre paga a su tiẽpo bueluẽle la prẽda, y sino tiene para pagar vẽdan la prenda en publico, para pagar al monte su deuda. Este capitulo, y concierto se haze para q̃ el monte se pueda conseruar perpetuamente, y pueda aprouechar a los pobres, q̃ aurã en el tiẽpo futuro. El tercer capitulo es. El pobre a quien prestan, esta obligado a pagar por cada mes q̃ tiene el emprestito, vna pequeña quantidad fuera del principal, no por razõ del emprestito, y para acrescẽtar el monte, sino para pagar el estipendio a los ministros del monte de piedad, por los trabajos, y obras que hazẽ en el monte de piedad. Esto supuesto.

Primera conclusion. Cierta cosa es, q̃ el primero, y segundo capitulo son justos y santos. En esto conuienen todos los Doctores, particularmẽte los citados. La razon es, porq̃ en estos dos capitulos no ay razõ ninguna de injusticia ni iniquidad. Luego estos capitulos son justos, y santos. La dificultad esta en el tercero capitulo, porque en orden a el ay razõ de dudar, si es justo y santo. Para declarar esto, se deue aduertir, q̃ entre las obras de los ministros deste mõte de piedad, de las quales se trata en este capitulo, vnas son q̃ se han de hazer graciosamente, como es la obra del prestar, y en boluer la prenda. Otras obras ay que son dignas de precio, y de estipendio, como tener libro de lo q̃ se da y recibe, y tener razon desto, y sacudir las prendas, quando es necessario, y alquilar casa para guardar las prendas y obligarse a prestar. Pero entre estas obras de la segũda manera algunas manifiestamẽte son en prouecho, y vtilidad del pobre, a quien se presta, como la obligaciõ a prestar, y la solicitud en tratar biẽ la prẽda del pobre, y alquilar la casa para las prẽdas, quãdo las prẽdas son trabajosas, y q̃ traen cõsigo trabajos. Otras obras ay dignas de precio: como tener la razõ de lo q̃ se da, y q̃ se recibe, y lo q̃ se gasta en libros, y guardar prendas q̃ no son onerosas, ni traen consigo alguna carga.

Segunda conclusion. Por las obras graciosas no se puede lleuar precio ninguno. En esto cõuienen todos los Doctores. La razõ es porque estas tales obras no son dignas de precio ni merecen estipẽdio. Luego injusticia es lleuar precio, o estipendio por ellas.

Tercera conclusiod. Por las obras dignas de precio, y de estipendio de la primera manera, esta obligado el pobre, a quien prestan, pagar algo a los ministros por estipendio. Esto es certissimo entre todos los Doctores. La razon es, porque aquellas obras merecen precio, y estipẽdio. Luego licito es y sãto lleuar el precio, y estipẽdio: y el pobre tiene obligacion de pagar el tal estipendio por aquellas obras. La dificultad esta de las obras dignas de prenio de la segunda manera, si es lisito lleuar estipendio. Para declaracion desto.

Quarta cõclusiõ. Este mõte de piedad es justo, y pio con todos los capitulos, y conciertos dichos. Esta conclusion es contra Cayetano, y contra Soto, que tiene lo contrario. Pero nuestra sentencia tienen comunmente los discipulos de S. Thomas, y entre ellos muy en particular Orellana, y otros que le siguien. La razon por esta conclusion se toma: porque muchos Sum nos Pontifices, y Concilios parece que apruenan este mõte de piedad, con todos sus capitulos y conciertos, como Paulo II. Sixto IIII. y Innocencio VIII. Iulio II. Leon X. en el Concilio Lateranense en la session decima, y el Cõcilio Tridẽtino, q̃ aprueua y confirma estos mõtes de piedad, pues los cuenta entre las obras pias. Confirmase, porque cierta cosa es, que ay obligacion de pagar a los ministros del monte *Conc. Trid. ses. 2. c. 8. 9 11.*

de piedad, porque no han de seruir de valde. Y estos ministros no los ha de pagar el rico que leuanto y puso en orden el monte de piedad, ni la republica donde esta instituydo, porque no ay razon ninguna para esto. Luego necessario es, que los pobres paguẽ el tal estipendio: porque el monte esta erigido para el bien y vtilidad de la misma republica. Pero aduiertase, q̃ mucho mayor prudencia seria erigir el tal monte de piedad del todo gracioso, y sin que pagassen nada los pobres, de suerte q̃ se señalasse a reditos a los mismos ministros. Esto se determina en la Decretal citada. La rrzon esta clara porque el tal caso no auria sospecha ningnna de vsura, ni de cosa alguna. Luego mayor prudencia seria instituyr el monte de piedad en esta forma. Esto es quanto a lo que toca a la materia de contratos, y de vsura.

Tratado IX. De la virtud de la religion, que es vna manera de justicia.

Cap. I. De la essencia y naturaleza de la virtud de religion.



Rimera conclusiõ. La religiõ tiene por oficio dar a Dios el deuido culto y reuerẽcia, y ordenar al hõbre en orden a Dios supremo principio de todas las cosas. Como la justicia legal ordena el hõbre al bien comun, y le da lo q̃ le deue, y la piedad ordena el hijo al padre, y le da el deuido respecto, y reuerẽcia: ansi tãbien la religion ordena el hombre a Dios, y le da la deuida reuerẽcia. Esta conclusion enseña S. Thom. y Cayetano, y todos sus discipulos, y los q̃ escriuen sobre el, en particular el M. Aragon. Prueuase, porq̃ Ciceron, y otros muchos enseñan, que la religion, no es otra cosa, sino vna justicia en orden a Dios. Luego la religiõ ordena el hõbre en orden a Dios y le da el deuido culto y reuerencia. *D.Th.2.2. q.81.ar.1. & 2.*

Segunda conclusion. La religiõ es verdadera virtud, distincta de todas las demas virtudes. Esta cõclusiõ tiene dos partes. La primera parte tiene el Angelico Doctor S. Thom. y todos los Doctores citados. La razon es, porq̃ dar a cada vno lo que se le deue, es obra buena, y de virtud. Luego el dar a Dios el deuido respecto y reuerẽcia, es obra de virtud, y por consiguiẽte la religion es virtud. La segunda parte de la conclusion la enseña el Angelico Doctor Santo Thomas, y todos sus discipulos, y los Doctores citados en la question citada. La razon es, porq̃ la virtud de la religion se ordena, a vn biẽ particular, y tiene oficio particular, que es dar a Dios su deuida honra. Luego es virtud particular distincta de las demas. *D.Th.ar.3* *D.Th.ar.4*

Tercera conclusion. La religion, no es virtud Theologal, pero tiene grande afinidad, y parentesco con las virtudes Theologales. Esta cõclusiõ quãto a la primera parte es de S. Thomas, y de todos los Doctores citados en la misma question. Prueuase, lo primero, porq̃ las virtudes Theologales tã solamẽte son tres, Fe Esperança, y Charidad. Luego la virtud de religion, no es Theologal. Lo segundo, porq̃ las virtudes Theologales tratan immediatamente cõ Dios, y tienen esto por oficio proprio, como lo enseña el Angelico Doctor, y sus discipulos. La Fe cree en Dios, la Esperãça espera en el, y la Caridad le ama. Y la virtud de religiõ no tiene por oficio tratar immediatamẽte con el mismo Dios, sino cõ el culto diuino, y con la reuerencia deuida a Dios. Luego la religion no es virtud Theologica. La segunda parte de la cõclusion enseña elegantemente Cayetano, y otros discipulos de S. Thom. La razon es, porq̃ la virtud de religion tiene por oficio tratar aun que no con Dios immediatamente, pero con el culto diuino. Luego frisa cõ las virtudes Theologales. Lo qual se ha de considerar para echar de ver la excelencia desta virtud sobre las demas virtudes morales. Porq̃ la virtud de religion tiene como lugar medio entre las Theologales, y morales. Las Theologales tratan immediatamente con Dios. Las morales con las cosas criadas y con las cosas humanas. Pero la virtud de religion, tiene por oficio tartar de la hõra de Dios, y del culto diuino todo junto. *D.Th.ar.4* *D.Th.1.2. q.62.* *Caie.ar.8. q.cita.*

Quarta conclusion. La virtud de religion es excelentissima entre todas las virtudes morales. Esta conclusion enseña Santo Thomas y todos los Doctores alegados en la question citada. La razon es, porque como queda dicho en la conclusion passada, la virtud de religion tiene afinidad con las virtudes Theologicas, que son las mas excelentes, y se llega mucho a ellas. Luego es la mas principal entre todas las morales. Desta conclusion se infiere, lo primero, que la virtud de religion es mas excelente virtud que la justicia legal. Esto es contra Cayetano, que enseña lo contrario en el lugar de S. Thomas citado. Pero nuestra doctrina es verdadera, y la tiene el Maestro Aragon en el mismo lugar, y se conuence con la razon de la conclusion. Lo segundo se sigue, que es muy meritorio el exercitarse en las obras desta excelentissima virtud de la religion. Porque tiene muy alto lugar entre las demas obras de las virtudes morales. Despues de las obras de Fe, y Esperança, y Charidad, son muy meritorias las obras de la virtud de religion. *D.Th.ar.6*

Cap.

Digitized by Google

Capitulo II. De las obras de la virtud de religion.

PRimera conclusion La virtud de religion tiene obras interiores, que son como las principales: tambiẽ tiene obras exteriores que son como secundarias, y ordenadas a las interiores. Esta conclusion enseña Santo Thomas y todos sus discipulos en la question citada. La razon es, porque el oficio proprio de la virtud de la religion es reuerenciar a Dios. Y esto se puede hazer no solamente interiormente con el alma, sino tambien exteriormente con el cuerpo. Luego esta virtud puede tener obras exteriores juntamente con las interiores. Pero aduiertase, que las obras exteriores, en tanto son agradables a Dios, en quanto se ordenan a las obras interiores del alma.

th. ar. 7

Segunda conclusion. La deuocion es obra propria de la religion. Esta conclusion enseña el Angelico Doctor S. Thomas, y todos sus discipulos, y los q̃ escriuen sobre el, particularmente Aragon. La razon es, porq̃ la deuocion no es otra cosa, sino vna promptitud de volũtad, o vna volũtad prompta de entregarse a las cosas que pertenecen al seruicio de Dios, y al culto diuino. Luego la deuocion es obra de la virtud de religion.

h. 2. 2. 2. ar. 1. 2.

Tercera conclusion. La oraciõ es obra de la virtud de la religion. Esta conclusion enseña el Angelico Doctor S. Thomas, y todos sus discipulos, y los q̃ escriuen sobre el. La razõ es, por q̃ por la oracion se subjecta el hombre a Dios, y reconoce q̃ tiene necessidad del: lo qual es dar gloria y honra a Dios. Luego la oracion es obra propria y muy particular de la virtud de religion. Otras muchas obras ay de virtud de religion, de las quales hemos de dezir adelante. Agora es necessario tratar vn poco de la oracion, y de las cosas que le pertenecen.

h. 2. 2. ar. 3.

Capitulo III. De la essencia y naturaleza de la oracion.

PRimera conclusion. La oracion no es otra cosa, sino vna peticion con que pedimos a Dios las cosas decentes. Esta conclusion enseña el Angelico Doctor S. Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, particularmente el Maestro Aragon. Esta difinicion declara muy bien la naturaleza de la oracion, de la qual tratamos al presente. La primera palabra, que es peticion, es como genero. En la otra palabra que pedimos las cosas decentes a Dios, se declara la diferencia de la oracion. Porque la oracion, de que tratamos al presente se diferencia de las demas oraciones. La primera diferencia es, q̃ esta peticion se haze a Dios: en lo qual se diferencia de las peticiones q̃ se hazen a los hombres. La segunda diferencia es, q̃ por esta oracion pedimos a Dios las cosas decentes por lo qual se excluyen las oraciones injustas, y necias, q̃ no tienen razon de oracion, ni son obras de la virtud de religion. En aquella particula, a Dios, se entiende mediata, o immediatamente. Porque como luego se dira, licito es pedir tambien a los Santos.

est petitio decentium a Deo. 2. 2. a. 1.

Segunda conclusion. La oracion es vna obra muy religiosa, que como deziamos pertenece a la virtud de la religion. Esta conclusion enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos, y todos los que escriuen sobre el, particularmente el Maestro Aragon La razon es, porque es oficio proprio de la virtud de la religion, reuerenciar a Dios, y darle la deuida gloria y reuerencia: y en la oracion el hombre haze este oficio porque se subjecta a Dios, y orando professa, q̃ tiene necessidad de Dios como de principio de nuestros bienes. Luego la oracion es obra religiosa, y que procede de la virtud de la religion.

D. Th. 2. 2. q. 83. ar. 3.

Tercera conclusiõ. La oracion es vna de las obras grandemẽte meritorias delante de la diuina Mageslad. La razõ es, porq̃ es vna obra, q̃ procede de vna virtud muy excelente, q̃ es la religion. La qual como queda dicho es la mas excelẽte entre todas las virtudes morales. Luego es grandemente meritoria. De suerte, q̃ la oracion impetra grandes bienes del cielo. Y no tiene solamente esta excelencia, sino que con ella grangeamos vn gran premio en el cielo. Por lo qual los Christianos, particularmente q̃ tratan de virtud, se deuen exercitar mucho en esta obra de religion.

Cap. IIII. Del precepto de la oracion.

PRimera conclusion La oracion en general y en comun cae debaxo de precepto natural, y diuino. Esta conclusion enseñan los discipulos de S. Thomas, y el M. Aragon en el lugar immediatamente citado, en la soluciõ del segũdo argumẽto. En esta conclusion tan solamẽte enseñamos, q̃ ay precepto natural, y diuino de reuerẽciar a Dios cõ la oraciõ. La razõ es, por q̃ la razon natural nos enseña, q̃ Dios ha de ser reuerenciado, y respectado. Y es vno de los respectos grandes y reuerencias q̃ se pueden dar a Dios en el de la oracion. Porque alli professamos que Dios es el supremo autor de todos los bienes. Luego en general y en comun ay precepto natural, y diuino de oracion.

Segunda conclusion. La oraciõ publica que se haze a ciertas horas y tiempos, y por ciertas personas, es de derecho humano, como la oracion publica de las horas canonicas, y esto es santissimo, y conuenientissimo. Esta conclusiõ enseñan los Doctores citados. Particularmẽte Aragon que declara esto muy a la larga.

Tercera conclusion. La oracion particular,

Digitized by Google

que cada vno reza cae debaxo de precepto. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados con Santo Thomas en aquella solucion. Tienela tambien Alexandro de Ales, y Palude, y San Buenauentura, Durando, y Syluestro. Prueuase lo primero, porque Christo por San Lucas enseña, que es necessario orar siempre. Lo segundo se prueua, porque cada vno esta obligado a dessear eficazmente los bienes espirituales. Luego tiene obligacion de pedirlos a Dios, q̃ los puede dar, y que promete que los dara al que los pidiere. Esto se declara mas en las siguientes conclusiones.

Alex. 4. p. q. 26. m. 3. Pal. in 4. d. 15. q. 5 Bonauen. Durā. ibid Syl. v. ora. §. 8. Luc. 18.

Quarta conclusion. El precepto de orar es afirmatiuo, que obliga siempre, pero no por siempre, y por todo tiēpo. Esta conclusion enseñan todos los Doctores citados. Que sea afirmatiuo, consta manifiestamente: porque se da de alguna obra que ha de hazer el hombre como el precepto de creer, esperar, y amar son afirmatiuos. Que obligue siempre, aunque no por siempre es manifiesto: porque los preceptos afirmatiuos tienen essa propriedad, que obligan siempre, aunque no por siempre.

La difi[c]ultad es acerca desta conclusion, quādo obliga el precepto de la oracion. La razon de dudar es, porque no parece que ay tiempo determinado, en el qual obligue el precepto de la oracion. Luego nunca obliga. Esta dificultad es general, y comun en todos los preceptos afirmatiuos. Porque es dificilima cosa señalar, y determinar muy en particular el tiempo, en que obligan.

A esta dificultad, digo lo primero, que ay muchos casos, en los quales los hombres, estan obligados a orar por si, y por otros. Esto enseña S. Thomas, y siguenle comunmente los Doctores, particularmente Aragon en el lugar citado. Vamos declarando los casos. El primer caso es, quando el hombre esta puesto en algun graue peligro del cuerpo, o del alma: como si estuuiesse en alguna graue tentacion. La razon es, porque semejantes tentaciones con dificultad se pueden vencer, sin el ayuda de Dios. Y para alcançar esta diuina ayuda es cosa necessaria la oracion, como medio ordenado para este fin. Luego entonces obliga la oracion. Por lo qual en las diuinas letras se dize, que en semejātes casos oremos, y velemos.

D. Th. in 4. d. 15. q. 4. art. 1. q. 3.

El segundo caso es, en que esta el hombre obligado a orar, quando el proximo esta en algun graue peligro del cuerpo, o del alma. En el tal caso si el peligro es publico, la oracion tambien ha de ser publica. El exemplo es en caso de guerra, quādo corre peligro el rey no, o la ciudad. Pero si el peligro es particular, en el tal caso, si es graue, y no se puede comodamente vitar, sino es por medio de la oracion, la charidad obliga a orar en particular por la tal necessidad del proximo. Pero si el peligro no es tā graue, y seq̃ puede euitar por otro camino, como cō algun buē cōsejo, en el tal caso no aura obligaciō de orar. Aduiertase, q̃los prelados en las graues necessidades de los subditos, estā obligados cōmayor obligaciō a orar por los subditos. Porq̃ son comopadres suyos.

La dificultad es, si esto obligara a pecado mortal, de suerte que so pena de pecado mortal tenga vno obligacion de rezar por otro en algun peligro graue, y dificulroso.

A esta duda se responde, que la comun es, que no orar es por el proximo en el tal caso, tan solamente es pecado venial. Esto enseñan comunmente los Doctores. La razon es, porq̃ en las necessidades espirituales, el mismo proximo por otros caminos se puede socorrer a si mismo, como es con la disciplina, con el mirar las cosas mejor, y con mas atencion. Y si el peligro es corporal, no es cosa cierta, y aueriguada, que la oracion ha de ser de fructo. Luego muy raras vezes el dexar de orar por el proximo sera pecado mortal.

La dificultad segunda es, si quando vno tiene obligacion de orar, porque esta en algun peligro espiritual, y en alguna tentacion graue, qual es la tentacion de fornicar, o de hurtar, si sera pecado especial contra el precepto de la oracion. La razon de dudar es, porque como queda dicho, el precepto de orar obliga en el tal caso so pena de pecado mortal. Luego en especial, y en particular peca contra el tal precepto, y por consiguiente sera especial pecado.

A esta duda se responde, q̃ en el tal caso es muy probable, q̃ no peca especial pecado contra el precepto de la oracion. De suerte, q̃ si vno tiene vna graue tentacion de carne que le obliga a orar, para vencerla, y no lo haze, no comete dos pecados, vno contra el precepto de orar, y otro contra el precepto de no fornicar, sino vno tan solamente de no fornicar. Esto enseñan comunmente los discipulos de Santo Thomas, y tambien Aragon. La razon es, porque en el tal caso no ay obligacion de orar por si, y en orden al bien de la misma oracion, sino en orden a no fornicar. Luego tan solamente sera vn pecado. Arag. 2. 2. q. 83. ar. 5

Otros casos multiplicā los Doctores, particularmēte el citado, en los quales obliga el precepto de la oracion. Como quando vno viene al vso de la razon, y q̃ tiene obligacion de conuertirse a Dios. Y otros dizen, que ay obligacion de orar en los dias de fiesta. Pero estos casos no son ciertos, y aueriguados, ni es cierto y aueriguaddo, que el precepto de oracion obligue en los tales casos. Lo que es cierto, y aueriguado a mi parecer es, que si vno gran parte de la vida passasse sin orar estaria en estado de pecado mortal. Porque la vida humana esta muy llena de peligros, y tentaciones, y muy

Digitized by Google

muy subjecta à males, de los quales se ha de librar el hombre por medio de la oracion. Y ansi obliga el precepto, de tal suerte, que no se descuyde el hombre la mayor parte de la vida. En estos casos que hemos dicho, y platicado en este primer dicho, obliga el precepto de la oracion, no por si, ni de si, sino como dizen los Theologos, per accidens, y por razon del otro precepto. Y ansi se ha de declarar en particular, quando obliga por si y de si el precepto de la oracion.

Digo lo segundo, respondiendo a la dificultad principal, que el precepto de la oracion de si, y por si obliga como obliga el precepto de la fe, y el precepto de la charidad. Esto enseñan communmente los discipulos de Santo Thomas, y todos los Doctores. La razó es, porque el precepto de la oració es afirmatiuo, que obliga siempre, aunque no por siempre. Luego el precepto obliga en algun tiempo. Aduiertase, que es dificultoso señalar tiempo determinado, en el qual este precepto obligue de si, y por si. Y esta dificultad es general, commun para todos los preceptos afirmatiuos. Con todo esso se ha de dezir, que este precepto por si, y de si obliga en algun tiempo, como obliga el precepto de la fe, y de la charidad. De suerte, que entiendo, que el que en vn año, o en medio año, o en tiempo semejante no orasse quebraria el precepto de orar. Porque parece que es cosa muy probable, o casi cierta, o cierta, que este precepto obliga de si, y por si dentro deste tiempo. Luego pecado sera este tiempo sin orar, y rogar a nuestro Señor. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

En este lugar es necessario dezir alguna cosa de la obligacion q̃ tienen los Ecclesiasticos a dezir el oficio diuino, y rezar las horas canonicas. Que esto tambien pertenece al precepto, aunque no diuino, pero humano.

Quinta conclusion. Qualquiera que esta ordenado de ordenes mayores, esta obligado a rezar las horas canonicas debaxo de precepto. De suerte, que el Subdiacono, y ordenado de Epistola, y Euangelio, y Missa tienen esta obligacion. Esta sentencia tiene Santo Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Iuristas. Prueuase del derecho en este capitulo. Y aunque es verdad que en el tal capitulo tan solamente se haze mencion del presbytero: pero Inocencio estiende este derecho, y precepto al Diacono, y Subdiacono, como cõsta del capitulo volentes. La razon que pudo mouer a los Pontifices a obligar a estos tales a rezar es, porque estan consagrados y diputados al culto diuino. De suerte, que el clerigo ordenado de ordenes mayores, que no rezasse el oficio diuino y las horas canonicas pecaria mortalmente.

[..]h. quodl [..]5. ar. 3. [..]isseritis [..]esby. de [..]r. missa

La dificultad es de los clerigos ordenados de ordenes menores, si estan obligados a rezar el oficio diuino, o otra cosa. La razon de dudar es, porque los tales estan diputados, y consagrados al culto diuino, de otra suerte que los seculares. Luego obligacion tienen de rezar alguna cosa, o las horas canonicas.

En esta dificultad algunos Doctores enseñan, q̃ los que estan ordenados de ordenes menores, tienen obligacion a rezar las horas canonicas, aunque no tengan beneficio Ecclesiastico, tan solamente por ser clerigos, y dedicados al culto diuino. Ansi lo enseña Panormitano, sobre aquel capitulo presbyter. Paludano enseña, que tienen obligacion de precepto a rezar algo mas que los meros seculares.

Palud. in 4. d. 15. q. 5.

A esta dificultad se ha de responder, que estos tales no tienen obligacion a rezar las horas canonicas, ni el canticum graduum, ni otra cosa alguna. Esto enseñan todos los Doctores. La razon es, porque no ay ley ni determinacion alguna de derecho, ni costumbre ninguna, que obligue a esto.

A la razon de dudar se ha de responder, que aunque es verdad, que los tales Clerigos estan dedidicados al culto diuino, pero no de suerte que no se puedan mudar, y tomar otro estado, y por esta razon no los obliga la Iglesia a rezar.

Sexta conclusion. Qualquiera que tiene beneficio Ecclesiastico, o preuenda debaxo de titulo clerical, tiene obligacion debaxo de pecado mortal a dezir cada dia el oficio diuino, y las horas canonicas, aunque no estè ordenado de ordenes mayores. De suerte, que como para obligar a rezar el oficio diuino cada dia, basta estar ordenado de ordenes mayores, aũque no tenga beneficio Ecclesiastico, ansi tambien basta tener beneficio Ecclesiastico, o prebẽda aunque no tenga ordenes mayores. En esta cõclusion conuienen todos los Theologos, y Iuristas. Prueuase del derecho en el capitulo presbyter. Del qual coligen los Doctores, que ay esta obligacion. Tambiẽ porque en el derecho, adonde se dize, que el beneficio se da por el oficio. Luego el beneficiado tiene obligacion de rezar el oficio diuino. Por lo qual el tal ha de posponer todas las demas cosas al rezar el oficio diuino. De lo qual se ha de ver Nauarro. Adonde tratãdo de los impedimentos que pueden escusar de rezar el oficio dibe muchas cosas. Lo primero, que quãdo ocurre vna necessidad grãde de leer vna licion en concurso publico, o defender algunas conclusiones, que puedã ser de prouecho para la republica, y lo es, o para la persona particular, y el estudio necessario, no se compadece con rezar las horas canonicas, en el tal caso dize, que escusaria de rezar el diuino oficio. Pero de esto se dira despues mas extensamente. Aduiertase, que hablan-

Nauarr. in man. c. 25. num. 10.

Digitized by Google

hablando de la prebenda se dixo de proposito en la conclusion debaxo de titulo clerical. Porque el que por titulo secular lleua los diezmos, como los Reyes, Caualleros, o otros semejantes; no tienen obligacion de rezar el oficio diuino. De suerte, que segun esta conclusion, los que tienen beneficio simple, o curado tienen obligacion de rezar el oficio diuino.

La dificultad es, si el que tiene prestamos, o prestameras, tiene obligacion de rezar el oficio diuino.

En esta dificultad ay diuersas sentencias entre los Doctores. La primera sentencia es, que estos tales no tienẽ obligacion de rezar el oficio diuino. La razon es, porq̃ estos tales no tienen estos prestamos, o prestameras para administrar en ellos, sino tan solamente para que con lo q̃ reciben del beneficio puedan estudiar, y para esso se instituyeron estos prestamos. Luego no tienen obligacion estos tales de rezar el oficio diuino. La segunda sentencia es, que estos tales tienen obligacion de rezar el oficio diuino. Esto enseña Soto, y Manuel Rodriguez y otros Doctores. La razon es, porq̃ el titulo que tienẽ estos tales clerical, y no secular. Luego tienen la misma obligacion que los demas beneficiados. Confirmase, porque este titulo se cuenta en el derecho entre los demas titulos Ecclesiasticos.

Sot. li. 10. de iust. q. 5 art. 3. Man. Rod. in Sum. c. 140. c. quoniam de cōcessione prabend. li. 6.

A esta dificultad mi parecer es, que estos tales tienen obligacion de rezar el oficio diuino como los demas beneficiados. La razon desta sentencia parece q̃ conuence. La contraria sentencia tuuiera alguna manera de probabilidad si tuuiera algun fundamento en derecho. A la razon de dudar se responde facilmente, que estos prestamos se instituyeron para q̃ algunos pudiessen estudiar, pero instituyerōse debaxo de titulo clerical: y ansi estos tales tienen obligacion de rezar el oficio diuino.

La segunda dificultad es de los q̃ tienen pẽsiones, si estos tales tienen obligacion a rezar el oficio diuino. La razon de dudar es, porque estas pensiones son bienes Ecclesiasticos, porq̃ son bienes de beneficios. Luego el que los tiene, y goza, tiene obligacion de rezar el oficio diuino. Porque como se dize en derecho, el beneficio se da por el oficio.

A esta dificultad digo lo primero, q̃ estos tales no tienen obligacion de rezar el oficio diuino, como la tienen los q̃ tienen beneficios Ecclesiasticos. Esta es comun sentencia de todos los Doctores. La razon es, porque estos tales no tienen titulo Ecclesiastico, sino tan solamente mero derecho de recebir estos fructos del que tiene el titulo. Luego no tiene obligacion de rezar el oficio diuino.

Dio lo segundo, que estos tales tienen obligacion de rezar el oficio menor de Nuestra Señora. Esto enseña Nauarro, y Aragō, y Manuel Rodriguez. Pruebase de vn motuproprio de Pio V. que trae Nauarro, en el qual el Pontifice expressamentente manda esto. Y este motu proprio fue promulgado, y aceptado de la gente virtuosa: por lo qual obliga en consciencia. Aduiertase con Fray Luys Lopez, que el secular pobre, que tiene alguna pension sobre algũ beneficio con dispensacion de su Santidad, no esta obligado por virtud de aquel motuproprio a rezar el oficio menor de Nuestra Señora, ni esta obligado a rezarle el cauallero pensionario professo en alguna orden militar. Por que la intencion del Papa fue obligar a rezar a los pensionarios, que tienen alguna manera de titulo clerical. Particularmente que estos caualleros por virtud de su instituto tienen obligacion de rezar alguna cosa, como lo dize Nauarro. Aduiertase, que los que tienen estas pensiones, y estan obligados a rezar el oficio de Nuestra Señora, sino rezan tambien tendri obligacion de restituyr, conforme a lo que se ha de dezir abaxo.

Nauarr. in man. c. 25 Arag. 2. 2. q. 83. ar. 11 Man. Rod. loco citato conc. 5. F. Luys li. in instruct. consciẽ. c. cap. 95. Naua. li. 3. cōsil. tit. de celebr. missarum consil. 18.

La tercera dificultad es del q̃ tiene titulo de algun beneficio Ecclesiastico: pero no lleua comodidad alguna del tal beneficio, si tendra obligacion de rezar el oficio diuino. En esta dificultad Medina enseña, que el que tiene el titulo del beneficio, aunque no lleue ningunos fructos, sino que los lleue todos otro, tiene obligacion de rezar el oficio diuino. De suerte, que solo el titulo es razon suficiente para induzir la tal obligacion. La razon es, porque el tal acepto del beneficio con aquella carga de rezar el oficio diuino. Luego esta obligado a rezar. Lo qual declara: porque este tal sin lleuar fructos del beneficio tiene la carga de hazer el oficio, que pide el beneficio, como se dize en derecho. Y ansi lo mismos sera en lo q̃ toca a las horas canonicas. Otros Doctores tienen, que en el tal caso, no tiene obligacion de rezar el oficio diuino. Ansi lo tiene Soto, y Nauarro, y Cordoua. Para declaracion desta dificultad vsan algunos Doctores de vna manera de distinction, la qual me parece bien. Por lo qual siguiendo la tal distinction en esta dificultad.

Med. C. de orat. c. de necessitate vocali oratio. di. 7. C. Clericus 90 d. Sot. di. li. de iust. q. 5. art. 3. Nau. c. 25. nu. 113. & 114. Cor. de casi. q. 180.

Digo lo primero, que el que tiene el titulo del beneficio, y no recibe los fructos, si lo haze por su voluntad, porq̃ de gracia le concede al otro los fructos, o por estar ausente, o por q̃ esta descomulgado, en el tal caso el q̃ tiene el titulo del beneficio, aunque no reciba los frutos tiene obligacion de rezar el oficio diuino. Esto es lo que afirman comunmente los Doctores. La razon es, porque en el tal caso tiene derecho para recebir los fructos del beneficio: y si el no lo recibe es: porque no quiere, o por su voluntad. Luego obligacion tiene en el tal caso de rezar el oficio diuino.

Digo

Digitized by Google

Digo lo segundo, que si esto se hizo cō dispensacion del Summo Pontifice, que dio el titulo a y vno, los frutos del benefio aplico a otro, no tiene obligacion de rezar el oficio diuino. Esta sentencia tiene Cayetano, Soto, y Nauarro en los lugares citados. La razon es, porque la obligacion de rezar el oficio diuino nace y procede, o de las ordenes mayores, o de los frutos q̃ se reciben de la Iglesia. Y en el tal caso no ay ningun titulo destos. Luego no ay obligacion de rezar el oficio diuino. Por lo qual en este caso se no le ha de imputar el no recebir los frutos del beneficio: pues es ansi, que desto no tiene el culpa, ni es causa, sino el Sumo Pontifice, q̃ aplico los fructos a otro. Y ansi parece que le desobligo de la carga que tenia de dezir el oficio diuino. Pero en el primer caso el es causa de no recibir los fructos, y ansi se le ha de imputar a el, y no al Papa. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, que se pone en estas sentencias.

La quarta dificultad es, quando el beneficio es pequeño, y los frutos son pocos, si en el tal caso ay obligaciō de rezar el oficio diuino. En esta dificultad algunos Doctores tienen, que ay obligacion de rezar el oficio diuino.

Esta sentencia tiene Medina Complutense en el lugar citado, y Nauarro en el lugar alegado, y Syluestro. Prueuase de aquel capitulo clericus. En el qual se dize, que quando a vn Clerigo no le puede substentar el beneficio, y los fructos del, que busque el substento con otro artificio, o manera de viuir: pero pero de suerte que se haga sin detrimento de su oficio: Luego el tal, obligacion tiene de rezar el oficio diuino.

.v. Hora

A esta dificultad se responde, ser muy mas probable, q̃ el que tiene semejante beneficio no tiene obligacion de rezar el oficio diuino. Esta sentencia tienen comunmente los Doctores, particularmente Soto en el lugar citado, y los discipulos de S. Thomas. Prueuase, porque en el derecho el beneficio tan pequeño no se tiene por beneficio, y ansi puede vno tener muchos tales beneficio. Luego es como si no lo tuuisse, y por consiguiente no tiene obligaciō de rezar el oficio diuino. Confirmase, porque la obligacion de rezar el oficio diuino nace y procede del estipendio, q̃ recibe. Y el que recibe beneficio tan tenue no se ha de dezir, que recibe estipendio. Luego no ay obligacion en el tal caso de rezar el oficio diuino. De lo qual se responde a la razon de dudar puesta por la contraria sentencia diziendo, que aquello se entiende de otros ministerios, y oficios tiene obligacion de hazer.

Aduiertase, que el ser el beneficio tenue, y pequeño se ha de mirar conforme al aluedrio del varon discreto, y prudente, considerando todas las cosas, que se deuen considerar en orden a este efecto. Soto dize, que si el beneficio no vale sino ocho ducados, o vna cosa semejante, no tiene obligacion de rezar el oficio diuino. A mi parecer aunque el beneficio valiesse diez y seys ducados, y aun veynte, no le obligaria agora a rezar. Porque el tal beneficio es tenue, y no tiene razon de beneficio en orden a la substentacion. Tambien se deue aduertir con el mismo Soto, y con otros Doctores que le tomaron del, que aūque sea assi, que el beneficio no sea suficiente para substentar si es suficiente para buena parte del substento el tal beneficio obliga en consciencia a rezar las horas canonicas.

Sot. li. 10. de iust. q. 6. ar. 3.

La quinta dificultad es de aquel que tiene meramente titulo del beneficio litigioso sin fructos por concession de Papa, si este tal tendra obligacion de rezar al oficio diuino.

A esta dificultad se responde facilmente de la resolucion de la duda passada, q̃ el tal no tiene obligacion de rezar el oficio diuino. Esto enseña el Maestro Soto en el lugar citado, y le siguen comunmente los Doctores. La razō es la misma, porque el estar obligado a rezar las horas canonicas nace del orden sacro, o por el estipendio que tiene por razon del beneficio. Y en el tal caso ni esta ordenado de orden sacro, ni tiene estipendio. Luego no tiene obligacion de rezar el oficio diuino.

La sexta dificultad es, de aquellos que tienē algun beneficio en encomienda, si estos tales tienen obligacion de rezar el oficio diuino.

A esta dificul se responde, q̃ el tal esta obligado a rezar el oficio diuino. De suerte, q̃ se ha de entender, que tiene obligacion de rezar el oficio diuino por si, o por otro tercero, de suerte que como tiene obligacion de hazer el oficio de beneficiado por si, o por otro tercero, ansi tambien tiene obligacion de rezar el oficio diuino por si, o por otro. El exemplo es, quando diessen vn beneficio a vn niño pequeño, que no tiene habilidad para rezar el oficio diuino, estaria obligado a rezar las horas canonicas por substituto. Esto enseñan comunmente los Doctores, particularmente Aragō, y Manuel Rodriguez. La razon es, porq̃ estos tales lleuan los fructos del beneficio, o los padres por ellos. Luego tiene obligacion de dezir las horas canonicas en la manera que fuere possible, por si, o por tercero.

La septima dificultad es del que tiene vna capellania colatiua, si este tal tiene obligacion de razar las horas canonicas. La razō de dudar es, porque la capellania no parece beneficio Ecclesiastico. Luego no obliga a rezar el oficio diuino. A esta dificultad se responde, que el tal tiene obligacion de rezar el oficio diuino. Esto enseñan comunmente los Doctores, particularmente los citados. La razon es, porque la tal capellania verdaderamente tiene razon de bene-

Digitized by Google

beneficio Ecclesiastico, como es cosa notoria en derecho. Luego la tal capellania obliga adezir el oficio diuino. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar. Diziendo, que la tal capellania verdaderamente es beneficio Ecclesiastico: y ansi por este titulo ay obligacion de rezar el oficio diuino.

La octaua dificultad es del descomulgado, que tiene beneficio Ecclesiastico, si el tal tiene obligacion de rezar el oficio diuino. La razon de dudar es, porque el tal no lleua ni goza los fructos del beneficio, como es cosa cierta. Luego no tiene obligacion de rezar las horas canonicas.

A esta dificultad se responde, que sin duda ninguna el tal descomulgado tiene obligacion de rezar el oficio diuino. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque este tal tiene beneficio Ecclesiastico, y sino recibe los fructos del beneficio, es por su culpa: y el es la causa de no los recebir. Luego obligado esta a rezar. De lo qual se responde a la razon de dudar, diziendo, que sino recibe los fructos del beneficio, es por su culpa, y siendo po su culpa, no se quita la obligacion que tenia de rezar, y es como si los recibiesse, pues el es la causa de no recebirlos.

La nona dificultad es del beneficiado, q̃ pleyteasse sobre los fructos del benficio, los quales estan secrestados, o los ha recebido el contrario q̃ pleytea con el, si el tal tiene obligacion de rezar el oficio diuino, no estãdo dada la sentẽcia en fauor, ni gozando el de los fructos. En esta dificultad Manuel Rodriguez sin ninguna distincion enseña, que si el tal por sentencia huuiesse de alcançar los fructos del beneficio, aunq̃ no aya recebido la possession, tiene obligacion de rezar el oficio diuino. Esto tiene dificultad ansi dicho. Porque puede auer pleyto dudoso de ambas partes, y en el tal caso es la dificultad, si aura obligacion de rezar el oficio diuino Porque si la huuiesse, ambos estarian obligados a rezar el oficio diuino, y si fuessẽ quatro, todos tendriã la misma obligaciõ. Lo qual es dificultoso: porque por vn mismo beneficio estariã obligados a rezar quatro. En esta duda se ha de hablar con distincion, y claridad, para que se descubra la verdad.

Manu. Rodri. in Sũ. c. 104. concl. 4.

Digo lo primero, que siendo certissimo el derecho de la vna parte, o del tal beneficiado, o cierto, de suerte, que le han de aplicar los fructos del beneficio, aunque actualmente no los possea teniendo la possession del beneficio, tiene obligacion de rezar las horas canonicas. En este sentido tiene verdad lo que enseña Fray Manuel Rodriguez. La razon es, porque en el tal caso tiene beneficio Ecclesiastico, y quanto a lo que toca à los fructos del beneficio, es como si los tuuiera y gozara: porque es cierto que se los han de dar. Luego tiene obligacion de rezar el oficio diuino.

Digo lo segundo, q̃ si ninguno està en la possessiõ, y ay igualdad de ambas partes (hablo de la possession del beneficio) que ninguno esta obligado a rezar el oficio diuino. Suele acontecer, que dos pleyteã sobre vn beneficio, y ninguno tiene la possession del tal beneficio, y ay duda de ambas partes, ninguno esta obligado a rezar. La razon es, porq̃ ninguno tiene, ni possee beneficio Ecclesiastico. Luego en el tal caso no ay obligacion de rezar las horas canonicas. Porque la tal obligacion mana y procede de tener beneficio Ecclesiastico, como queda dicho en lo passado.

Digo lo tercero, q̃ si vno possee vn beneficio Eclesiastico, y ay pleyto sobre la propriedad, de suerte q̃ el q̃ possee el beneficio Eclesiastico no recibe los frutos del beneficio por q̃ estan depositados, y secrestados por el tiẽpo q̃ dura el pleyto, y ay duda en el negocio, en el tal caso es bien aparente, q̃ ninguno esta obligado a rezar las horas canonicas. De lo q̃ toca al que no possee, parece cosa notoria: pues en ninguna manera tiene beneficio Ecclesiastico. Y de lo q̃ toca al que possee, tãbien es muy aparente, porq̃ este agora no recibe los fructos del beneficio, y por otra parte ay gran duda si los recibira. Luego no tiene obligacion de rezar el oficio diuino. Desto dicho se resolueran otras dificultades que estan annexas a estas.

La decima dicultad es de aquel que consiente q̃ le lleuen tolos los fructos de su beneficio por pension, si el tal estara obligado a rezar las horas canonicas. La razon de dudar es, porque el tal no recibe los fructos del beneficio que tiene, y es como tener solo el titulo. Luego no tendra obligacion de rezar.

A esta duda se responde, q̃ tiene obligaciõ de rezar las horas canonicas. Esto enseñan comunmente los Doctores. La razon es, porq̃ en el tal caso por el esta que no le dé parte de los fructos. Luego obligacion tiene de rezar el oficio diuino. Verdad es, q̃ como queda dicho, aquel que con authoridad del Papa tiene solo el titulo de arte que quede el q̃ renuncia en el con todos los fructos, no esta obligado a rezar. Porq̃ en el tal caso no esta por el no recebir los fructos del beneficio. De lo dicho se respõde facilmente a la razon de dudar.

Hasta agora hemos platicado de la obligaciõ q̃ ay a rezar el oficio diuino por razon del orden sacro, y por titulo de ser vno beneficiado, y tener beneficio Ecclesiastico. Antes que passemos adelante a dezir de las escusas legitimas, q̃ pueden auer para no rezar los tales el oficio dinino, es necessario declarar primero, si ay obligaciõ de rezar el oficio diuino por otro titulo, qual puede ser el ser religioso, y auer hecho professsion solemne.

Septima conclusion. Los frayles y monjas tienen

tienen obligacion so pena de pecado mortal à dezir el officio diuino en communidad, por razon del estado que tienen. De suerte, que seria pecado mortal, si el tal officio diuino se dexasse en la communidad destos religiosos. Esto enseñan comunmente los Theologns, como lo dize Aragon en el lugar citado, y Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion decima. La razon es, porque los tales conuentos, y communidades estan diputadas para el culto diuino. Luego obligacion tienen de dezir en comun el officio diuino. Esta obligacion declara mucho mejor la costumbre que tiene fuerça de ley. En ninguna semejante communidad se dexa de rezar el officio diuino, y se tendria por cosa muy graue el no dezir el officio diuino. De lo qual se infiere, que los prelados en particular pecarian mortalmente, y muy grauemente, sino hiziessen dezir el officio diuino en communidad: porque los tales prelados tienen obligacion de mirar por las cosas que pertenecen a la communidad.

Octaua conclusion. Certissima cosa es, que los religiosos legos, que no son del choro, no tienen obligacion de rezar el officio diuino, ni parte alguna del. Esto enseñan comunmente los Doctores, particularmente los citados. La razon es, porque los tales no estan diputados para el culto diuino, sino para el seruicio del conuento en cosas temporales. Luego no tienen obligacion de rezar el officio diuino. Aduiertase, que los tales por ser religiosos comunmente tienen en sus religiones obligacion de rezar algunas cosas, como en nuestra religion tienen obligacion en lugar de las horas canonicas de dezir algunos Paternostres. Pero esta obligacion no tiene otra fuerça mas, que la que tuuiere por fuerça y virtud de su constitucion. Si en la constitucion huuiere precepto, aura obligacion de pecado mortal. Y sino huuiere precepto, como no lo ay en nuestra constitucion, no tienen obligacion sopena de pecado. Porque en nuestra constitucion no ay obligacion a pecado, sino tan solamente a pena, como consta de las mismas constituciones. La difficultad es, acerca de los religiosos professos, que no estan ordenados de orden sacro, si los tales tienen obligacion de rezar el officio diuino, de suerte que no sea pecado mortal no le rezar, o si es pecado mortal dexarle de rezar. Los que tienen orden sacro es cosa lisa, y clara, que tienen obligacion de rezar el officio diuino. La difficultad es de los que no estan ordenados. Tambien se aduierta, que algunos en algunas religiones por fuerça y virtud de sus constituciones pueden tener precepto de rezar el officio diuino, y de los tales tápoco ay duda, sino que tienen obligacion de rezar el officio diuino. La difficultad es de los que no tienen precepto, sino que tán solamente son professos deputados para el choro. La razon de dudar es, porque no estan obligados por orden sacro, ni por tener beneficio: porque ansi lo suponemos que no tienen orden sacro, ni beneficio. Ni estan obligados por razon de la professión, porque la professión tan solamẽte obliga a la obseruancia de los tres votos essenciales. Luego no tienen obligacion que obligue a pecado mortal. Confirmase, porque si huuiesse en los tales alguna obligacion de rezar el officio diuino, auia de ser por viuir de lymosnas. Y esta razon no es de fuerça ninguna: porque las lymosnas, que se reciben no obligan a rezar cosa alguna. Luego no viene la obligacion de rezar de las lymosnas. En esta difficultad ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que estos tales no tienen obligacion de rezar el officio diuino. Esto enseñan algunos Doctores. Como es Cayetano, que dize, que no puede entender por donde los tales religiosos esten obligados a dezir el officio diuino, sino es por la costumbre: y que duda mucho que la tal costumbre obligue a pecado mortal. Medina Complutense absolutamẽte enseña, que no tienen obligacion de rezar, y lo mismo enseñan otros Doctores. La segunda sentencia contraria desta es comun entre todos los Doctores, los quales affirman, que tienen obligacion de rezar. Esto tiene Syluestro, Antonino, Soto, Nauarro, Paludano, Panormitano y otros Iuristas, y todos los discipulos de Sancto Thomas. La tercera sentencia es como media, la qual tiene Aragon en el lugar citado. El qual en la tercera conclusion enseña, que si el tal religioso vna vez, o otra dexasse de rezar el officio diuino, no pecaria mortalmente. Porque dize, que es muy dura cosa embiar a vo al infierno, quando no ay razon euidente, como no la ay en el presente. Pero dize, que el tal religioso, que por largo tiempo no rezasse el officio diuino, o por negligencia lo dexasse de rezar muchas vezes, no se atreueria a escusarle de pecado mortal.

Caiet. verbo hora cano.

Sylu. verbo hora q. 2. Anto. 3. p. tit. 13. c. 4. Sot. li. 10. de iust. q. 5 art. 3. Nauarr. in enchiridio. decrat. c. 7. nu. 2. & 5. Palu. in 4. d. 15. q. 5. Panor. & alij in cali. cet deuoto.

Digo lo primero, que a mi parecer esta tercera sentencia no tiene probabilidad alguna, ni se puede seguir con buena conciencia. La razon es: porque, si ay costumbre, o cosa otra alguna, que tenga fuerça de ley para obligar a pecado mortal a que los tales rezen el officio diuino: siempre estaran obligados a rezarle, y no se podran escusar de pecado mortal de vna vez, o otra, que dexan de rezar el officio diuino. Y sino ay cosa, que tenga fuerça de ley para obligar a pecado mortal, facil cosa es de escusar de pecado mortabal que dexa siempre de rezar el officio diuino. Por lo qual esta sentencia no tiene fundamento, y ansi no la tengo por probable.

Digo lo segundo ser certissimo en Theolo-

Digitized by Google

gia, que los tales religiosos tienen obligacion de rezar el officio diuino. Esto tienen todos los Doctores citados por la segunda sentencia. Prueuase lo primero: porque todos aquellos que tienen semejante estado, hazen escrupulo grande de dexar de rezar el officio diuino, y qualquiera hora canonica: y todos tienen por cierto que pecan mortalmente, no rezando el officio diuino, o qualquiera de las horas canonicas. Luego obligacion tienen sopena de pecado mortal. Confirmase de la costumbre laudable, que ay aprouada por el comun consentimiento de todos los Santos Padres. Y esta costumbre tiene fuerça de de ley. Luego obligacion ay de dezir el officio diuino. Esta costumbre tiene fundamento en que los tales religiosos estan diputados para el choro. Y tambien, que como queda dicho, ay precepto que obliga a pecado mortal de dezir el officio diuino en conuento, y en comun. Luego los que estan diputados para el choro, quando no lo pueden dezir en el choro, tienen obligacion de dezirlo en particular.

A la razon de dudar se responde facilmente de la razon ya dicha. Y lo mismo se ha de dezir a la confirmacion. Luego diremos algunas cosas tocantes a esto mismo de los religiosos del choro, que despues de ser del chorose truecan en religiosos legos, o los echan dela religion, si los tales tienen obligacion de rezar el officio diuino.

La segunda dificultad es de los nouicios del Choro, si tienen obligacion debaxo de pecado mortal a rezar el officio diuino. La razon de dudar es: porque los tales estan diputados, y consagrados para el choro. Luego tienen obligacion de rezar el officio diuino. En esta difficultad Palude en el lugar citado tiene, que los tales tienen obligacion de rezar el officio diuino, de suerte que pecaran mortalmente, sino le rezan. Porque dize este author, que viuen de lymosnas como los demas.

A esta duda se responde ser cosa certissima, que los teles no tienen obligacion de rezar el officio diuino. Esto enseñan todos los Doctores Iuristas, y Theologos, principalmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque el tal no es professo, y por consiguiente no tiene obligacion a cosa ninguna a que esten obligados los professos Y esto esta recebido por la costumbre comun de todos los hombres religiosos. Luego no ay obligació de que los tales rezen el officio diuino. A la razon de dudar se responde facilmente, que el nouicio chorista no esta deputado al Choro ex professo, y de asiento, sino tan solamente esta como en via y camino para consagrarse, y deputarse al choro. y ansi no tiene obligacion de rezar el officio diuino.

La tercera difficultad es, de las religiosas professas, que estan diputadas para el choro, y son professas de professió solemne, si las tales tienen obligacion de rezar el officio diuino. Hablo de las del choro, porque las legas es cosa cierta, y aueriguada, que no tienen mas obligacion a rezar el officio diuino que los religiosos legos. Y de las tales se ha de dezir lo mismo, que de los religiosos legos. La dificultad es la misma que de los religiosos del choro, que no estan ordenados de ordenes mayores.

Digo lo primero ser cosa certissima, que las religiosas nouicias, aunque sean del choro, no tienen obligacion de rezar el officio, como no lo estan los nouicios del choro: porque es la misma razon de vnos y de otros.

Digo lo segundo, que las tales religiosas tienen obligacion sopena de pecado mortal a dezir el officio diuino en el choro, y en la comunidad de la misma suerte que los religiosos. La razon es la misma que de los frayles, como queda dicho en lo passado: y se conuence claramẽte de lo que ya queda dicho. Y ansi lo enseñan comunmente los discipulos de Sancto Thomas particularmente el Maestro Soto. De lo qual se responde facilmenre a muchas preguntas q̃ hazen las religiosas tocantes a este punto. Verdad es, que las religiosas se escusan mas facilmente de la obligacion de dezir el officio diuino, por razon de tener la salud no tan entera como la tienen los hombres. Lo qual es necessario aduertir, por casos particulares que se preguntan tocantes a las religiosas.

Es necessario dezir algo en este lugar de lo que toca a las escusas que puede auer para rezar el officio diuino, y ver quales son legitimas, y quales no son sufficientes. Estas causas se reduzen a algunas en particular. Las quales causas desobligan de rezar a todos aquellos que tienen obligacion de rezar el officio diuino.

Nona conclusion. La enfermedad, si es tal que el rezar el officio diuino puede hazer notable daño al enfermo, escusa de la obligacion de rezar. De suerte, que en el tal caso, el que no reza no peca mortalmente. Esto enseña Nauarro, Innocencio, y Hostiense, y Soto en el lugar citado, y esto enseñan comunmente los Doctores. La razon es, porque la obligacion, y precepto de rezar no obliga con detrimento de la salud: porque de otra suerte el tal precepto seria carga grandemente pesada. Luego en el tal caso no ay obligacion de rezar el officio diuino. Aduiertase con Nauarro, de la enfermedad que quita la obligacion de rezar ha de ser tal y de tal calidad que impida todo el dia, y el rezar por si, y con compañero, y que desta manera sea nociuo notablemente a la salud el rezar. De lo qual infiere Nauarro, que la quartana no escusa del rezar, y otra semejante

Nauar. in Man. c. 25. nu. 10 Innoc. C. [illegible] Nau. [illegible]

jante calentura que dura por poco espacio, y dexa todo el dia desocupado, de suerte, que dize Nauarro, que si la enfermedad no impide el tratar otros negocios graues, y platicas de importancia, de suerte, que las tales no hazen notable daño, tampoco quita la obligacion de rezar. La verdad es, que si la quartana o otra calentura o enfermedad, aunque no dura todo el dia, pero atormenta de tal suerte, que queda muy cansado despues, de manera que no queda para rezar: en el tal caso no entiendo que ay obligacion de rezar el officio diuino. Todo esto se ha de dexar al aluedrio del varon discreto y prudente. Particularmente se deue aduertir en las religiosas, que tiene muchos achaques, y enfermedades, y se escusan mas facilmente, por ser mas flacas, y mas necessitadas, como es cosa notoria.

La primera dificultad es, del que por enfermedad dexo de rezar las horas canonicas, si estara despues de passado el dia, o el tiempo obligado a rezarlas. El caso es, quando vno por enfermedad dexo de rezar el officio diuino vn dia. La duda es, si despues de passado aquel dia tendra obligacion de rezar el diuino officio del dia passado. En esta difficultad algunos Doctores, como Gerardo de assiduitate orandi, enseñan que ay obligacion de rezar el officio diuino del dia passado, y en su fauor cita a Innocencio, y a Hostiense en aquel capitulo primero, y no se mueue con razon alguna.

A esta difficultad se responde, que en ninguna manera el tal esta obligado a rezar el officio diuino del dia passado. Esta es comun sentencia de todos los Theologos, particularmente discipulos de S. Tho. La razon es clara, porque la obligacion de dezir el officio diuino es carga de aquel dia señalado. Luego en passandose aquel dia, no ay obligacion de rezar el officio diuino de aquel dia. Como el que dexò de ayunar vn dia de precepto por estar enfermo, no tiene obligació de boluer a ayunar otro dia. Lo mismo es de otro qualquier impedimẽto legitimo, que escusa de rezar aquel dia, o algunos dias. Passado aquel dia, o aquellos dias no tiene obligació de rezar despues el officio diuino que dexo de rezar. Y lo mismo es, si lo dexo de rezar sin causa legitima, por no querer rezarle passado aquel dia, no tiene obligacion de boluerle a rezar: porque es carga de aquel dia.

La segunda dificultad es, si el que dexa de rezar las horas canonicas por tener enfermedad, que legitimamente le escusa de la tal obligacion, si estara obligado a hazer que le rezen las horas canonicas delante del, y oyrlas, o si estara obligado a rezarlas mentalmente, sino puede rezar vocalmente. En esta difficultad algunos Doctores enseñan ser necessario oyr las horas canonicas, y rezarlas mentalmente. Esto vltimo enseña Maiores. A esta dificultad se ha de responder, que los tales no tienen obligacion, de oyr el officio diuino ni de rezarlo mentalmente. Esto enseñan comunmente todos los Doctores, particularmẽte discipulos de S. Thom. y Aragon. La razon es, porque el precepto tan solamente obliga a rezar vocalmente las horas canonicas: y este tal no las puede rezar vocalmente. Luego no tiene obligacion a rezar mentalmente, ni a oyr el officio diuino. Maio. in 4. d. 13. q. 6.

Aduiertase con el P. M. Soto, que en todo esto que toca a dexar de rezar el officio diuino por razon de enfermedad, se ha de tener atenció para si la enfermedad escusa al aluedrio del varon discreto, y prudente. En caso de duda se ha de consultar el medico, y el prelado, y con su parecer puede muy bien quietar su conciencia, y no de otra manera. Particularmẽte los religiosos con el mandato del superior, quedan muy seguros en conciencia, sin auer en ello difficultad. Porque esta es cosa cierta entre los Doctores.

La tercera difficultad es, del que teniendo enfermedad, puede rezar sin notable daño alguna parte del officio diuino, aunque no todo enteramente, si el tal estara obligado a rezar aquella parte. El exemplo es. No puede rezar Maytines, porque siendo largos, y auiendo de leer mucho le haze notable daño a la salud: pero rezando las horas del dia no le haze daño. La duda es, si aura obligacion de rezarlas. La razon de dudar es, porque parece ser la misma razon de vnas horas que de las otras, pues caẽ todas debaxo de vn mismo precepto. Luego sino tiene obligacion de rezar las vnas horas canonicas, tampoco la tendra de rezar las otras.

A esta difficultad se responde, que tiene obligacion de rezar aquella parte del officio diuino, que no fuere causa notable daño en su salud. Esto enseñan comunmente todos los Doctores, particularmente discipulos de S. Tho. La razon es, porque el que no puede cumplir el precepto ecclesiastico enteramente, y quanto a todo lo que manda, sin notable daño de su salud, deue de cumplir quanto a aquella parte, en la qual no le haze daño notable, como consta por exemplo, si vno no puede sin notable daño de su salud ayunar toda la quaresma, tiene obligacion de ayunar los dias que pudiere dos o tres interpolandolos. Luego lo mismo sera en nuestro proposito. De lo qual se respõde facilmente a la razon de dudar. Porque rezar todas las horas canonicas, puede ser causa notable de daño en la salud, y rezar algunas horas canonicas, puede ser que no cause tan notable daño en la salud. Por lo qual puede acontecer, que alguna persona no tenga obligacion

Digitized by Google

gacion de rezar los maytines, y que este legitimamente escusada deste officio por falta de vista, y por causarle notable daño el rezar por el libro, como se ha de rezar en los maytines, y q̃ este obligada la tal persona a rezar las horas del dia: porque las puede rezar mas facilmente por tenerlas en la memoria, y no ser cosa tan trabajosa para la cabeça, y para la vista, ni ser cosa tã prejudicial para la salud.

La quarta difficultad es de vn enfermo, que es de tal calidad la enfermedad, que no lo haria notable daño el rezar con compañero, y le haze notable daño rezar a solas, si el tal estara obligado a rezar con compañero. La razon de dudar es, porque muchas vezes puede acontecer, que no pueda tener cõpañero que le ayude a rezar. Luego en el tal caso no correra la obligacion de rezar.

A esta duda se responde, que el tal pudiendo comodamente tener compañero, con quien rezar esta obligado a rezar el officio diuino con el tal compañero. Esta es comun resolucion de todos los Theologos particularmente discipulos de S. Thom. en el lugar citado. La razon es, porque el tal tiene precepto de rezar el officio diuino, como es cosa notoria: y puede comodamente rezarle. Luego obligacion tiene de rezarle. Dixe en la resolucion, quando puede tener comodamente compañero que le ayude a rezar, como lo puede tener vn religioso en vna casa grande, donde ay muchos religiosos, y tambien lo puede tener canonigos, y otras gentes semejantes. Pero si fuesse vn clerigo pobre, que no pudiesse tener facilmente compañero que le ayudasse a rezar, o fuesse vn religioso, que esta en vna casa pequeña, que no lo puede tener commodamente, no estaria obligado a rezar. De lo qual se responde a la razõ de dudar. En todas estas cosas ha de auer prudencia, y discrecion: y no se han de apretar los enfermos, ni los han de congoxar. De lo qual, y de la duda passada se ha de ver Nauarro. Aduiertase, que Leon X. para seguridad y quietud de las conciencias de los frayles enfermos, y para que no tengan escrupulos cõcedio que cumplan con lo que sus prelados les señalaren, diziendo el medico corporal, si comodamente se puede auer que les hara mal el rezar las horas canonicas.

Nau. de ora tio. cap. 10. nu. 12. 14. 15. y 16.

Decima conclusion. Causa legitima para dexar de rezar el oficio diuino, y escusar la tal obligacion es vna ocupacion repentina, que sin escandalo, o sin pecado no se puede dexar. Declaremos esta conclusion con exemplo. Si huuiesse vna ocasion repentina, que se leuantasse algun alboroto en el pueblo, y para sossegar este alboroto fuesse necessario hazer algunas diligencias, con las quales no se compadeciesse el rezar el officio diuino, en el tal caso, y por la tal ocasion se podria sin pecado alguno dexar de rezar el officio diuino. Lo mismo es, quãdo se offrece necessidad de leer de opposiciõ, o de defender algunas conclusiones publicas, con las quales no se compadesce el rezar el officio diuino, siendo esto de prouecho para la republica, no auria obligacion de rezar el officio diuino. Esto enseñan comunmente los discipulos del Angelico Doctor Sancto Thomas, y todos los demas Doctores, particularmente Aragon en el lugar citado, y Syluestro, y Henrico. La razon es, porque el tal precepto de rezar el officio diuino no ha de obligar con tanto detrimento, particularmente del biẽ publico.

Sylu. ver. hora. q. 11. Henr. q. d li. 15. c. 12.

La difficultad es acerca desta causa, si seria legitima causa para dexar vno de rezar el officio diuino, si huuiesse de predicar, o leer vna licion como de Theologia, o canones, o otra semejante, que fuesse de prouecho en la vniuersidad, si el tal podria con buena conciencia dexar de rezar el officio diuino no se compadesciendo con el sermon, o con la tal liciõ, por ser necessario ocupar el tiempo en estudiar, y reboluer los libros, para el sermon, o para la licion.

A esta difficultad digo lo primero, que de ordinario los predicadores, y lectores, aun quãdo predican actualmente, como en la Quaresma tienen obligacion de rezar el officio diuino. Esta es comun sentencia de todos los Doctores. La razon es, porque comunmente, y ordinariamente el officio diuino, y el rezarle se compadesce muy bien con el predicar y leer, lo qual consta del vso comun de todos los lectores, y predicadores. Luego ordinariamente tienen obligacion de rezar el officio diuino.

La difficultad mas en particular es, quando el rezado no se compadeciesse comodamente con estos officios, por ser el predicador, o el lector vn poco flaco, y necessitado, aunque la necessidad no escusa de rezar el officio diuino tomada ella por si, sin la ocupacion del predicar, o del leer. La duda es, si en el tal caso todo esto junto seria legitima causa de dexar de rezar el officio diuino.

Digo lo segundo, que regular y comunmente, quando no ay necessidad particular en la republica de la doctrina, o enseñança, que no es bastante causa para escusar de rezar el officio diuino. Esta es doctrina comun de todos. La razon esta clara, porque la obligacion de rezar es grande, y cae debaxo de precepto. Y la necessidad de la doctrina del tal no es necessaria en la Republica, como suponemos. Luego en el tal caso aura obligacion de rezar el officio diuino.

Digo lo tercero, que en vn caso, o en casos, que la Republica tuuiesse necessidad de la tal doctrina, en el tal caso no me atreueria a condenar

denar al tal si dexásse de rezár. Porque en el tal caso por razon del bien publico, parece que ay legitima causa, para escusar a vno de rezar.

La segūda dificultad es, si sera legitima causa para escusar de rezar el officio diuino el acudir a seruir a algun enfermo, o enfermos, que no pudiesse rezar. Soto absolutamente, y sin distincion enseña, que el que esta de tal suerte impedido acerca de los enfermos, o de otra manera que no puede rezar, tiene legitima causa para escusarse de la obligacion de rezar el officio diuino. Verdad es, que se ha de tener atencion a q̄ no aya fraude, ni engaño en esto. Ansi lo dize el P. M. Soto. Para declarar esta difficultad.

Digo lo primero, que si huuiesse necessidad de seruir a vn enfermo, o enfermos, de tal suerte que con el tal seruicio no se compadeciesse el rezar el officio diuino, en el tal caso no ay obligacion de rezar el officio diuino. En este caso me parece muy bien la sentencia de Soto. La razon es, porque en el tal caso la necessidad del proximo es de tal suerte, y calidad que escusa de rezar el officio diuino. Porque el precepto no ha de obligar con tanta estrechura, y con detrimento tan grande del proximo.

Digo lo segundo, que si no es tán grande la necessidad, sino que pueden acudir a ella otros, en el tal caso, no queda escusado de rezar el officio diuino. La razon es, porque en el tal caso no ay necessidad, que escuse, y sea legitima causa de dexar de rezar el officio diuino.

La tercera difficultad es acerca de lo que dize el M. Soto, que el impedido acerca de otras cosas, de suerte que no pueda rezar el officio diuino esta escusado de rezarle. La difficultad esta en declarar mas en particular estas cosas. La difficultad es de vn religioso, o religiosa, que le mandassen por obediēcia algun officio, qual es ser portero, o procurador, o procuradora, que ocupasse de tal suerte, y impidiesse que no fuesse possible, moralmente hablando, rezar el officio diuino, si en el tal caso podria cō buena conciencia dexarle de rezar. La razon de dudar es, porque el precepto de rezar es precepto de la Iglesia. Luego ha de tener mas fuerça que la obediencia del prelado.

A esta difficultad se responde, ser negocio muy probable, que en el tal caso no tiene obligacion de rezar, siendo el officio tal que impossibilite, moralmente hablando, a rezar. La razon es, porque el precepto de rezar no ha de obligar con tan grande detrimento. Luego en el tal caso no ay obligacion de rezar. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Vndecima conclusion. Causa legitima para dexar de rezar el officio diuino es el no tener breuiario, ni por donde rezár. Esta conclusiō enseñan comunmente los Doctores, como Palude, Soto, Aragon, y otros. Y entiendese tābien quando no tiene con que lo comprar. La razon es, porque ninguno esta obligado a lo que es impossible: y en el tal caso es impossible rezar, pues no tiene por donde. Luego no esta obligado a rezar. Verdad es, que como dize muy bien Soto, esta escusa agora no se deue admitir. La razon es, porque la impressiō de los breuiarios es muy ordinaria, y no cuesta tanto: y ansi todos pueden tener por donde rezar. Particularmente, que como manda el Sancto Concilio de Trento, ninguno se ha de ordenar, sin que tenga de donde viuir commodamente. Por lo qual ha de tener para comprar libro por donde rezar el officio diuino.

La difficultad es de aquel que por su culpa no tiene libro, por donde rezar. El exemplo es, quando viniesse vn clerigo por la mar, y arrojasse el breuiario en la mar, si entonces tendria obligacion de rezar. La razon de dudar es porque este tal por su culpa no tiene por donde rezar. Luego no se ha de escusar de rezar el officio diuino.

A esta duda se responde, que este tal no tiene obligacion de rezar el officio diuino. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque aunque es verdad, que peco mortalmente, echádo el libro en la mar, pero despues de echado quedo impossibilitado para rezar. Luego no tiene obligacion de rezar el officio diuino. De suerte, que de qualquiera manera que estè impossibilitado, para rezar el officio diuino por falta del libro es legitima escusa para no rezar el officio diuino, y ansi lo enseña Soto. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La segunda difficultad es, si el que no tiene libro, por donde rezar el officio diuino, si tendra obligacion a tomar de memoria el officio diuino para rezarle. La razon de dudar es, porque el tal tiene obligacion de rezar el officio diuino. Y es ansi, que en el tal caso no lo puede rezar, sino es tomádole de memoria. Luego tiene obligacion a tomarlo de memoria para effecto de rezar. Esta difficultad procede, quádo no auia impressiones, o en caso que huuiesse gran falta de breuiarios, que no se pudiessen auer tan facilmente. En esta difficultad Palude en el lugar citado enseña, que el tal tiene obligacion de aprender de coro el officio diuinó para efecto de rezarle.

A esta difficultad se responde, que no ay obligacion en el tal caso, de aprender de memoria el officio diuino, para efecto de rezarle. Esto enseñan comunmēte los Doctores, particularmēte Soto en el lugar citado. La razō es, porque tan solamente ay precepto de rezar el officio

officio diuino, y no ay ley que obligue a tomarle de memoria: porque es cosa, moralmente, impossible a muchos, y assi basta q̃ sepan leer. Luego no ay obligacion de tomar de memoria el officio diuino.

A la razon de dudar se responde, que aunq̃ aya obligacion de rezar el officio diuino, no se sigue que aya obligacion de tomarle de memoria, por ser cosa tã difficultosa, y en los mas impossible.

La tercera difficultad es, de vno que ordenaron contra razon, y justicia no sabiendo casi leer Latin, de suerte, que es tan mal lector, que para rezar el officio diuino ha menester todo el dia, y a penas le puede rezar. La misma difficultad es de vn religioso, o religiosa, a quien dieron la professión, siendo tan mal lector como hemos pintado. La razon de dudar es, porque estos tales tienen titulo para estar obligados a rezar, pues estan ordenados de orden sacro, o han hecho professión soléne. Luego tienen obligacion de rezar, aunque rezen con tã gran difficultad.

A esta duda se responde ser cosa bien aparente, que en el tal caso no tienen obligacion de rezar el officio diuino, alomenos enteramẽte. La razon es porque es difficultosissimo, y casi impossible, como se supone en el caso. Luego no ay obligacion de rezar el officio diuino. De lo qual se respõde a la razon de dudar, que el que le ordeno, y el ordenado peco mortalmente, quando le ordenaron, y lo mismo es del que professo. Pero despues no tienen obligacion de rezar por ser cosa tan difficultosa, y casi impossible el rezar. Dixe en la resoluciõ, que por lo menos no esta obligado a rezar enteramente todo el officio diuino, por la gran difficultad que ay, pero alguna parte del officio diuino, que fuesse facil, tendria obligacion de rezarla.

La quarta difficultad es, de aquel que no tiene libro por donde rezar el officio diuino, pero sabelo de memoria, si el tal tendria obligacion de rezar el officio diuino. Soto en el lugar citado dize, que quiças esta obligado: pero que no es cierto, que en rigor esten obligados. Su razon es, porque es cosa accidentaria el tener memoria tan tenaz, que pueda rezar de memoria el officio diuino. Aunque dize, que lo mas seguro es obligarle a rezar.

A esta difficultad mi parecer es, que sin duda ninguna el tal esta obligado a rezar. La razon es, porque este tal sin duda ninguna tiene obligacion de rezar el officio diuino. Y puede facilmente rezarle como es cosa cierta. Luego obligacion tiene a rezarle, supuesto que lo tiene de memoria. Y el tener accidentariamente la tal memoria, no importa, ni haze cosa al caso para no estar obligado a rezar supuesto que ya la tiene. Porq̃ esto supuesto le es facil el rezar.

Duodecima conclusion. Causa legitima para no tener obligacion de rezar es la dispensacion del Summo Pontifice. Esto enseñan communmente los Doctores, particularmẽte, Turrecremata, y Aragõ en el lugar citado. Verdad es, que Panormitano en el capitulo primero de celebratione Missarum, enseña, que no puede el Papa dispensar, para que no rezen el officio diuino, aunque puede dispensar para que rezẽ este officio diuino por el otro. Pero nuestra conclusion es certissima. La razon es, porque el precepto de rezar el officio diuino es precepto humano de derecho positiuo, como es cosa notoria, aunque estos Doctores digan lo contrario, y esse sea su fundamento. Luego el Summo Pontifice puede muy bien dispensar con alguno que no estè obligado a rezar. Assi lo resuelue Nauarro. La difficultad es, si podra el Summo Pontifice sin causa, ni razon dispensar en la obligacion de rezar el officio diuino. La razon de dudar es, porque es de derecho positiuo. Luego podra el Summo Pontifice, sin causa ni razon dispensar en la obligacion de rezar el officio diuino.

C. Ex. 91 d.

Nau. in ma. cap. 25. num. 31.

Digo lo primero, que si el Papa de hecho lo hiziesse, aquel con quien dispensasse no quedaria obligado en conciencia a rezar el officio diuino. Esto conuence la razon hecha.

Digo lo segundo, que el Summo Pontifice no haria bien en dispensar con alguno en particular, para que no diga el officio diuino, no auiẽdo causa ni razon. Porque aunque sea de derecho positiuo la obligacion de rezar el officio diuino, es muy conforme al derecho diuino. Y tambien que es pecado que el summo Pontifice dispense en algunas cosas que son de derecho positiuo, no auiendo causa, ni razon para ello, como si dispensasse en los grados del matrimonio, sin causa ni razon alguna, seria muy mal hecho. Por lo qual muy raras vezes el Sũmo Pontifice dispensa en la obligacion de rezar el officio diuino: y esto es muy santo y justo. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La segunda dificultad es, si otro, que el Summo Pontifice podra dispensar en este precepto de rezar el officio diuino.

A esta dificultad digo lo primero, que hablando regular, y communmente ninguno puede dispensar en el precepto de rezar. De suerte, que ni el Obispo tiene semejante authoridad. Esto consta del vso de la Iglesia: porque regular y comunmente no dispensan los Obispos en la obligacion de rezar. De suerte, que por el vso commun consta, que este poder esta aduocado al Summo Pontifice. El exemplo es en la dispensacion de los grados: la qual no la puede hazer agora sino el Summo Pontifice.

Digo lo segundo, que en algun caso particular

Digitized by Google

cu lar auiendo causa, no me parece cosa fuera de razon el dezir, que el Obispo puede dispensar, para que vno vna vez, o otra no reze. Esto enseña Manuel Rodriguez. La razon es, porque comunmente dizen los Doctores, que el Obispo puede dispensar en casos semejantes. Porque las necessidades son muy ordinarias, y seria yugo muy pesado obligar en todos estos casos particulares, a yr al Summo Pontifice, por ser tan dificultoso, que se reduze como a impossible moralmente. Lo que queda dicho del Obispo, se ha de dezir de los prelados que tienen authoridad quasi Episcopal, y de los superiores de las religiones que tienen semejante authoridad.

n. Rod. ...m. ca. 4. cõclu. 1.

Tercia decima conclusion. Causa legitima para no rezar el officio diuino es, quando vno tiene beneficio, y no recibe fructos ningunos del por si, ni por otro, ni los puede recebir, ni los ha de recebir adelante. Esta conclusion es comun de todos los Doctores, y la tiene Aragon, y otros. Declaremos la conclusion. Dixe en ella, quando no los recibe, por si, ni por otro. Porque si los recibiesse por si, o por otro, estaria obligado a rezar, como si los recibiesse su padre, o su amo, o otra persona semejãte.

Tambien dixe, quando este tal no lleua fructos ningunos. Porque si lleua parte de los fructos tiene obligacion de rezar. Tambien dixe, quando no puede recibirlos. Porque algunas vezes puede acontecer, que no reciba los fructos del beneficio, porque el no quiere recibirlos, de suerte que queda por el, si no los recibe. Pero otras vezes acontece, que no los pueden recebir, porque no han tomado la possession, o no residen, y entonces no los puedẽ recebir por su culpa, y esta por ellos el no los recibir. Y en tal caso tambien estan obligados a rezar el officio diuino, como si recibiessen los fructos, porq̃ esta por ellos el no los recebir. Dixe tambien, quando despues no los ha de recebir. Porque si pleyteasse vno sobre vn beneficio, y fuesse cosa cierta que auian de sentenciar en su fauor, en el tal caso, aunque no tomasse la possession, ni recibiesse los fructos, estaria obligado a rezar el officio diuino conforme a lo que queda dicho en lo passado. Aduiertase acerca desta conclusion, que el que estudia o sirue o camina, no se escusa de la obligacion, que tiene de rezar el officio diuino. Esto enseña Nauarro, y comunmente los Doctores contra Gerardo. La razon es, porque en estos casos no ay causa legitima, que impida el rezar, como es cosa notoria. En el tal caso obligacion ay de rezar el officio diuino. En lo que toca a la descomunion es cosa cierta, que no quita la obligacion de rezar el officio diuino. La razon es, porque aunque es ansi, que el tal tiene obligacion de retirarse quando reza el officio diuino, por no comunicar en las cosas sagradas con los demas, con todo esso no ay difficultad, ni impedimento alguno para no rezar en secreto el officio diuino. Luego obligacion tendra de rezarle. Luego no ay impedimento ninguno en el tal caso, que escuse legitimamente del rezo.

Arr. in ...de ora. nu. 18.

Acerca destas conclusiones, en las quales se han declarado las causas legitimas, por las quales se escusa vno de rezar, es necessario declarar algunas difficultades, que tocan en todo esto.

La primera difficultad es del religioso professo del coro, del qual queda determinado, q̃ tiene obligacion sopena de pecado mortal de rezar el officio diuino, si el tal despues por alguna legitima causa se hiziesse religioso lego, si tendria obligacion de rezar el officio diuino, o si seria bastante causa para escusarle de rezar. La razon de dudar es, porque este tal tenia precepto de rezar el officio diuino. Luego sin dispensacion del Papa no se puede escusar legitimamente de lo que toca al rezar el officio diuino.

A esta difficultad se ha de responder, que en este caso no tiene obligacion el tal de rezar el officio diuino. Esto enseña Soto en el lugar citado, y comunmente los discipulos de S. Thom. y todos los Doctores. La razon es, porque la tal obligaciõ es propria de aquellos que estan obligados al Choro, y de los que estan diputados al Choro. Luego de qualquiera manera que vno le libre deste estado, si legitimamente lo haze, no tiene obligacion de rezar el officio diuino. De suerte, que en este caso en alguna manera dispensa el Summo Pontifice en el precepto, pues al principio de la institucion de las religiones dio authoridad para que pudiessen passar al religioso del Choro a estado de religioso lego. Porq̃ por el mismo caso q̃ esta deputado para religioso lego, se dispensa con el virtualmente en la obligacion de rezar el officio diuino. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar que se puso al principio.

De la resolucion desta duda se resuelue facilmente otra, que puede auer. Y es, quando vno de religioso lego se passa a religioso del Choro con authoridad legitima, si en el tal caso ay obligaciõ de rezar el officio diuino. Porque antes no tenia la tal obligacion, como es cosa notoria de lo que ya queda dicho. Luego tampoco la tiene despues.

A esta duda se responde facilmente, que este tal tiene obligacion de rezar el officio diuino, por el mismo caso que se haze del Choro, y se deputa, y consagra a el. La razon esta clara, porque la obligacion de rezar las horas canonicas, esta annexa a los religiosos que son del Choro. Y ansi por el mismo caso que se hazen del Choro, quedan obligados a rezar el officio

Digitized by Google

ficio diuino. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La segunda dificultad es del religioso, que por sus culpas, y pecados le echan despues de professo de la religion con justicia y legitimamente, si el tal tendra obligacion de rezar el officio diuino. La razon de dudar es, porque este tal no es religioso diputado para el Choro, pues le quitaron legitimamente el habito. Luego no tiene obligacion de rezar, como no la tiene el religioso del choro que se passa a religioso lego. Digo lo primero, que si el tal esta ordenado de orden sacro, es cosa sin duda, que tiene obligacion de rezar el oficio diuino. En esto conuienen todos los Doctores. La razon esta clara, porque todos aquellos que estan ordenados de orden Sacro, tienen precepto del Summo Pontifice, que obliga a rezar las horas Canonicas. Desto no ay difficultad. La difficultad es de los Religiosos del choro que no estan ordenados de orden Sacro. Destos tiene mas difficultad.

Digo lo segundo, que estos tales tiené obligacion de rezar el oficio diuino. Esta es comú sentencia de todos los Doctores, particularmé te tiene esta Nauarro, y Manuel Rodriguez. La razon es, porque los tales verdaderamente son religiosos, y porque les quitan el habito con justicia, y por su culpa no dexan de serlo. Luego obligacion tienen de rezar el officio diuino. porque los religiosos tienen obligacion de rezar el oficio diuino. Confirmase, por que de otra suerte por su culpa grangearia libertad, y descanso.

Nau. de oratio. cap. 7. & 80. Man. Rod. in Sum. ca. 140. con l. 13.

Esto mismo se ha de dezir, quando injustamente le quitassen el habito. Porque quanto a este effecto lo mismo es, quitarselo justamente, o injustamente: porque siempre queda verdadero religioso, y por consiguiente con las obligaciones de religioso, y vna dellas es la del rezar: y ansi queda con obligacion de rezar.

Lo mismo es, y lo mismo se ha de dezir, quando vno esta fuera de la orden, ora sea con habito, o sin habito alcançando dispensacion del Papa, aunque sea con falsa informacion, o de qualquiera suerte: porque siempre queda verdadero religioso, y con las obligaciones del tal religioso. Porque su culpa no les deue fauorecer ni dar libertad quanto a este punto.

Lo mismo se ha de dezir del religioso, que se sale de la religion por cierto tiempo, o para siempre con justa y razonable dispensacion del Summo Pontifice. Porque en todos estos casos queda verdadero religioso, y con obligaciones de tal. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar puesta en esta difficultad. Porque en estos casos no dexa de ser religioso, ni se le quitá las obligaciones de religioso.

Toda via quedan algunas difficultades acerca desto mismo. La primera es de vn religioso, que por sus culpas, o delictos le echan a Galeras, o a las minas del azogue, o de Plata, si el tal tiene obligacion de rezar las horas canonicas, estando en aquel miserable estado. Porque en el tal estado tampoco dexa de ser religioso, y assi tiene obligaciones de religioso, y vna dellas es el rezar el officio diuino.

A esta difficultad se ha de responder, que a mi parecer, el tal no auiendo comodidad para rezar el officio diuino, esta escusado de rezarle. Y lo comun y ordinario es, que no tiené comodidad de rezar el officio diuino. Porque suelen ser tantas, y tan grandes las ocupaciones, que moralmente no pueden rezar. Particularmente, que el echar los tales a Galeras, o a semejantes lugares, se haze con authoridad del Sũmo Pontifice, el qual consiguientemente parece que dispensa en el rezo. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar puesta en esta duda.

La otra duda es, quando el Papa conforme a la sentencia de los Canonistas, y de algunos Theologos dispensasse con vn religioso, para que se casasse, si el tal tendria obligacion de rezar el officio diuino. Dixe segun la opinion de los Canonistas, y de algunos Theologos, porq la sentencia contraria es mas probable, y la tiene S. Tho. y sus discipulos.

A esta difficultad se ha de responder, que en esta sentencia no tendria obligacion de rezar las horas canonicas. Esto enseña Manuel Rodriguez, y todos los que siguen este parecer. La razon es, porque conforme a esta sentencia, el tal casandose dexa de ser religioso, y por consiguiente no queda con las obligaciones de religioso, ni con la obligacion de rezar el oficio diuino. Aduiertase, que si tiene vno licencia, y dispensacion para casarse, siendo religioso, no por esso queda desobligado de rezar el oficio diuino, hasta que estè casado, por que siẽpre queda religioso hasta aquel tiẽpo.

La vltima dificultad es del descomulgado, suspenso, o entredicho, o irregular, o degradado, si tiene obligacion de rezar el officio diuino. La razon de dudar es, porque este tal paresce, que està impedido de rezar el officio diuino.

A esta dificultad se responde, que el tal tiene obligacion de rezar el officio diuino. Esto enseñan comunmente todos los Doctores, particularmente Alexandro, y Nauarro. La razon es, porque el tal no dexa de estar ordenado de orden sacro, o ser religioso, por estar descomulgado, o suspenso, &c. Luego obligacion tiene de rezar el oficio diuino. A la razon de dudar se responde, que los tales estan impedidos para rezar con compañia por ser descomulgados. pero no tienen impedimento para rezar: y ansi

Alex. [illegible] D. Nau. [illegible]

Digitized by Google

y ansi tienen obligacion de rezar el officio diuino.

De los ordenados de ordenes menores, que no tienẽ beneficio sino que son seglares, pudiera auer difficultad, si tienẽ obligacion de rezar el officio diuino del Cãticum graduum, o otra cosa semejante. Porque parece que estos tales estan diputados, y consagrados para el culto diuino. Luego tienen alguna particular obligacion de rezar. En esta difficultad, y por esta razon algunos Doctores enseñan, que tienẽ obligacion de rezar las horas canonicas. Ansi lo enseña Panormitano en aquel capitulo presbyter. Otros Doctores como Paludе, enseñan, q̃ estos tales estan obligados a rezar alguna cosa mas que los demas que no tienen ordenes ningunas, y esto por razon de las ordenes que tienen.

in 4. 5.7.5.

A esto se responde facilmente, que estos tales no estan obligados a rezar las horas canonicas, ni el Canticum graduum, ni otra cosa alguna. Esta es comun sentencia de todos los Doctores: particularmente lo enseña Soto y Aragon en los lugares citados, y tambien Nauarro y Syluestro. La razon es, porque no ay costũbre ni ley alguna que los obligue a rezar. Luego no tienen tal obligacion. Particularmente que la deputacion destos al culto diuino, no es firme, porque se pueden casar. De lo qual se responde a la razon de dudar.

de ora cap. 7. verb. q. 2.

Quarta decima conclusion. Los que estan obligados a rezar el officio diuino, tienen obligacion de rezarle todo y enteramente, de tal suerte, que sera pecado mortal dexar de rezar todas las horas canonicas, o alguna dellas, o alguna parte, si es notable, y cosa graue aquello que se dexa de rezar. Esta conclusion enseñan todos los Doctores que de ordinario van citados en esta materia. La razon es, porque estan obligados a rezar el officio diuino, y el officio diuino dize todas las horas canonicas con todas sus partes. Luego obligacion ay de rezarlas todas, y enteramente.

La difficultad es, si el dexar de rezar en vn dia todas las horas canonicas es vn pecado mortal, o si son muchos. La razon de dudar es porque tiene obligacion de rezar todas las horas canonicas, y qualquiera que dexe es pecado mortal. Luego dexandolas todas, seran muchos pecados mortales.

A esta difficultad se responde, que tan solamente es vn pecado mortal. Esto enseña Nauarro en el lugar y capitulo immediatamente citado en el numero sexto, y lo enseñan otros Doctores. La razon es, porque el tal tan solamente haze contra vn precepto que ay de rezar enteramente el officio diuino. Esto se entiende, si solamente tiene vn acto de volũtad, con el qual quiere dexar de rezar el officio diuino. Porque si tuuiesse muchos y distinctos de manera que con vno quisiesse dexar de rezar solos los Maytines, y despues con otro distincto se buelue a determinar a dexar prima, y las demas horas, serian distinctos pecados. Pero haziendose, y determinandose con vna misma voluntad seria vn mismo pecado. Este pecado seria mas, o menos graue, notablemente conforme al numero, y cantidad de las horas canonicas, que se determinasse a dexar de rezar, y seria necessario declarar esto en la confession. Lo mismo se ha de dezir puntualmẽte, si dexasse de rezar el officio diuino de vn mes, o de vn año. Tambien se aduierta, que si vno se determina de no rezar en vn dia, o en vn mes, y despues de determinado se arrepintio, y se resoluio de rezar, y despues buelue a tener proposito de no rezar, en el tal caso son distinctos pecados. Finalmente se deue aduertir, que algunos Doctores enseñan, que quando vno se resuelue, y determina de no rezar el officio diuino por espacio de vn dia, o mes, o año, y las dexa de rezar, enseñan, que acordandose muchas vezes desta obligacion, y proponiendo de no las dezir, no satisfaze, confessando, que por espacio de vn dia, o mes, o año dexò de rezar las horas canonicas. Porque no solamente esta obligado a especificar el tiempo en que no las rezo, mas aun el numero verisimil de las vezes, las quales propuso de no las rezar. Esto enseña el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion quinta decima. Y en confirmacion desto trae a Sancto Thomas, y a Nauarro. Pero esto no tiene verdad, quando tan solamente se acuerda de la obligacion que tiene de rezar. Porque por acordarse no es nueuo ni distincto pecado, sino fuesse que el tal tuuiesse distinctos propositos a la manera ya dicha, de suerte, que primero tuuiesse proposito de no rezar en vn mes, y despues tuuiesse proposito de enmendarse, y rezar, y boluiesse despues a tener proposito de no rezar. Porque si en realidad de verdad con vna obra, se determinò, teniendo proposito de no rezar en todo vn mes, no tiene obligacion de confessar mas que aquel proposito que tuuo de no rezar por espacio de vn mes, y que aquel proposito lo puso por obra.

La segunda difficultad es, de vno que està rezando las horas canonicas: pongo por exemplo, los maytines, y rezalos con otro, y agrauado del sueño, no oye lo que dize el compañero, sino que se duerme. La difficultad es, si este tal peca mortalmente en este caso.

A esta duda se responde, que el tal pecà mortalmente. Ansi lo enseñan los Doctores comunmente. La razon es, porque los tales no rezan enteramente el officio diuino. Luego pecan mortalmente. Porque el precepto obliga a rezar enteramente el officio diuino.

Digitized by Google

Por lo qual el que agrauado con el sueño reza parte de las horas canonicas, y no todas enteras, peca mortalmente por la misma razon. Por lo qual en el tal caso, seria muy bien, que el tal dexasse de rezar las horas canonicas para otro tiempo, en el qual estuuiesse despierto para poder rezar enteramente, y cumplir con su obligacion. Esto enseña Nauarro, y otros Doctores.

Nauarr. de oratio. c. 9. num. 9.

Aduiertase para el exercicio ordinario de aquellos que rezan el officio diuino, que es pecado mortal dexar parte notable del officio diuino. Parte notable del officio diuino sera aq̃lla, que juzgaren los varones discretos, y prudentes. Lo qual se ha de mirar, moralmente hablando. Pero en particular seria bien declarar algo desto. No sera parte notable dexar en vna hora vn Psalmo, o vna cosa de cantidad semejante: pero seria cantidad notable dexar la mitad de vna hora. Porque en todas las materias por ser poca la cantidad, o por ser pequeña no es pecado mortal, y ansi en nuestro proposito, quando no es notable la cantidad, sera pecado venial, y quando fuere notable la cantidad, sera pecado mortal.

La tercera difficultad es, de vno que rezando vna hora canonica tan solamente dexa de dezir la oracion, de suerte, que dize todo lo demas, y de proposito, o por oluido no dize la oracion, si este tal cumple con la tal hora, o si peca mortalmente no boluiendo a dezir la oracion. Esta difficultad se propone por algunos, que piensan, que dexar de dezir la oració es no cumplir con la hora canonica. La razon que nos puede mouer es, que paresce que no ponen el complemento vltimo de la tal hora, y ansi no es hora canonica, ni les paresce, que se cumple con la obligacion de dezir las horas canonicas.

A esta difficultad mi parecer es, que el tal no peca mortalmente. La razon es, porque no dexa de rezar parte notable del officio diuino: porque la oracion no es graue cantidad, ni cãtidad notable. Luego no es pecado mortal. Y a la razon en contrario se ha de responder, que la oracion que se dize en las horas canonicas es parte del officio diuino pequeña y no cantidad notable, ni es complemento del officio diuino, de tal suerte, que sin ella no quede hora canonica.

Quintadecima conclusion. Los clerigos seglares estan obligados a rezar el officio diuino conforme al breuiario Romano, y conforme a como se contiene en el. Esto enseñan todos los Doctores sin exceptar alguno. La razon es, porque el Summo Pontifice por su precepto, y mandato ha ordenado y puesto precepto, que los tales seglares rezen el officio diuino conforme al tal breuiario, y como se contiene en el. Esto mismo se ha de entender de todos los religiosos que conforme al motuproprio de Pio V. y de los demas Pontifices han de rezar el Breuiario Romano. Porque todos los tales estan comprehendidos en el precepto. Aduiertase, que en las Iglesias, y cõuentos donde auia costumbre de rezar el officio diuino en el Choro, de suerte que la costumbre tuuiesse fuerça de ley, estan obligados a dezirlo en el Choro, y en comunidad, hablando de aquellos que rezã el officio diuino por el Breuiario Romano. De suerte, que pecaran mortalmente, sino lo dizen en las tales Iglesias y comunidades, aunque en particular cada vno de los particulares, no tiene obligacion de rezar el tal officio. Ni esta obligacion corre mas que para aquellas Iglesias, o conuentos en los quales auia costũbre de rezarle, de suerte, que tuuiesse fuerça de ley. Tambiẽ se deue aduertir, que por fuerça y virtud del officio y Breuiario Romano, no ay obligacion, so pena de pecado mortal a dezir el officio de diffunctos, ni los siete Psalmos Penitenciales, ni el Canticum graduum, ni en comun, ni en particular, hablando de los que estan obligados a rezar conforme al Breuiario Romano. Esto enseña Aragon. La razon es, porque el Breuiario Romano, *no obliga* en comun, ni en particular a rezar *estas* cosas. Verdad es, que otros que rezan por otros Breuiarios, podran tener obligacion de rezar estas cosas. Aduiertase tambien, que por particular priuilegio puede ser que alguno destos comprehendidos en el motuproprio de Pio V. no estè obligado a rezar el officio diuino por el Breuiario Romano. Porque el Papa puede conceder priuilegio particular para no ser comprehendido en el precepto general.

Arag. 2. 2. q. 83. ar. 12

La difficultad es, quando vno tuuiesse priuilegio para rezar el officio diuino por otro Breuiario, mas breue que el Romano, si en el tal caso otro compañero que no tiene priuilegio, rezãdo con el cumpliria. La misma difficultad es de otras cosas semejantes pertenecientes al officio diuino en que puede tener priuilegio. En esta difficultad Enriquez enseña, que en el tal caso cumpliria el que no tiene priuilegio. La razõ es, porque el Sũmo Pontifice que dio el tal priuilegio, es visto concederle al que reza con el. Manuel Rodriguez enseña, que esta sentencia, se ha de entender en caso que no pudiesse rezar comodamẽte el officio diuino sin compañero: porque entonces parece que es visto dar el mismo priuilegio al cõpañero, porque no reze dos vezes. Pero quando puede rezar comodamente sin compañero, no tiene verdad la tal doctrina.

Enriq. l. 7. c. 30. n. 4.

Man. Ro. in Sum. 141. 1.

A esta difficultad me paresce ser mas probable, que quando se concede tal priuilegio a vno, no es visto concederle al compañero, que reza con el. La razon es, porque no ay

razon

Digitized by Google

razon ninguna conueniente para que dispensando con vno para rezar por breuiario mas breue, se dispense con otro en el mismo precepto. Por lo qual el otro que no està priuilegiado, queda obligado a rezar el officio diuino, cõforme al breuiario Romano. De lo qual facilmente se puede respõder a la razon hecha por la contraria sentencia.

Finalmente se aduierta, que los religiosos de San Francisco tienen obligacion de rezar el oficio diuino conforme a este Breuiario Romano. Pero Innocencio IIII. les concedio vn priuilegio, que por razon del camino, o de otra justa causa, estando fuera de sus conuentos, puedan rezar con otros, o por si solos el officio diuino conforme al orden del breuiario Romano. y con esto cumplen con la obligaciõ que tienen de rezar el oficio diuino. Esto enseña Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion segunda, y dize, que este priuilegio no esta reuocado por el motuproprio de Pio V. Porque aunque es verdad, que manda que todos rezen las horas canonicas cõforme al breuiario Romano, no obstante qualquier priuilegio en contrario, dize que esto se ha de entender, quando se dexa el vso, y manera de rezar del breuiario Romano siempre, mas no quando se dexa por priuilegio particular en algunos dias, auiendo justa causa para ello, como la ay en el caso que vamos hablando. Esta manera de dezir no me parece improbable, sino que se puede muy bien seguir. De suerte, que el breue del Papa quita los priuilegios de rezar commun y ordinariamente, pero no los priuilegios de casos particulares. Tambien Martino Quinto concedio a los religiosos de la orden de Señor San Hieronymo: que estando enfermos satisfazen con la obligacion de rezar rezando algunos Psalmos. Y lo mismo concedio a los viejos de la misma orden. Y este breue no està reuocado. Y lo mismo se ha de dezir de otros semejantes breues. Y algunos destos breues se podran ver en Manuel Rodriguez en el lugar citado.

Decima sexta conclusion. Todos los demas religiosos que no estan comprehendidos en el motuproprio de Pio Quinto, y en la ordenacion de sus sucessores, tienen obligacion de rezar el oficio diuino conforme a sus ordenaciones, y maneras de rezar el tal officio diuino. El religioso de la orden de nuestro Padre Sancto Domingo tiene obligacion de rezar el oficio diuino, conforme a sus ordenaciones aprobadas por el Summo Pontifice. Esto enseñan todos los Doctores. La razon esta clara, porque los tales tienen obligacion de rezar el oficio diuino. Luego tienen obligacion de rezarle segun algun vso y orden, y no conforme al breuiario Romano como es cosa notoria. Luego obligacion tienen de rezarle, conforme a su proprio breuiario. Por la qual el tal religioso tiene obligacion a rezar el oficio diuino conforme al breuiario de su religion. El exemplo es: En la orden de nuestro Padre Sãcto Domingo ay obligacion de rezar el officio diuino conforme al breuiario de la tal religion, diziẽdo las horas canonicas conforme a el. Tienen obligacion sopena de peccado mortal de rezar el oficio menor de Nuestra Señora todos los dias señalados en el ordinario. Tãbien tienen obligacion estos religiosos de rezar visperas, y nueue lectiones de difuntos vna vez en la semana, sino es la semana de Pascua de Flores, y la del Espiritu Sancto. Los Sabados, quando el oficio mayor es de Nuestra Señora, no tienen obligacion de rezar el oficio de Nuestra Señora. Pero en lugar de los maytines menores tienen obligacion de dezir el Canticum graduum, y esto entiendo, que cae debaxo de precepto porque la costumbre de rezar estas cosas tiene fuerça de ley, como lo declara Soto en el lugar citado.

Acerca destas dos conclusiones ay algunas dudas. La primera duda es, quando el breuiario Romano, o otro breuiario, por el qual ay obligacion de rezar manda, y ordena, que se reze de vn Sancto, si sera licito rezar de otro, o rezar de feria. O al contrario, si manda rezar de feria, si sera licito rezar de vn Sancto. La razon de dudar por la parte negatiua es: porque como queda dicho cada vno esta obligado a rezar conforme a su proprio breuiario. Luego no sera licito trocar por su gusto y voluntad el rezado, rezando contra el orden de su proprio Breuiario.

A esta dificultad se ha de responder, que sin duda ninguna hazer este trueco, y mudãça sin causa ni razon alguna es pecado por lo menos venial. Porque el tal haze contra el orden de rezar, que esta puesto en su proprio breuiario. De suerte, que si vno por puro antojo hiziesse esta mudança, aunque no huuiesse differencia en el rezado, particularmente grande, seria pecado venial. La difficultad esta, quando con alguna causa y razon, se hiziesse mudãça, y se trocasse el rezo. Como si houiesse de rezar de feria, conforme al breuiario y reza de vn sancto de tres liciones, y esto por estar ocupado en estudios, o en otras cosas semejantes.

Digo lo primero, que el que haze mudança, y trueco en el rezado, de suerte, que es notablemente menor el rezado que reza, que el q̃ auia de rezar conforme al ordinario, peca mortalmente. El exemplo es, si conforme al ordinario de su breuiario huuiesse de rezar vna fiesta de nueue liciones, y rezasse de tres leciones, tengolo por cosa notable, y graue, y que

y que seria pecado mortal. Esto parece que significan todos los Doctores, que comunmente se han citado, y particularmente Medina en la Summa, y Soto. La razon es, porque en el tal caso dexa de rezar graue y notable cantidad, menos que auia de rezar. Luego es pecado mortal.

Digo lo segundo, que si vno de ordinario trocasse y mudasse el officio diuino, seria pecado mortal. Porque este tal no reza conforme al breuiario, ni sigue el rezo determinado por su sanctidad, y ansi no seria rezar el officio diuino, y consiguientemente seria pecado mortal.

Digo lo tercero, que si vno alguna vez, o algunas pocas vezes auiendo de rezar de feria, rezasse de vn sancto de tres lectiones, no lo tẽdria por pecado mortal. Esto enseña Soto, y Medina, y Manuel Rodriguez en la tercera cõclusion. La razon es, porque en el tal caso no es notable ni graue mudãça, de tal suerte, que seria materia de pecado mortal. Solamente se ha de aduertir, que si vno conforme a su manera de rezar estaua obligado en Sabado a rezar de feria, y reza de Nuestra Señora con tres lectiones, este tal tiene obligacion de rezar tambien el officio menor de Nuestra Señora, y de otra manera pecara pecado mortal. Porq̃ aunque sea ansi que conforme al ordinario quando en los sabados se reza el officio mayor de Nuestra Señora, no ay obligacion de rezar el officio menor, esto se entiende, quando se reza conforme al ordinario, y no quando se reza conforme al antojo del que reza. El exemplo es en la orden de nuestro Padre Sancto Domingo. En la qual quando se reza en los sabados el officio mayor de nuestra Señora, no ay obligacion de rezar el officio menor. Pero si conforme al ordinario de la tal orden, se auia de rezar vn sabado de feria, y por su antojo, o con alguna causa reza de nuestra Señora: tiene obligacion de rezar el officio menor. Pero no tendra obligacion de rezar el Canticum graduum, que se dize en la tal religion, el dia que se reza el officio mayor de nuestra Señora. Porque aquello se entiende, quando se reza de nuestra Señora, conforme al ordinario.

De la resoluciõ desta duda se resuelue muy facilmente otra. Y es, quãdo vno rezasse el breuiario Romanillo, que llamauan sin priuilegio alguno, si en el tal caso este tal cumpliria con el precepto de rezar el officio diuino. Dixe sin priuilegio: porque quando auia priuilegio el Summo Pontifice, con su authoridad dispensaua en el rezo.

A esta difficultad se ha de responder, que en el tal caso este tal no cumple con el precepto. La razon es, porque el tal rezo sin dispensacion del Summo Pontifice no tiene razon de officio diuino, ni en realidad de verdad lo era. Particularmente, que era notabilissimamente menor que otro qualquier officio diuino. Luego pecado mortal seria rezar el officio diuino por el tal tal breuiario, no auiendo priuilegio del Summo Pontifice.

Decimaseptima conclusion. El tiempo legitimo, en que obliga la Iglesia a rezar el officio diuino, es el espacio de veynte y quatro horas, esto es desde las doze de la noche por todo el espacio de aquel dia hasta las otras doze. De manera, que esta carga de rezar el officio diuino es carga de aquellas veynte y quatro horas. Y ansi el que reza todas las horas canonicas en espacio de aquellas veynte y quatro horas, no peca mortalmente, sino que cumple muy bien con el precepto, ora anteponga las horas rezandolas todas al principio, ora las posponga. Esta conclusion enseñan todos los Doctores, particuarmente Soto, Medina, Aragon. La razon esta clara, porque el mismo derecho lo determina ansi, y pone el tal precepto: y ansi està entendido de todos los Doctores. Luego ansi obliga. Aduiertase que los maytines de mañana se pueden dezir a prima noche al poner del Sol. Ansi lo enseña Sancto Thomas, y Nauarro enseña, que en lo que toca al poner del Sol, no se ha de tomar tan estrechamente sino que tiene latitud, y espacio alguno, particularmente, quando huuiesse causa razonable para anticipar aquel espacio, y rezar los maytines del dia siguiẽte vn poco mas temprano. El exemplo es, quando vn hombre anciano, que no tiene tan clara vista rezasse los maytines del dia siguiente vn poco antes de ponerse el sol, no seria pecado. El estilo ha declarado, que a las cinco de la tarde poco mas, o menos es tiempo acomodado para rezar los maytines del dia siguiente, de tal suerte, que en esto no ay escrupulo. Y quando vno con la causa dicha particularmente en inuierno rezasse los maytines, a las quatro y media de la tarde poco mas, o menos no auria escrupulo ninguno. Esto se entiende, quando se reza en particular. Porque quando se reza el officio diuino en comun, y en comunidad, ay obligaciõ que se digan las horas a los tiempos acostumbrados conforme al vso de los lugares. Y el prelado que consintiesse que se peruirtiesse el tal orden, muy de ordinario, y sin causa razonable pecaria mortalmente. Porque auiendo causa razonable no seria pecado. Aduiertase tãbien, que auiẽdo de mudar el tiempo diputado para rezar las horas canonicas, mejor es anteponerlas, que no posponerlas. Ansi lo enseñan comũmente los Doctores, particularmente Nauarro en el lugar citado.

D. Thom. quodlib. 6. art. 8. Nauarr. de oratio. c. 3. num. 45.

La primera difficultad es, si sera pecado venial rezar las horas canonicas, no a sus horas deuidas, sin causa ni razon. Porque auiendo

causa

causa legitima no serà pecado ninguno. Como se vee claramente, si vno tuuiesse legitimas ocupaciones, no seria pecado aun venial rezar las horas canonicas fuera de su tiempo. Soto enseña, que los que no rezan en particular sin causa alguna, las horas constituydas para dezir el officio diuino pecan venialmente. De suerte, que si no las dizen a la hora y tiempo, que las dize el Choro, sera pecado venial. La razon es, porque es officio proprio del clerigo rezar el officio diuino, por lo qual lo deue rezar a su tiempo, y a las horas que se reza en el Choro.

li. 10. q. 5. a. 4.

A esta difficultad mi parecer es, que no es pecado venial dexar de rezar las horas al tiẽpo que se dizen en las Iglesias puntualmente. De suerte, que si no huuiesse vn gran desordẽ en anteponer, o posponer las horas, no lo tengo por pecado venial. El exemplo es, si vno por la mañana rezasse maytines, prima, tercia, sexta, y nona, y a la tarde visperas, y completas, aunque no fuesse tan puntualmente a sus horas no seria pecado venial aunque se haga sin causa. La razon es, porque no ay testimonio, ni razon alguna que conuença lo contrario. Pero si fuesse vn gran desorden, de tal suerte que rezasse todas las horas despues de maytines, o a prima, o todas a la hora de completas, o mas tarde, entiendo, que seria pecado venial. La razon es, porque entonces ay vna manera de desorden en rezar el oficio diuino, y parece que no es conforme a razon, que siendo officio de aquel dia, no se reparta por el.

La segunda difficultad es del orden que se ha de tener en rezar las horas canonicas, y qual ha de ser primero, y qual postrero, y si es pecado no guardar este orden en rezar el oficio diuino.

Digo lo primero, que en las comunidades seria pecado graue no guardar el orden de las horas canonicas. De suerte, que se han de dezir primero maytines, y laudes, y luego prima, y tercia, y sexta, y nona, y luego visperas y completas. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es, porque lo contrario seria vn gran desorden en dezir el officio diuino en la comunidad. Luego seria pecado graue y mortal. Por lo qual el prelado que consintiesse este desorden en la communidad, pecaria grauemente.

Digo lo segundo, que hablando de los que rezan en particular, no seria pecado mortal si se rezassen las horas canonicas sin guardar este orden. Esto enseñan comunmente los Doctores. La razon es, porque el precepto solamente obliga a rezar las horas canonicas, y no obliga el orden a rezarlas. Luego no es pecado mortal rezar las horas Canonicas sin este orden. Y esto tiene verdad, aunque se haga sin justa y razonable causa.

Digo lo tercero, que no es pecado venial rezar las horas Canonicas, sin este orden, auiẽdo para ello justa y razonable causa. El exemplo es, quando vn religioso entra en el Choro tarde, de suerte, que esta dicha tercia, y comiẽçan sexta, y el no ha dicho tercia. En el tal caso no es pecado venial rezar la sexta, y despues podra rezar la tercia. Esto està tan lexos de ser pecado venial, que es bien hecho: y lo contrario es alguna manera de desorden. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razon es, porque auiendo justa causa para dexar el orden, no ay desorden en el rezado. Luego no es pecado venial. De lo qual se sigue, que puede muy bien acontecer, que no sea pecado ninguno, rezar primero los Maytines del dia siguiente, que las horas del proprio dia. Que no sea pecado mortal es cosa cierta y aueriguado, aunque se haga sin causa alguna: porque el precepto tan solamente obliga a rezar las horas Canonicas, las quales se rezan en su proprio dia. Que no sea pecado venial, si se haze con causa razonable, se prueua de lo dicho. Seria causa razonable, si vno que tiene obligacion de rezar siruiesse a vn Ecclesiastico, el qual le manda que le ayude a rezar los maytines del dia siguiente, y el no tiene rezadas las horas de aquel proprio dia, o parte dellas. Entonces ay causa razonable para rezar primero los maytines del dia siguiente, que las horas de aquel dia, o alguna dellas, y no seria pecado venial hazerlo ansi. Lo mismo es en caso, que vn religioso no huuiesse rezado el officio diuino de aquel dia, y el conuento rezasse maytines del dia siguiente a las cinco, y el huuiesse de acudir al choro, en el tal caso seria bien hecho, que rezasse primero los maytines del dia siguiente, y despues las horas de aquel mismo dia. Y en esto no auria pecado ninguno ni desorden. Esto se prueua, porq̃ en el tal caso el dexar el orden se haze con mucha causa, y razon.

La segunda difficultad es, tocante al orden de rezar las mismas horas canonicas en particular, si sera licito rezar las horas canonicas al reues, de suerte que se diga primero la mitad de vna hora canonica, que la otra, de suerte, que primero diga la mitad postrera, que la primera. La razon de dudar es, porque vno que oyesse dos medias Missas, de tal suerte, que primero oyesse desde el alçar, adelante, y despues desde el principio de la Missa hasta alçar cumpliria con el precepto del oyr Missa. Luego lo mismo sera en nuestro proposito: porque parece que es la misma razon.

A esta difficultad se ha de responder, que el tal pecaria por lo menos venialmente. En esto han de conuenir todos los Doctores.

La razon es, porque en el tal caso se peruierte el orden de rezar el officio diuino. Y para esto parece que pocas vezes, o nunca, puede auer causa. Luego en el tal caso seria pecado venial.

Digo lo segundo, que no me atreueria a cõdenar a pecado mortal al que rezasse de la manera dicha en la difficultad. La razon es, porq̃ este tal reza la substancia de las horas canonicas como es cosa notoria. Y quanto a esto es bastante exemplo el que està puesto en la razon de dudar. Por lo qual en algun caso particular podria acõtecer que se hiziesse con alguna manera de causa razonable. El exemplo es en caso que vn religioso entrasse tarde en el choro la hora ya comẽçada, seria licito y mucho mejor que fuesse diziendo la tal hora con el choro, y despues rezasse lo que le faltò del principio de la hora. Porque boluiendo primero a començar la hora para alcançar el choro, se haze con difficultad, y se reza mal, y con poca atencion.

La tercera difficultad es del orden que tiene la Missa con las demas horas del dia. De suerte que la difficultad es, si puede vno con buena conciencia dezir Missa sin auer rezado maytines. La razon de dudar es, porque el officio de los maytines en su ordẽ es primero, que la Missa. Luego pecado es dezir primero Missa, que rezar maytines. En esta difficultad algunos Doctores enseñan ser pecado mortal dezir Missa sin auer rezado maytines. Estos Doctores cita Syluestro. Esta sentencia tiene San Antonino, el qual cita a Hostiense, y otros Doctores.

Sylu. verb. Missa. 1. § 6.
Anto. 3. p. tit. 13. c. 4.

A esta duda se responde, que no ay obligacion de dezir los maytines primero, que se diga Missa. Esta es comun sentencia de todos los Doctores particularmente discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque ni estando en derecho diuino, ni en derecho humano, la Missa tiene orden alguno con los maytines, ni al contrario. Luego no ay obligacion de dezir primero los maytines que la Missa, y ansi no sera pecado mortal dezir primero Missa, que se ayan rezado los maytines. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar. Aragon dize que quiças sera pecado venial haziendose sin causa, ni razon por la costumbre que ay de dezir primero los maytines que la Missa. Pero no me parece que es pecado venial: porque no tienen orden entre si los maytines, y la Missa. De lo qual se sigue que puede acontecer, que alguno por enfermedad no estè obligado a rezar el officio diuino, y lo dexe de rezar, y este tal puede muy bien dezir missa sin pecar. Esto se entiende, quando se reza en particular. Porq̃ si se dixesse en comunidad, como en vn conuẽto, o en vna comunidad la Missa conuentual, no se ha de dezir primero que los maytines como dezia el M. Cano. Y aun dezia, ser pecado mortal no guardar el tal orden, sin vrgẽtissima causa. Y esto tengo por muy probable, aunq̃ Aragon enseña lo contrario. La razon es, porque yo tengo por pecado mortal que en la comunidad, y conuento huuiesse vn desorden tal, q̃ se dixesse primero la prima que los maytines. Luego lo mismo sera si se dize primero la Missa conuentual que los maytines.

Decima octaua conclusion. No ay obligaciõ en los particulares de dezir el oficio diuino en la Iglesia. Esta conclusion es certissima cõtra Hostiense, y Innocencio, los quales refiere Syluestro. Nuestra conclusion tienen todos los Doctores Iuristas y Theologos particularmẽte discipulos de S. Thom. La razon es, porque hablando de los particulares, no ay fundamẽto alguno, ni razon que conuença que ay obligacion de rezar el officio diuino en la Iglesia. Tambien consta esto del vso de los hombres religiosos y buenos, que rezan en sus proprios aposentos, y en lugares decentes sin hazer escrupulo alguno desto. Verdad es, que en comunidad se ha de dezir el officio diuino en la Iglesia lo ordinario, y comunmente porque para esso son las Iglesias y los tẽplos. Y ansi esta determinado en derecho, como consta de vna clementina. En algunas partes, y comunidades se dize el officio diuino por los claustros, o en el capitulo, o en processiones por las calles. Y en este caso no ay que hazer escrupulo desto: porque es como dezirlo en la Iglesia, y el vso, y la costumbre, quando no huuiera otra cosa lo podia muy bien escusar.

Sylu. verb. hora. §. 2.
Clem. gratiæ de celeb. missarum.

Decima conclusion. El officio diuino se ha de dezir con la voz, de suerte que se pronuncien las palabras. En esta conclusion conuienen todos los Doctores. La razon es, porque el precepto Ecclesiastico manda alguna obra exterior, y la oracion exterior. Luego obligacion ay de dezir el officio diuino con la voz, de suerte que se declaren las palabras. Y aunque es verdad, que rezandose las horas canonicas con la voz baxa, se cumple con el precepto de rezar: pero es bien, que el officio diuino se diga clara, y distinctamente, y con la voz alta, de tal suerte, que el mismo oya las palabras. En esta conclusion se deue aduertir, que los que rezan el officio diuino le han de rezar diziendo las palabras enteras, y no las comiendo, como suelen hazer algunos: porque esto puede ser pecado venial, y haziendolo de contino, podria venir a ser pecado mas graue, si huuiesse en esto gran corrupcion. Y ha se ha dezir el officio diuino no demasiado de a priessa, sino con authoridad, como quien habla con Dios. Porque algunos dizen el officio diuino muy a priessa, y esto es cosa muy indecente, y pecado venial. Tambien se deue aduertir, que los que

rezan

Digitized by Google

rezan en compañia deuen rezar de la misma manera, y con la misma voz, y sossiego. Pero no han de hazer escrupulo, quando se reza cō otro compañero, que no puede pronunciar tā bien las palabras ni han de repetir el officio diuino. porque esto causa inquietud y desassosiego, de tal suerte, que no se reza con la deuida atencion y reuerencia. La duda es, quādo vno esta en el choro, y reza en el choro, de tal suerte, y calidad, que el verso de su choro lo reza con baxa voz, y el otro verso lo dize el otro choro cantando. La duda es, si en el tal caso se cumple con el rezar el officio diuino. La razon de dudar es, porque este tal no ayuda al choro pues no canta con el. Luego no cumple con el officio diuino, sino es que diga ambos los versos del vn choro, y del otro. Porque no se cūple con el officio diuino, sino es que rezen juntos, y se ayuden en lo que es rezado? Particularmente, que el otro choro no le oye rezar a el ni cumple con lo que el reza. Luego este tal no cūple con la obligacion del rezado. En esta difficultad Medina enseña, que el que reza el officio diuino no cumple con su obligaciō sino es que reze de tal suerte, y tan alto que le oyā los circunstantes, o a lo menos le puedan oyr. Cayetano en la summa enseña: que en el tal caso de la duda no se cumple con la obligaciō de dezir el officio diuino. Lo mismo enseña Nauarro. La razon de Cayetano es, porque el tal reza en particular. Luego no cumple con la obligacion de rezar el officio diuino.

reli. C. de uione.

narr. de r. ca. 10.

A esta duda se responde, que en este caso se cumple muy bien cō la obligacion de rezar el officio diuino. Esto enseñan comunmente los Doctores. La razon es, porque este tal reza acompañado con el choro, y en realidad de verdad oye la voz del choro, y esto basta para que se diga, que reza con el choro, y por consiguiente para cumplir con la obligacion que ay de rezar el officio diuino. De lo qual se ha de ver Aragon. De lo dicho se responde facilmēte a la razon de dudar que se puso.

rag. 2. 2. 8. ar. 12

Aduiertase, que si todos los de vn choro hablassen con voz tan baxa, y rezassen ansi el officio diuino, de tal suerte, que los del otro choro no los oyessen, no se cumpliria con la obligacion de rezar el officio diuino. Esto enseñā comunmente los Doctores: y Aragon en el lugar citado. La razon es, porque en el tal caso no rezarian en compañia ni seria choro, desuerte que vna parte del ayudasse a la otra parte. Desto se sigue, que ansi como los que rezan en compañia no tienen obligacion de rezar lo q̄ dize el compañero, ansi tambien los que rezā en el choro, no tienen obligacion de rezar lo que dize el otro choro, ni lo que dize el hebdomadario, y los demas, que dizen algunas cosas en particular.

La duda es acerca desto, si los versos que dize, o tañe el organo, ay obligacion de rezarlos en particular cada vno. La razon de dudar es, porque parece que el choro cumple muy bien con aquella manera de solemnidad, y de dezir el officio diuino. Luego no ay obligaciō de rezar en particular los versos que tañe el organo.

A esta difficultad me parece lo mas cierto, y seguro, que ay obligacion de dezir los tales versos por lo menos cada vno en particular si no fuesse que algun ministro los dixesse en el choro. Y assi se haze en algunas partes, y muy en particular en nuestra religion. La razon es, porque el organo no dize verso ninguno: y solamente es vn instrumento, que acompaña el Choro. Luego obligacion ay de dezir el verso que corresponde, y que tañe el organo. Aduiertase, que el ministro que tañe los organos, o los que lo entonan o ponen, y quitan libros en el choro, y perfuman, y hazen otros officios semejantes, no dexan de cumplir con el officio diuino, porque no oyan alguna parte del por causa de hazer sus officios. La razon es, porque los officios en que se exercitan, pertenescen a la solemnidad: y assi como son parte del choro se suple todo esso con los officios que hazen. Aunque Nauarro enseña que siendo gran parte la que por esta ocasion se dexa de rezar, se deue boluer a dezir. Fuera destos casos el que dexa de dezir graue y notable parte del officio diuino, peca mortalmēte, y si es parte pequeña, peca venialmente, como lo dizen comūmente los Doctores, y muy en particular lo enseña Aragon en el lugar citado.

Nau. de ora tio. ca. 10. c. 21. n. 11.

La vltima difficultad es, del que interrumpe el officio diuino si este tal peca mortalmente, siendo por largo espacio. La razon de dudar es, porque interrumpiēdo el officio diuino por largo espacio, no parece que se reza hora canonica, pues se dexa en el medio, y despues se dize la otra mitad. Luego es pecado mortal rezar desta manera.

Digo lo primero, que quando esta interrupcion es por breue espacio, aunque se haga sin causa alguna: no es mas q̄ pecado venial, como suele acontecer si estando rezando se paran vn poco, y parlan estando rezando. Esta interrupcion tan solamēte puede ser pecado venial. La razon es, porq̄ esto es cosa ligera, y ansi no puede tener mas grauedad, que de pecado venial. Por lo qual auiendo legitima causa la tal interrupcion no seria pecado venial.

Digo lo segundo, que el que sin causa ninguna interrumpe el officio diuino por largo espacio de tiempo, peca por lo menos venialmēte. Esto enseñan todos los Doctores citados, y lo dize claramente el Concilio Toletano quarto. La razon es, porque es gran irreuerencia, que se haze a la diuina Magestad con la qual

se està hablando en la oracion. Toda via queda difficultad si el que interrumpe el officio diuino por largo espacio de tiempo, ora sea con causa, ora sin causa, este obligado a boluer a rezar el officio diuino, quanto a aquella hora que estaua rezando. El exemplo es, quando vno està rezando Prima, o otra qualquier hora, y haze vna gran interrupcion. La duda es, si despues el tal ha de boluer a començar la tal hora, y rezarla del principio. Medina enseña, que si la interrupcion fue por largo espacio de tiempo, y sin causa ninguna tiene obligacion de boluer desde el principio la tal hora.

Medi.C.de orat.

Digo lo tercero, que aunque esta sentencia es pia, y tiene alguna probabilidad, mas probable me parece lo contrario, y casi cierto. De suerte, que si se suple lo que falto de rezar de aquella hora, se cumple muy bien con la obligacion del officio diuino. La razon es, porque la obligacion del rezado solamente se estiende al rezar la substancia del officio diuino. Y este tal en realidad de verdad rezò el officio diuino: y no ay razon, que conuença lo contrario. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, que se puso al principio.

Vigesima conclusion. Para cumplir con el precepto de rezar el officio diuino es necessario rezar con atencion. Esto enseña el Angelico Doctor Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, particularmente Soto, y Aragon. Prueuase del derecho, adonde Innocencio III. manda en virtud de santa obediencia, que rezen el officio diuino estudiosa, y deuotamente. Lo qual declara la glossa diziendo, que estudiosamente, quiere dezir que tenga cuydado, y atencion de suerte que no se dexe vn verso por otro. Prueuase tambien con manifiesta razon: porque la Iglesia manda debaxo de precepto, que se reze el officio diuino. Luego obligacion ay de rezar con atencion. Porque si no se reza con atenciō no sera rezar.

D.Tho.2.2 q.83.ar.13 C.dolentes de celebrat. Missarum.

La difficultad es, qual deue ser la atencion, que vno deue tener quando reza. Para lo qual se deue aduertir con Cayetano en la summa, que ay tres maneras de atencion. La primera es, la atencion que se tiene quanto a las palabras tan solamente. La segunda, quando se tiene atencion al sentido dellas rezando juntamēte con la boca. La tercera, quanto a aquello, q̄ por la oracion se pretende como medio. El exemplo es, quando vno rezando el officio diuino està pensando como Dios le ha de perdonar sus pecados, y como el ha de enmendar su vida, y aprouechar en la perfeccion. Las quales cosas ha de alcançar por la oracion como por medio. La quarta es, quando vno piensa en la diuina bondad, y en su misericordia, y en la passion de Christo nuestro Señor, y en otras cosas semejantes. Esto supuesto. A esta duda se responde, que para cumplir con el officio diuino, qualquiera destas atenciones basta: y si no tiene alguna dellas no cumple con el precepto de rezar. Esto enseña Cayetano en el lugar citado, y Soto, y Nauarro, y Aragon. La razō es, porque si no tiene vna destas atenciones no es rezar. Luego obligacion tiene de tener alguna destas atenciones para rezar. Con qualquiera de aquellas atenciones se cumple: porq̄ con qualquiera dellas se verifica ser oracion. Aduiertase, que la primera manera de atenciō es la mas infima y la de menos fructo. Y la segunda es de mayor perfeccion: y las otras tienen el supremo lugar, particularmente la vltima manera de atencion.

Caie.verb. hora canonica.cap.4.

Sot.li.10. de iust.q.5. art.5. Nauarr.in ora cap.13 num.7.

Aduiertase tambien, que para cumplir con la obligacion de rezar el officio diuino, es necessario como deziamos que tenga alguna destas atenciones, moralmente hablando, y como hōbre, que no puede durar perpetuamente en la tal atencion. Por lo qual, si se distrae en el rezado por algun breue espacio de tiempo no dexa de cumplir con la obligacion de rezar el officio diuino. De suerte, que se ha de guardar la regla del M. Soto, que es muy necessaria para los que rezan el officio diuino, para que no tengan escrupulo La regla es. Todas *las ve*zes que vno de proposito no aparta la mente de la atencion, no quiebra el precepto de rezar. De suerte, que no se ha de tener escrupulo de lo que toca a la atencion, que se ha de tener en el rezado todas las vezes, que vno quādo reza las horas canonicas no se ocupa en algun negocio, que haga contradicion a la atencion deuida, que se ha de tener en la oracion, o si no se distrae de proposito. De suerte, que si se emplea en algun negocio contrario a la tal atenciō, entonces seria quererse distraher de proposito. Como si vno estuuiesse escriuiēdo, o leyendo, o pintando, quando reza. Porque estos officios requieren de tal suerte atenciō, que lleuan tras si la deuida al officio diuino. Pero si hiziesse algun officio que se compadeciesse con tener atencion, podria muy bien hazerle, estando rezando, y no pecaria mortalmēte contra el precepto de rezar con atencion, aunque podria ser indecencia y pecado venial. El exemplo es, si vno rezasse el officio diuino estandose lauando, o vistiendo. Tambien se deue aduertir, que para pecar, no teniendo atencion a lo que se reza, se requiere que haga alguna cosa, con la qual no se compadece el tener atenciō, y que aduierta, que aquellas obras no se compadecen con tener atencion, como lo dize el M. Soto. Porque si estuuiesse diuertido naturalmente, y sin aduertirlo, no seria pecado mortal, ni auria culpa en ello graue hasta que lo aduierta.

La difficultad es de los que rezan la substancia

Digitized by Google

cia del oficio diuino sin atencion ninguna, si pecan mortalmente. La razon de dudar es, porque la Iglesia no tiene jurisdicion para mandar las obras interiores. Luego no puede mandar la atencion, que es obra interior de la volũtad: y por consiguiente si vno reza, aunque reze sin atencion alguna, cumplira con el precepto de la Iglesia de rezar. En esta dificultad he visto yo vn hombre docto, que porfiaua, que rezando el oficio diuino, aunque se reze sin atẽcion se cumple con el precepto de rezar las horas canonicas, y le parecia q̃ esto se conuencia con la razon hecha. A esta duda se responde, q̃ no se cumple con el precepto del rezado, no se rezando con atencion. Esto enseña Soto, Aragon, y comunmente todos los discipulos de Sãto Thomas. La razon es, porque el precepto de rezar las horas canonicas encierra en si el precepto de rezar, y en realidad de verdad es precepto que obliga a rezar. Luego obliga a rezar con atencion. Porque sino se reza con atencion, no es rezar.

A la razõ de dudar se responde, que la Iglesia no puede, ni tiene jurisdicion para mandar los actos y obras interiores, por si, co no son interiores: pero puede muy biẽ mandar las como son cosa alguna adjuncta a los actos y obras exteriores. El exẽplo es, puede muy biẽ la Iglesia mandar la confession exterior annual, y en ordẽ a esso puede mandar, que los fieles piensen sus pecados, y los trayan a la memoria. De la misma suerte, puede muy bien la Iglesia mãdar el rezado, y en orden a essa obra exterior, puede muy bien mandar, que tengan atencion. Porque no es rezado, no auiendo atencion. De lo qual se sigue, que si vno rezasse el oficio diuino sin atencion alguna, pecaria mortalmente contra el precepto, que ay de rezar las horas canonicas Y sino es passado el dia, en que corre la obligacion del rezo, estaria obligado a boluerle a rezar, y cumplir con esta obligaciõ, porque el otro no fue rezo. Verdad es, que sino tuuo atencion, o se deuirtio estando rezando algunos ratos, cumplio con el precepto, y no tiene obligacion de boluer a rezar. Porque la obligacion de rezar con atencion se ha de entender a la manera que puede vn hombre tener atencion, que es diuirtiendose algunos ratos, Por lo qual no ay que tener escrupulo, quãdo alguno reza con atencion, y algunos ratos falta en esto. Verdad es, que deue procurar no se deuertir, ni faltar en el tener atencion. Y esto se ha de hazer con cordura y discrecion. Porque ay muchos escrupulosos, que por procurar tener atencion no tienen ninguna, y se va toda la atencion a esto, y no a el rezo, congoxandose grandemente en esto. Y con esto se impide la atencion, q̃ deuian tener, quando rezan el oficio diuino.

La segunda dificultad es de los que rezan el oficio diuino con la deuida atẽciõ, pero no tienen proposito de cumplir con la obligacion, que tienen de rezar el oficio diuino, si estos tales tienen obligacion de rezar otra vez el oficio diuino, o si cumplen rezando de la manera dicha. La razon de dudar es, porque segun algunos modernos Theologos, el que oye missa en dia de fiesta sin animo ni proposito de cumplir con la tal missa, cumple cumple con el precepto, si tan solamente mude el proposito, y quiera cũplir con la missa, que ya oyò. Luego lo mismo sera en nuestro caso, si muda el proposito, y quiere cumplir con el tal precepto. En esta dificultad, y por esta razon Suarez (el qual como diximos en la primera parte en la Suma tratando del precepto de oyr missa tiene, que cumple cõ el precpto de oyr missa, aun que la aya oydo sin proposito de cumplir con ella, si antes de las doze, o del medio dia retrata el tal proposito) consiguientemente ha de enseñar, que en nuestro caso se cumple con el precepto de rezar, si retrata el proposito que tuuo de no cumplir con el precepto de rezar, y esta retractacion se ha de hazer dentro del tiempo que obliga el rezo. La razon deste Doctor es, porque a esta obra no le falto cosa alguna para satisfazerla de obediencia. Y teniendo proposito contrario, y que aya sido de obediencia, parece que es satisfactoria a la obligacion, y que se cumple con el tal precepto. Aragon tiene esta misma sentencia. *Arag. in 2. 2. q. 83. ar. 13.*

A esta duda mi parecer es, que este tal no cumple con el precepto de rezar el oficio diuino, sino que tiene obligacion de boluerle a rezar. Esta sentencia tiene Medina en el tratado de oratione, y la tienen communmente todos los Doctores, particularmente discipulos de Santo Thomas. La razon es, porq̃ aquella obra de rezar con proposito de no cumplir al principio, no fue satisfactoria, ni se cumplio con el precepto como lo confiessan los contrarios. Luego tãpoco se cumple con el precepto por mudar despues el proposito. Porque esta mudança no haze que la obra que precedio se haya hecho por obediencia: lo qual era necessario para cumplir con el precepto de rezar. Confirmase, porque si vno deue a otro cien ducados con obligacion de justicia, y le da de gracia cien ducados, no cumple con la obligacion, que tiene de justicia, como es cosa notoria. Luego en nuestro caso este que reza sin intencion de cumplir con su obligacion, reza de gracia, y no cumple con la obligacion que tiene. Lo mismo es, si a vno le dan estipendio, porque diga vna missa, si la dize de gracia por la tal persona, no cumple con la obligacion que tiene de dezir missa por el estipendio. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque es la misma razon. Aragon dize, que ay gran diferencia entre estos casos, y el que vamos platicando.

Digitized by Google

Porque en estos casos ay obligació de justicia, con la qual no se cumple dando lo que se da de gracia. Pero en nuestro caso no ay obligacion de justicia, sino tan solamente de obediencia, a la qual dizen que se satisfaze mudando el proposito. Esta diferencia no quita la fuerça de la razon hecha. Porque bien vemos, que el exemplo no tiene en todo: pero procede muy bien quanto a lo que se pretende, si bien se mira.

A la razon de dudar se ha de responder, que ni en vn caso, ni en el otro se cumple con el precepto, como se conuence con la razon ya dicha.

La tercera dificultad es, si el que juntamente reza el oficio diuino, y oye missa, quando esta obligado a oyrla de precepto, cumple con ambas las obligaciones. La razon de dudar por la parte negatiua es: porque para qualquiera destas obras es necessaria atencion. Y es impossible, que vno tenga atencion a dos cosas tan diferentees. Luego no podra cumplir juntamente con estas dos obligaciones tan diuersas. En esta dificultad, y por esta razon algunos Doctores enseñan, que no se puede cumplir juntamente con estos dos preceptos. Esto tiene Syluestro.

A esta duda se ha de responder, ser sentencia muy mas probable, que en el tal caso se cumple con el precepto de rezar y de oyr missa. Esta sentencia tiene Cayetano, y Soto, y lo mismo tiené communmente los discipulos del Angelico Doctor Santo Thomas. La razon es, porque por fuerça y virtud del precepto de oyr missa, no queda vno obligado a tener atencion a las cosas que se dizen en la missa. Porque si vno esta presente, quando se dize la missa, satisfaze a la obligaoion, que tiene de oyrla. Luego en caso que en el tal tiempo este atento a lo que reza, cumplira juntamente con el precepto de rezar, y de oyr missa. Principalmente, que la atencion que es necessaria para oyr missa no tiene repugnancia con la atencion que se requiere para rezar el oficio diuino. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La quarta dificultad es, si los que oran voluntariamente, y sin estar obligados por fuerça y virtud de algun precepto, tienen obligacion de rezar con atencion. La razon de dudar es, porque los tales no tienen obligecion de rezar. Luego tampoco tienen obligacion de rezar con atencion. Gabriel enseña, que en este caso no ay obligacion de tener atencion. Conuencese este Doctor con la razon hecha.

A esta duda digo lo primero, que el que reza tiene obligacion de tener atencion, aunque la oracion no caya debaxo de precepto, sino q̃ es voluntaria, De suerte, que sera pecado, por lo menos venial, rezar sin atencion. Esto enseñan comunmente todos los discipulos de Santo Thomas, y Aragon en el lugar citado. La razon es, porque es contra la reuerencia, q̃ se deue a Dios, rezar tan solamente con la boca, y sin atencion alguna.

Digo lo segundo, que en este caso tan solamente es pecado venial rezar sin atencion. Esto enseña Soto, y Aragon, y comunmente los Doctores. La razon es, porque en el tal caso tã solamente se comete vna irreuerencia grande, que no es contra la charidad. Luego no es pecado mortal, sino tan solamente venial. *Sot. lib. de iust. q. ar. 5.*

A la razon de dudar se ha de responder, que aunq̃ no aya obligacion de rezar, pero si se reza ha se de rezar con la deuida reuerencia, y atencion, y sino sera pecado venial. Vigesima prima conclusion. Los clerigos, y religiosos q̃ estan obligados a rezar sin tener beneficio, aũ que pequen mortalmente, dexando de rezar, no tienen obligacion de hazer alguna restitució. Esto es commun sentencia de todos los Doctores en los lugares citados, particularmente discipulos de Santo Thomas. La razon es, porque estos tales no tienen obligacion de rezar por algun titulo, que les obligue de justicia, pues no tienen beneficio Ecclesiastico: sino tan solamente estan obligados por razon del precepto de la Iglesia, que obliga de virtud de religió. *Luego* no ay obligacion de restitucion. *Porque la* obligacion de restitucion nace, y procede de algun pecado, que se comete contra justicia commutatiua como queda dicho en lo passado. Esto es cierto en toda sentencia. Tambien es cierto destos clerigos, y de losque tienen beneficio Ecclesiastico, por razon del qual estan obligados a rezar, que no estan obligados a alguna restitucion espiritual: quiero dezir, que no estan obligados a boluer a dezir las horas canonicas, que dexo de dezir. Si dexo de rezar vn dia, el dia siguiente, no tiene obligacion a restituyr, diziendo las horas del dia passado. La razon es, porque no ay derecho ninguno, que lo mande, ni razon que lo conuença. Y aunque lo hiziesse no seria bastante restitucion, para lo que se pretende en la restitucion de los que tienen los beneficios. Por lo qual restituyendo el estipendio conforme a como despues diremos, no ay mas obligacion de restituyr, en cosas espirituales, ni en boluer a rezar.

La dificultad es de los que tienen beneficio Ecclesiastico, y reciben estipendio de la Iglesia por rezar el oficio diuino, si estos tales tienen obligacion de restituyr, sino le rezan, y en que forma han de restituyr el tal estipendio. En esta dificultad Soto dize algunas cosas a este proposito Dize lo primero, q̃ no qualquier defecto, que se haze en rezar el oficio diuino, aunque sea pecado mortal, induze obligacion de restitucion. Pone exemplo. Quãdo vno pronuncia mal, y no congruamente el oficinio diuino, o falta algunos versos, dize que peca mortalmente, *Sot. li. 10. de iust. q. 5. ar. 6. ...*

Digitized by Google

talmente, si lo haze por negligencia culpable. Y este tal no tiene obligacion a restituyr los fructos. La razon es, porque lo contrario seria enredar las consciencias, particularmēte de los escrupulosos. Dize lo segundo, q̄ aunque dexe de rezar maytines, o otra qualquier hora por oluido, o negligēcia culpable, o de proposito, o dexe de rezar todo el dia, lo qual es cosa clara, ser pecado mortal, no ay obligacion de restituyr cosa alguna, teniendo atencion a la fuerça, y virtud del derecho. La razon es, porq̄ aunque es verdad, que el beneficio se da por el oficio, y por los ministerios, en que se ha de exercitar el beneficiado, con todo esso las partes del beneficio no han de correspoder tan puntualmente, y tan en particular a las partes del oficio, ni el estipendio a los ministros, que luego q̄ dexe de rezar vna hora, o vn dia, aya obligacion de restituyr. Y esto dize de aquellos que dexan de rezar vna hora, o vn dia. Dize lo tercero, que aquellos que por mas largo espacio dexan de rezar, tienen obligacion de restituyr los fructos, como si dexassen de rezar vn mes, o dos. Prueua esto de vn texto del Concilio Lateranēse, y con la razon ya hecha. Porque el beneficio se da por el oficio, y vno de los ministerios del tal oficio es rezar el oficio diuino. Esta sentencia de Soto quanto al primer dicho tiene verdad: pero quanto a el segundo, y tercero, no tiene probabilidad.

A esta dificultad digo lo primero. El que dexa de rezar los maytines, o otra hora, y mucho mas vn dia entro, tiene obligacion de restituyr los fructos, que recibe y que corresponden al rezado. Esto enseñan comunmente todos los Doctores modernos, y muy particularmente Aragon, y Nauarro. Prueuase de vna determinaciod de Pio V. la qual trae Nauarro, y en ella expressamente determinò nuestra resolucion. La razon desta resolucion es, porque como queda dicho, el beneficio se da por el oficio y por el ministerioque ay en el tal oficio, y vno de los ministerios es el rezado. Luego el que no reza conforme a la parte que dexa de rezar tiene obligacion de restituyr los fructos, que corresponden al mismo rezado. Lo qual yo siempre entiendo desta manera. El beneficio tiene muchos ministerios, como son ministrar sacramentos, hazer el oficio diuino en la Iglesia, y rezar las horas canonicas. A todos estos oficios corresponde la gruessa, y renta de del beneficio. Por lo qual se ha de mirar computandolo bien, que es lo que corresponde al rezado y essa parte que corresponde al rezado, se ha de diuidir con los dias, y por las horas del dia: y cōforme a esto se ha de restituyr la parte que corresponde al rezado segun la parte que dexò de rezar.

Toda via queda dificultad, si esta ley y establecimeinto de Pio V. en la qual manda restituyr los fructos al modo dicho, es ley penal q̄ no obligue en consciencia, antes de la sentencia del juez.

A esta duda se ha de responder, q̄ no es ley penal, sino declaracion de la obligacion, q̄ vno tiene en consciencia, antes de la sentencia del juez. Esta es comun sentencia de todos los modernos Theologos, y Iuristas. La razon esta clara, porque si el estipendio del beneficio, o parte del, se da por el oficio de rezar: luego en consciencia tiene obligacion de restituyr quādo no reza. Y ansi se ha de declarar la determinacion de Pio V. Particularmente esta obligacion de restituyr los fructos del beneficio, quādo vno no reza, es obligacion de derecho natural, y es vna manera de conuencion, y contrato, y assi obliga en consciencia antes de la sentencia del juez.

La dificultad es, a quien se ha de restituyr el estipendio de lo que dexa de rezar el que tiene beneficio Ecclesiastico, y que tiene obligacion de restituyr.

A esta duda se ha de responder, q̄ ay obligacion de restituyrlo a la fabrica de la Iglesia, o a los pobres dandolo en limosna. Esto determina Pio V. en la dicha extrauagante. La razō es, porque estos son bienes de la Iglesia, y ansi se han de restituyr a la misma fabrica de la Iglesia, y sino a los pobres, conforme a la disposicion del Summo Pontifice, que es el que dispensa los bienes de la misma Iglesia.

La dificultad es de los beneficiados, que no tienen otra obligacion, sino de rezar las horas canonicas, si estos tales estan obligados a restituyr todos los fructos del beneficio. De los que tienen beneficio curado, es cosa cierta, que no estan obligados a restituyr todos los frutos del beneficio, sino tan solamente los q̄ corrspōden al rezado hecha la deuida computaciō. Porq̄ el beneficio curado tiane otros ministerios, por razon de los quales puede lleuar salario, y lo lleua en hecho de verdad. Pero ay algunos beneficios, que no son curados: los quales no tienen otra obligacion, sino de rezar el oficio diuino, y destos se pregunta si tienen obligaciō de restituyr todos los fructs del tal beneficio, quando dexan de rezar.

A esta dificultad se ha de responder, que estan obligados a restituyr todos los fructos. La razon es, porque el estipendio tan solamente se le da por el rezado. Luego si dexa de rezar deue restituyr todos los frutos del beneficio. Verdad es, que aunque sea beneficio simple, si tiene algunos otros ministerios, no auria obligacion de restituyr todos los fructos, sino tan solamente lo que correspondiesse al rezado atendiendo a las demas obligaciones. El exemplo es, quando vn beneficio simple fuera de la obligacion del rezar tiene obligaciones, como de assistir en el choro, o de vestirse al altar, o otros

otros semejantes, que suelen tener los canonigos, y racioneros, y otros beneficiados, que tienen beneficio simple. Pero los que tienen tan solamente obligació de rezar el oficio diuino, estos tales tienen obligacion de restituyr todos los fructos, conforme a lo que dexaren de rezar. Y como queda dicho, la restitucion se ha de hazer a la fabrica de la Iglesia, cuyo es el beneficio, o a los pobres. De lo qual se ha de ver Nauarro, y otros Doctores, particularmente Aragon en el lugar citado. Pero aduiertase con el mismo Nauarro en el mismo lugar. El qual enseña, q̃ si el mismo beneficiado fuesse pobre, como suele acontecer, en el tal caso podria muy bien como a pobre, aplicarse a si la restitucion de los fructos, o en parte, o en todo conforme a la necessidad que tuuiesse, y cóforme a su pobreza. Pero esto se deuria hazer de cósejo del cófessor, como lo dize a la larga Nauarro en el lugar citado, y Aragó. Y ansi se ha de entender la constitucion de Pio V. q̃ habla deste punto. Porque no se ha de entender que quiere que se restituyan todos los fructos del beneficio, quando tiene otros ministerios, sino los fructos del beneficio, que correspódé al mismo rezado.

Nauarr. de orat. ca. 7. num. 32.

Toda via queda otra dificultad del q̃ reza las horas canonicas, sin atencion pecando en esto mortalmente, si este tal tendra obligació de restituyr los fructos del beneficio q̃ correspóden al rezado. La razó de dudar es, porq̃ el tal en realidad de verdad reza el oficio diuino. Luego no estara obligado a rezar. El exemplo es, si vn cura ministrasse los sacramentos, quanto a la substancia, aunq̃ no deuidamente, ni está do en gracia como deuia, este tal no tiene obligacion de restituyr los fructos q̃ correspondé a aquel ministerio. Luego lo mismo sera del q̃ reza aunq̃ no con la deuida atenció. En esta dificultad Soto enseña, que en este caso no ay obligacion de restituyr. Y mueuese con la razó hecha. Lo mismo enseñan otros Doctores.

A esta dificultad se ha de responder, que en este caso sin duda ninguna ay obligacion de restituyr los fructos q̃ corresponden al rezado. Esta es comun sentencia de los Thomistas. La razon es, porq̃ en realidad de verdad en el tal caso no se cumple con el ministerio del rezado: porq̃ en realidad de verdad el rezar sin até cion, no es rezar. Luego no se cumple con la obligacion del rezado. Y ansi se dixo arriba, que el que reza sin atencion, tiene obligació de boluer a rezar.

A la razó de dudar se ha de responder, que el que reza sin atencion, en realidad de verdad no cumple con la obligacion de rezar. Porque no es rezar, quando se haze sin atencion. Por lo qual no es la misma razon en el caso, que alli se pone, y en el nuestro. Porque en aquel caso en realidad de verdad se cumple con la obligacion de ministrar los sacramétos. Porque en realidad de verdad haze verdaderos sacramétos, aunque indignamente. Pero en nuestro caso no se cumple con la obligacion de rezar: porque en hecho de verdad rezar sin atencion no es rezar.

La vltima dificultad es, acerca de la determinacion del Concilio Lateranense, la qual trae Nauarro, y Aragon en los lugares citados. En la qual se determina, que el que tuuiere beneficio curado, o simple, si dexare de rezar seys meses, y por seys meses despues de auer recibido el beneficio, si dexare de rezar por quinze dias, pone pena de priuacion de beneficio.

La dificultad es, si esta pena se incurre luego, antes de la sentencia del juez.

A esta dificultad se ha de responder, q̃ quáto a esto aquella constitucion es ley penal, la qual no obliga en consciencia, antes de la senté cia del juez. Despues de la sentencia del juez estaran priuados del beneficio, pero antes le podran tener con buena consciencia. De suerte que ay gran diferencia en esta parte, quanto a lo que toca a los fructos del beneficio, que corresponden al rezado, que estos ay obligacion en consciencia de restituyrlos, antes de la sentencia del juez. Pero lo que toca a la priuacion del beneficio, es cosa penal, que no obliga en consciencia antes de la sentencia del juez.

Vigesima prima conclusion. Para cúplir con la obligacion que vno tiene a rezar el oficio diuino, necessario es, tener intencion de rezar el oficio diuino. Esta intencion ha de ser formal o virtual, y qualquiera dellas basta. Esto enseñan todos los Theologos en los lugares ya citados. La razon es, porque para cumplir con el precepto que obliga a rezar, es necessario tener la tal intencion de cumplir con el precepto. De proposito dixe formal, o virtual: porque para cumplir con la obligacion de rezar, basta tener intencion virtual interpretatiua, y no es necessario tenerla formal, y expressa. El que va al choro, o toma el breuiario para rezar, tiene suficiente intencion, para cumplir con esta obligacion, porque la tiene virtual. En otros negocios mas graues, qual es el de la consagració basta la intencion virtual. Y ansi en lo que toca a la obligacion de rezar, sera suficiente esta intencion. Esto se dize, porque ay algunos muy escrupulosos, q̃ sino tienen formal y expressa intencion, no les parece que cumplen con el oficio diuino. Y muchas vezes pretendiendo tener expressa intencion, y atencion, impiden có esto la atencion, que es necessaria para cumplir con el oficio diuino. De lo qual se sigue, q̃ si vno reza sin intencion alguna de cumplir có esta obligacion, no cumple con el rezado, y esta obligado a boluer a rezar. Y sino buelue a rezar, y es beneficiado tendra obligació de restituyr, conforme a lo que queda dicho en lo

passa-

Digitized by Google

passado. Esto tiene mas verdad quando vno reza sin ninguna atencion, antes con proposito contrario de no querer cumplir, como queda ya dicho en la conclusion passada.

Acerca desta conclusion, y de la passada ay vna graue dificultad de los canonigos, y racioneros, y otros semejãtes beneficiados: si estos tales tienen obligacion de cantar el oficio diuino en el choro, de suerte que sino lo cantan, y dizen con los demas en el choro pequen mortalmente, y esten obligados a restituyr. O si basta que esten presentes en el choro, y q̃ digan el oficio diuino en particular. La razon de dudar es, porq̃ el beneficio se da por el oficio, q̃ ha de hazer el racionero, y canonigo, que ha de cantar en el choro, y dezir alli el oficio diuino. Luego en caso que no cante en el choro, no cumple con su obligacion, y deue restituyr los fructos En esta dificultad Soto expressamẽte enseña, que estos beneficios se dan a los tales, no para que assistan tan solamente en el choro, y q̃ hagan alli numero de prebendados, sino para que canten en el choro. En lo qual parece q̃ significa, q̃ sino cantan, pecan mortalmẽte y estan obligados a restituyr los fructos que lleuan. Esto enseña claramenten Fray Luys Lopez, y parece que lo dize Nauarro, y Medina, y claramente lo enseña Manuel Rodriguez.

.li.10 .q.5. 4.

nysLo. istru. .p.2. .in fo.15 l.li.3 titu. lebra. §.13 .Rod. um.c. .con.5 .1. de non ante, in

A esta dificultad se ha de responder, que aũque la sentencia destos Doctores citados es bien probable: muy mas probable es, que en el tal caso no pecan mortalmente, ni estan obligados a restituyr, supuesto que tienẽ capellanes, que dizen el oficio diuino en el choro, y en particular dizen el oficio diuino. Esta sentẽcia tiene Aragon en el lugar citado, y la tienen otros Doctores. La razon es, porque por la costumbre ya introduzida, y sabida por el Papa, y los demas prelados inferiores, consta, que estos tales assistiendo en el choro, aunque no canten, no pecan mortalmente, ni les obligan a restituyr. Luego esto es lo mas probable. Confirmase del derecho, en el qual se determina q̃ las distribuciones se den a los clerigos, que residen en el choro, y no pide el derecho que cãten. Luego muy conforme a derecho es, que estos tales para lleuar los fructos no tengan obligacion de cantar en el choro, sino que basta que residan en el. A la razon de dudar se ha de responder, q̃ el beneficio se da por el oficio. Pero no es necessario oficio destos beneficiados, cantar en el choro, sino que basta que assistan en el choro, como digan el oficio diuino en particular.

La segunda dificultad es, si los canonigos, o racioneros, y otros semejantes beneficiados, q̃ conforme a la probable sentencia cumplen assistiendo en el choro, aunque no canten, si tienẽ obligacion a estar presentes en el choro, teniẽdo atencion, por lo menos a las palabras. Y si han de estar presentes, de tal suerte que tengã atenciõ a lo menos en la forma, y figura exterior del cuerpo, o si basta que esten presentes exteriormente de qualquiera suerte que esten presentes. En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que de qualquiera suerte que estẽ en el choro, y assistan a el, aunque no tengan atẽcion ninguna, ni aun exterior, no pecan mortalmente, ni tienen obligacion de restituyr cosa alguna. Esto enseña Cordoua, y cita otros Doctores graues, como son Medina, y San Antonino, y Syluestro, y otros Doctores.

Cord. li. 4. quæ. q. 13. dub. vlt.

A esta duda se ha de responder, ser muy mas probable, y ser verdadero que es necessario tener alguna atencion a las palabras, o por lo menos atencion exterior corporal, en la manera de estar en el choro, para hazer los fructos suyos. Esto enseña Nauarro, y Aragon en el lugar citado. La razon es, porque para hazer los fructos suyos, es necessario cumplir con el precepto de la Iglesia, como es cosa notoria. Y es cierta cosa, que la Iglesia manda esta atencion que hemos dicho. Porque aunque sea ansi, que la Iglesia no mande esta atencion interior, pero manda la externa, y mãda a estos beneficiados, que estan en el choro, por lo menos que esten recogidos, y tengan composicion externa, de suerte, que no esten alli parlando, ni escriuiendo. Y por esta assistencia con estas condiciones les dan el estipeudio. Luego por lo menos tienen obligacion de tener esta atencion. De suerte, que aunque no esten obligados a cãtar en el choro, estan obligados a tener esta atencion, o manera de atencion, que hemos dicho.

Nauar. de orat. c. 13. nu. 17. & 19.

Toda queda dificultad de los mismos canonigos, y beneficiados, quando van a algun entierro, o porcession, por la qual les dan estipẽdio, si en el tal caso tienen obligacion de yr cantando, por lo menos si tienen obligacion de yr cõ esta manera de atencion exterior. La razon de dudar es, porque quando estan en el choro, por lo menos tienen obligacion de tener esta atencion. Luego lo mismo sera en los entierros, y procesiones semejantes, por las quales se lleua estipendio,

A esta duda se responde, ser muy probable, que en este caso no tienen tal obligacion. Esto enseñan algunos Doctores, y entre ellos Manuel Rodriguez en el lugar citado. Prueuase esta resolucion del vso comun: porque los tales canonigos, y beneficiados en las tales procesiones, y entierros van parlando, y riendose: y con todo esso nadie los obliga a restituyr el estipendio que les dan Luego no tienen obligacion. A la razon de dudar se responde, q̃ no es la misma razon en el vn caso que en el otro. Porque en el caso desta duda, tan solamente llaman a los canonigos, y beneficiados semejantes,

jantes, para q̃ autorizẽ el entierro, o la procession, y para la pompa funeral temporal. Por lo qual de qualquiera suerte que assistan, basta particularmente, que ya todo el mundo sabe que assisten a las processiones, y entierros de aquella manera, y con todo esso los llaman, y les dan estipendio. Pero en nuestro caso no se pretende pompa temporal, sino assistencia en el choro, y por esto les dan los fructos del beneficio, y ansi han de tener alguna manera de atencion.

Cap. XI. De la obra de la virtud de religion, que es ofrecer sacrificio a Dios.

DEsta materia trata Santo Thomas, y todos sus discipulos en la segunda secũda, en la quest. 85.

PRimera conclusion. El ofrecer deuido sacrificio a Dios, es obra de religion, como lo es adorarle, y respectarle. De suerte, que la virtud de religion, tiene por oficio emplearse en ofrecer sacrificio a la diuina Magestad, y en reuerenciarle, y respectarle.

Esta conclusion es de todos los Theologos, particularmente discipulos del Angelico Doctor S. Thomas, en la questiõ citada, y en la questiõ antes della. La razõ es, porq̃ por estas obras se reconoce Dios como supremo principio, y primer principio de todas las cosas. Lo qual es proprio de la virtud de religion, como queda dicho en lo passado Luego estas son obras muy propias de la virtud de religion.

Segunda conclusion De derecho natural es adorar, y respectar a Dios, y ofrecerle el deuido sacrificio. Esto enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el en la questiõ citada, en el articulo primero, y muy en particular Soto. La razon es, porq̃ es de derecho natural, que el hombre que es corporal, y tiene, y vsa de señales corporales para significar la subjection, que se deue a Dios, vse de señales corporales; adorando a Dios, y ofreciendole deuido sacrificio. De suerte, que ay precepto de ofrecer deuido sacrificio a Dios, y de adorale. Y este precepto es de ley natural: porque la razon natural enseña, y dicta esto.

Tercera conclusion. En la Iglesia no ay otro sacrificio, sino el sacrificio de la missa, el qual es verdadero sacrificio. Esta conclusion enseñan comunmente los discipulos de S. Thomas en la question citada, en el articulo tercero, y los que escriuen sobre el, y muy en particular Aragon, y Soto en el lugar citado, en la question segunda: y lo mismo se disputa en la materia de Eucharistia. La razon es, porque la missa es vna obra marauillosa, que procede de la virtud de la religion, por la qual se ofrece a la diuina Magestad el cuerpo, y sangre de Christo. Luego es verdadero sacrificio. Que sea vnico se prueua: porque en toda la Iglesia no se ofrece a Dios otro sacrificio, sino es el de la missa, como consta de todo el vso de la Iglesia. El qual es muy razonable, por ser este sacrificio tan alto, y de virtud infinita, que encierra en si todo el bien y perfection de todos los sacrificios, que se pueden ofrecer a Dios. Del valor deste sacrificio, y si vale tanto ofrecido por muchos, como por vno, y del estipendio deste sacrificio: y si se pueden lleuar muchos estipendios por vna misma missa, queda dicho en la primera parte de la Summa, en el sacramento de la Eucharistia. En este lugar tan solamente se hã de tratar algunas cosas particulares, que no estan tan enteramente tratadas en el lugar citado.

Sot. li. 9. de iust. q. 1. art. 1.

La primera dificultad es, si por priuilegio y concession del Papa podra vn sacerdote lleuar muchos estipendios, o dos estipendios, por vn mismo sacrificio de la missa, quando cada vno dellos es sufficientissimo para la cõgrua sustẽtacion, y quando qualquiera dellos es justo estipendio. La razon de dudar mana y procede de que algunos religiosos han querido dezir, que tienen breue de su Santidad para este efecto. Si lo huuiesse argumento grande seria, que esto era licito: porque su Santidad concede los breues, que son justos y santos.

A esta dificultad digo lo primero, que sin justa y razonable causa, no lo puede hazer el Sũmo Pontifice. Esto enseñan comunmente todos los Doctores, particularmente discipulos de S. Thomas, y entre ellos Syluestro. La razõ es, porq̃ el Papa en la concession destas cosas no es señor absoluto, sino dispensador. Luego para hazer esto, necessario es q̃ aya causa muy justa y razonable. De lo qual se sigue, que de ordinario, y segun el curso comun de las cosas no puede su Santidad hazer esto, porq̃ de ordinario no ay causa justa, y razonable para hazer esta dispensacion.

Sylu. v. Ties q. 11. & 13.

Digo lo segundo, que si huuiere justa y razonable causa, podra muy bien el Summo Pontifice dispensar con algunos para este efecto. Esto enseñan los Doctores, particulamẽte Aragon. La razon es, porque el Papa por causa justa y razonable, puede dispensar en el voto, y en el juramento. Luego tambien podra dispensar en lo que toca a este punto: porque parece que es la misma razon. Aduiertase, que entonces se entẽdera auer causa justa para este efecto, quando el Papa lo concediere, sino cõstare de lo contrario por razones euidentes. Tambiẽ puede el Papa tassar los precios justos y razonables por la missa y por otros sacrificios, de tal suerte que ninguno puede lleuar mas de lo que esta tassado por el Papa. Tambiẽ se ha de aduertir, que los que pidena al Summo Pontifice semejantes dispensaciones, muchas vezes lo hazen sin causa razonable, aunque la encarecen grande.

Digitized by Google

grandemente al Papa. Y aunque ansi el Papa lo conceda, no es valida la concession por no ser razonable la causa. De lo qual se puede respõder facilmente a la razon de dudar.

La segunda dificultad es. Si el Papa, o los Obispos, y prelados puedẽ tassar, de tal suerte el precio, o estipendio de las missas, q̃ mandan so pena de descomunion mayor latę sententiæ, q̃ ninguno pague las missas, sino es cõ tal estipendio, de suerte q̃ aya obligacion de pagarlas assi. La razon de dudar es, porq̃ el tal estipendio se da por via de limosna. En lo q̃ toca al dar de la limosna no han de forçar a nadie. Luego no sera licito en el tal caso tassar el precio y estipendio desta manera: porq̃ seria forçar a dar limosna. Cõfirmase, porq̃ este estatuto es en perjuyzio de los seglares, y de los q̃ han de pagar el tal estipendio. Luego no se puede hazer sin su proprio consentimiento. En esta dificultad y por la fuerça destos argumentos, algunos Doctores enseñan, que no se puede hazer el tal estatuto, ni obliga en consciencia, aunque le hagan. Esta sentencia tiene Soto, y Nauarro.

A esta dificultad se ha de responder ser la cõtraria sentẽcia cierta, y verdadera. Esta sentẽcia tiene Aragõ en el lugar citado, y Cordoua, y otros muchos autores. La razon es, porq̃ el superior puede muy biẽ tassar el justo estipẽdio de las missas, y hazer que el tal estipendio se pague. Luego puede muy bien mandar a los seglares, q̃ paguen el estipendio deuido: y esto so pena de descomunion latæ sententiæ.

li. 9. q. 6. ad 2. artic. 23. 109. li. 1. q. 4.

A la razõ de dudar se ha de responder, q̃ lo que se le da al sacerdote por la missa, no se le da solamente por via de limosna, sino tambien por via de estipendio deuido de justicia. Y por esta parte puede muy bien el prelado tassar el estipendio deuido, y mandar so pena de descomunion que no se dè menos.

A la confirmacion se ha de responder breuemente, q̃ el tal estatuto no es en perjuyzio de los seglares, o de los que pagan el estipendio de las missas. Porque el tal estipendio justo lo deuen los seglares, y ansi no es en perjuyzio dellos el hazer estatuto, so pena descomunion que lo paguen.

La tercera dificultad es, si puede el Papa, o el Obispo, y prelados superiores mandar a los clerigos, q̃ dizen las missas, que no reciban menor estipendio, q̃ el que esta tassado por el estatuto puesto so pena de descomunion. La razon de dudar es, porq̃ puede muy bien el clerigo por su voluntad vender los demas bienes, q̃ tiene por menor precio, q̃ ellos valẽ, y los puede dar de gracia. Luego lo mismo puede hazer en lo que toca a las missas, y por consiguiente no le obligara el tal estatuto. Confirmase, porq̃ por los tales estatutos no es razon q̃ se quite la gracia, y liberalidad. Luego no se ha de tassar el estipendio de las missas, de tal suerte q̃ el que las dize no pueda hazer gracia. En esta dificultad, y por esta razon con su confirmaciõ Aragon en el lugar citado tiene por cosa cierta, y aueriguada, que no se puede hazer el tal estatuto, y que hecho no obliga en consciencia. Verdad es, que en fauor desta sentencia no trae autor alguno. Desta doctrina infiere, que por las mismas causas en las vniuersidades no se puede hazer estatuto, q̃ los graduados no puedan perdonar sus derechos, y si se hiziere el tal estatuto no obliga en consciencia, aũque le ayan jurado. Porque el estatuto no puede impedir la obra de virtud, y de consejo, qual es la obra de liberalidad.

A esta dificultad digo lo primero, q̃ yo no tengo por cosa tan cierta, q̃ no se puede hazer el tal estatuto, mandando so pena de descomunion, q̃ no se reciba menor estipẽdio por la missa. Antes me parece cosa cierta, q̃ se puede hazer el tal estatuto, q̃ obligue en consciencia, y q̃ se deue de hazer algunas vezes. La razon es, porq̃ las leyes y estatutos miran al bien comũ y no al particular. Y puede acontecer, q̃ sea necessario para el bien comun q̃ se tasse el estipendio de las missas desta manera. Luego el tal estatuto estara bien hecho, y obligara en consciencia. Declaremos, quando conuendria al biẽ comun hazer el tal estatuto. Quando las missas no se dixessen por el estipendio deuido, sino q̃ tienen por costumbre señalado el estipendio muy baxo, seria muy bien q̃ tassassen el justo estipendio. Y porq̃ en el tal caso algunos clerigos no cargassen mucho de missas, recibiendolas por menor estipendio, seria muy bien q̃ en el tal caso se mandasse, so pena de descomuniõ q̃ no pudiessen recebir menor estipendio por las missas. Y el tal estatuto obligaria en consciencia.

Digo lo segundo, que el tal estatuto no quita las obras de virtud, y q̃ caen debaxo de consejo, sino tan solamẽte la malicia, y manera de contratacion, q̃ puede auer en recoger numero de missas por menor precio, y estipendio. Porq̃ diziendolas por menor precio acudirian muchos a los tales, para q̃ dixessen missas. De suerte, que en el tal caso no se quita la liberalidad. Porq̃ no obstante el tal estatuto, podria muy bien dezir missas de gracia, q̃ esso no lo prohibe el tal estatuto. Pero recibiendo estipendio, tiene obligacion de recebir el estipendio deuido. Tampoco quita el estatuto, que despues de auer recebido el justo estipendio de las missas lo dè de gracia, y liberalidad, a quien fuere seruido. Exemplo de ambos dichos puede ser, la ley y estatuto, q̃ ay en España, que los censos no se puedan vender menos de a catorze mil el millar: de suerte q̃ no pueden baxar en el precio. La qual ley es justa y santa: y obliga en cõsciencia, y no quita la liberalidad, sino tan solamente ordena lo que cumple al bien comun. Y

no

Digitized by Google

no obstante la tal ley, queda lugar de hazer obras de liberalidad. Lo mismo digo de los estatutos de las vniuersidades, si se hiziessen en la forma dicha, por cũplir ansi al bien comũ, y por quitar las coactiones q̃ porNia auer. Porq̃ muchos perdonarian las propinas por verguença y empacho. De lo qual se responde facilmẽte a la razon de dudar con su confirmacion.

La quarta dificultad es, de aquellos, que posponen las missas, si tienen obligacion de hazer alguna manera de restitucion. El caso es, quando vno carga de missas, y recibe el estipendio dellas, las quales no puede dezir tan presto. Deste tal es la duda, si ha de hazer alguna restitucion a aquellos, de quien recibieron el estipendio.

A esta dificultad se ha de responder, que sin duda ninguna estos tales pecan mortalmente, si la tardança en dezir las missas es grãde, y notable. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es clara, porque se haze gran detrimento a la persona, o personas por quien se hã de dezir las missas. Porque muchas vezes acontece, q̃ la missa, o missas se han de dezir por alguna necessidad, que insta, y si se passa la ocasiõn, y la oportunidad, no sera de prouecho la missa para el tal efecto. Y si la missa, o missas se han de dezir por las animas de purgatorio, tambien se les haze notabilissimo agrauio, en detener las dichas missas notablemente, porque las detienen en el purgatorio.

Digo lo segundo, que los tales sacerdotes tienen obligacion a hazer restitucion deste daña en la forma y manera possible. En esto conuienen tambien todos los Doctores. La razon es, porque estos tales pecan contra justicia comutatiua deteniendo las missas. Luego tienen obligacion de restituyr en la forma y manera possible. Porque el quebrantamiento de la justicia comutatiua obliga a restitucion. La manera que ha de tener en restituyr, ha de ser diziendo luego, que comodamente pudiere las missas. Y tambiẽ si huuiesse otra forma y manera possible de restituyr el tal daño tendria obligaciõ de hazerla. Aduiertase, que vn clerigo, y sacerdote mercenario que no tiene de donde viuir, sino de las missas, no puede ni esta obligado a dezir luego todas las missas. Porque si las dixesse todas luego, de suerte que no detuuiesse algunas, faltariale algunas vezes el substento: siendo assi, que comen del estipendio de las missas estos tales, como queda dicho. Por lo qual podran estos tales detener algunas missas las que fueren necessarias para que no les falte el substento.

De aquellos que anticipan las missas, y las dizen antes del tiempo, queda dicho en la primera parte de la Summa, tratando del sacrificio de la missa.

Cap. VI. De las obligaciones, y primicias, y decimas.

Desta materia trata Santo Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, y muy en particularmente Aragon, y Soto. D.Thom. 2.2.q.86. Soto li.9. de iust.q.3. & 4.

PRimera conclusion. Obligacion ay algunas vezes de hazer algunas obligaciones por algunos titulos. Esto enseña S. Thomas, y todos los Doctores citados en el articulo primero de aquella question. Prueuase esta conclusion, declarando los titulos, por los quales esta vno obligado a estas oblaciones. La primera causa es, por concierto, y conuencion, que este hecha con la Iglesia, como quando la Iglesia da vna tierra a vn ciudadano, con condicion, que a ciertos tiempos le acuda con cierta pensiõ. En este caso esta obligado a acudir. Pero en este caso no es oblacion, sino contracto y manera de censo. Por lo qual en nuestro proposito no se ha de tratar desta oblacion.

La segunda manera es, por lo auer diputado en el tiempo passado, o por donacion, o por promessa, o por legado en algun testamento. En estos casos ay obligacion de acudir a la Iglesia. Y assi esta mandado en el derecho, so pena de excomunion. La tercera manera es de oblacion por la necessidad de la Iglesia. Este titulo es muy legitimo. La razon es, porque la religion Christiana consiste grandemente en la administracion de los sacramentos, y en el recibirlos. Por la qual el pueblo Christiano conforme a su facultad, tiene obligacion a acudir con sus oblaciones, para substentar los ministros, y edificar los templos, y para otras cosas semejantes, y necessarias para este efecto. Por lo qual en las partes y Iglesias, que no se pagã diezmos, ni ay señaladas otras cosas para este efecto, tienen obligacion los del pueblo a acudir a esto. Sino lo quisieren hazer, los podran forçar con censuras, porque a los tales ministros se les deue de justicia el estipendio, y el substento. La quarta manera es con la costumbre q̃ tiene fuerça de ley. Aduiertase, que en la Summa Angelica se dize expressamente, que no puede auer obligacion por la costumbre q̃ tiene fuerça de ley. Su razon es, porque las tales oblaciones han de ser libres: pero todos los Doctores enseñan lo contrario. Y el mismo autor enseña, q̃ las primicias obligan debaxo de precepto por fuerça y virtud de la costumbre. De la qual se toma eficacissimo argumẽto por nuestra sentencia: porque la misma razon es de las oblaciones, que de las primicias. Luego si por fuerça y virtud de la costumbre las primicias caen debaxo de precepto, lo mismo sera de las oblaciones. Y si la costumbre no tiene fuerça de obligar en estos casos, en ninguna cosa tendra fuerça de obligar. Cap. qui oblationes, & ibi alij.

Aduiertase

Digitized by Google

Aduiertase, que quando ay obligacion da pagar estas obligaciones por fuerça, y virtud de la costumbre ay obligacion de pagar mayor, o menor parte conforme a la costumbre, y no estaran obligados a pagar todos, sino la mayor parte, conforme a la costumbre, que huuiere, ni ay obligacion de offrecer en todas las fiestas, sino todo conforme a la costumbre. Ansi lo enseña Syluestro. De lo qual se sigue, que no sera pecado mortal dexar de offrecer alguna vez, porque no tiene tan facilmẽte que offrecer. Tambien se ha de aduertir, que quando vna ciudad, o pueblo tiene costumbre de dar alguna cosa a la Iglesia, de suerte, que la tal costũbre ya tiene fuerça de ley, no podra hazer estatuto de lo cõtrario. Ansi lo enseña Panormitano de la mente de Bartolo. Lo qual se ha de entender, quando no constasse ser otra la intencion de los que se quisieren obligar, como dize Syluestro. Por lo qual, si consta que la costumbre fue introduzida para edificar la Iglesia, acabado el tal edificio, se mudara la costumbre aunque aya prescripcion.

Syl. v. decima q. 2.

Panor. ca. ... soleda, ... palturis ... art. lege ... simileg. ... ca. de ... cons. san. ... Ecclesiis.

Syl. v. cen... tado 13.

Segunda conclusion. La dispensacion destas obligaciones, que offrecẽ los seglares a Dios, pertenerçe a los sacerdotes. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipolos en el lugar citado en el articulo segundo. La razõ es, porque la offrenda, que se haze a Dios, es obra de la virtud de religion, que da el deuido culto, y reuerencia Dios. Y el sacerdote es el medianero entre Dios, y los hombres. Luego al sacerdote pertenece la dispensacion destas offrendas. Pero aduiertase cõ el mismo Doctor, que los sacerdotes pueden dispẽsar estas cosas de tres maneras. La primera manera es, para edificar del tẽplo, o para repararle, o en cosas necessaria pertenecientes al culto diuino en la Iglesia, como para ornamẽtos, o otras cosas semejãtes. La segũda manera es, para sustẽto de los mismos clerigos. La tercera manera es, para remediar los pobres, y necessitados. Porq̃ es cosa muy conueniente, que se sustenten con bienes de la Iglesia.

La dificultad es de los sacerdotes, que tienen bienes patrimoniales, de los quales se pueden sustentar: si estos tales se podran sustentar de los bienes de la Iglesia.

Digo lo primero, que los Ecclesiasticos, si tienen bienes patrimoniales, o adquiridos por otros contractos, como lo adquieren los demas seglares, son señores de los tales bienes seculares, y los pueden gastar, y consumir de la misma suerte que los demas seglares, y si los desperdiciassen prodigamente, no estan obligados a restitucion alguna. Esto enseñan todos los Doctores de los bienes seculares, que tienen los clerigos, y es la misma razon que de los seglares, pues son bienes que no se han adquirido por titulo alguno Ecclesiastico.

Digo lo segundo, que si vn clerigo tiene beneficio Ecclesiastico fuera de los bienes patrimoniales y seculares, puede muy bien gastar los bienes del beneficio, reseruando para si los bienes patrimoniales. Esto enseña Sancto Thomas, Cayetano Syluestro Soto, Inocencio, Hostiense, y Ponormitano. Prueuase del derecho, en el capitulo, cum secundum Apostolum, de præbendis. En el qual se determina, que el que sirue a la Iglesia, ha de sustentarse de los bienes de la Iglesia. Algunas cosas se podrian dezir desto mas a la larga: de lo qual se dira tratãdo mas en particular abaxo, tratãdo del estado de los clerigos.

D. Tho. 2. 2. q. 185. ar. 7. ad 5. Cai. ibide. Syl. v. de ... 4. 5. 12. Sot. li. 10. de iu. q. 4. art. 3. ... Innoc. & Panor. ca. Episcopus, de prabendis.

Digo lo tercero, que los clerigos son verdaderos señores de los bienes Ecclesiasticos, que reciben por razõ de algun ministerio, como es por razon de algun beneficio Ecclesiastico. De suerte, que aunque no den a los pobres lo que les sobra de la hazienda, destos beneficios y ministerios Ecclesiasticos, no tienen obligacion de restituyr. Esto enseña Soto, y parece que es sentencia de Sãcto Thomas, y tienela Panormitano, y aun Nauarro parece que es desta sentencia. La razon es, porque los pobres son verdaderos señores de lo que les dan en limosna, y por la voluntad de aquellos, q̃ les dan la lymosna, se les passa el verdadero dominio. Luego lo mismo sera de los bienes, que se dan a los ministros de la Iglesia, y con mucha mayor razon. De suerte, que puede ser que estos tales pequen mortalmente, no dando lymosna destos bienes, que les sobran, y con todo esso no estan obligados a restituyr.

Sot. li. 10. de iusti q. 4. artic. 3. D. Thom. in 2. 2. q. 175. ar. 7. Panor. ca. cũ esset, de testa. nu. 26. Naua. trac. de re. q. 1. nu. 7. Clem. quia contingit, de religiosis domibus.

Digo lo quarto, que los bienes que los fieles dan para los pobres, si los clerigos, o los Obispos no los dan a los pobres, sino que se quedan con ellos, tienen obligacion de restituyr. Y lo mismo es de los bienes de los hospitales. Prueuase del derecho, y del Concilio Tridentino, a donde se determina esto. La razon es, porque los clerigos, y Obispos no son señores de aquellos bienes, y estan obligados a darlos a los pobres. Luego si no se los dan pecan mortalmente, y estan obligados a restituyr. De todo esto se ha de dezir mas en particular tratando la materia de los estados.

Con. Trid. ses. 25.

Tercera conclusion. Los fieles estan obligados a pagar las decimas, y darlas a Dios. Esto enseña Sãcto Thomas, y todos sus discipulos, y expositores en la question citada, en el articulo quarto. Prueuase del derecho. A donde se determina esta verdad, la qual tiene gran afinidad cõ el derecho natural. De suerte, que a los ministros estan obligados los fieles a pagar las decimas, y primicias conforme a la costumbre que huuiere. Aduiertase, que en la ley nueua, las primicias se dã para sustẽtaciõ de los ministros de la Iglesia, o para edificacion del tẽplo. Y a esto tienẽ los fieles obligaciõ por fuerça, y virtud

Cap. decimas, 16. q. 7.

Digitized by Google

virtud del precepto de la Iglesia, o de la costumbre, que tiene fuerça de ley.

Quarta conclusion. Los fieles por fuerça y virtud del precepto de la Iglesia tienen obligacion de pagar la decimas. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el. La razon es, porque ansi esta determinado en la Iglesia, y tiene fundamento en el derecho natural, porque el derecho natural obliga a sustentar los ministros de la Igesia. Aduiertase, que las decimas quanto a esto que es, señalar la decima parte, es de derecho positiuo. Y esta es sentencia mas probable, como lo enseña Soto, y Aragon en el lugar citado de Sancto Thomas. De lo qual se sigue, que los fieles so pena de pecado mortal estan obligados a pagar las decimas, y sino las pagã, tienen obligacion de restituyr. La razõ es, porque las decimas, o diezmos, se deuen de justicia a los ministros para su sustentacion, y como estipendio de su proprio ministerio.

D. Tho. 2 2. q. 87 art. 1.

Sot. lib. 9. de iusti. q. 4. art. 1.

La dificultd es, si la comstumbre de no pagar los los diezmos en alguna parte, o partes, pueda quitar la obligion, que tienen los fieles de pagar los diezmos. La razon de dudar es, porq̃ la bligacion de pagar los diezmos, quanto a esta parte señalada, es de derecho positiuo y humano. Luego por fuerça y virtud de la costumbre, que tiene fuerça de ley, se puede abrogar este precepto.

En esta dificultad ay varias y diuersas sentencias, como las refiere Soto, y Aragon y otros autores, las quales se puedẽ ver en ellos mismos.

A esta dificultad digo lo primero, que por ninguna costumbre se puede quitar lo que es derecho natural, que es la cõgrua, y necessaria sustentacion de los ministros del Euangelio. La razon es, porque la costumbre no puede quitar el derecho natural, el qual es imutable.

Digo lo segundo, que la costumbre, que tiene fuerça de ley, podria quitar lo que es de derecho positiuo. Declaremos esto. De derecho positiuo es, el tanto. que se ha de dar para la sustentacion de los ministros. Y quanto a esto, que meramente es de derecho positiuo, podria quitarse por la costumbre, en quanto no hiziesse contradicion al derecho natural, y en lo que excediesse la congrua sustentacion. La razon es, porque lo que es de derecho positiuo, y en quanto es de derecho positiuo, se puede quitar por la costũbre, que tiene fuerça de ley positiua. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

De lo qual se colige, que quando huuiere duda del derecho, a quien se deuen los diezmos de algunas cosas, y a que Iglesia se han de dar, se ha de estar a la costumbre declaradora de la ley. Ansi lo enseñan los Doctores en el capitulo, Cum contingat, de decimis. De lo qual ha de ver Couarruuias, y Panormitano. Y desto se coligiran otras cosas, que pertenescen a la costumbre de pagar, o de no pagar los diezmos, las quales declaran bien Soto, y Aragon en los lugares citados.

Cou. lib. varia. ca. 17. nu. 8 Panor. c. 1 de censibus.

Quinta conclusion. Conforme a derecho, de todas las cosas estan obligados los fieles a pagar diezmos. Esta cõclusion enseña Sancto Thomas en la question citada, en el articulo segũdo, y todos los discipulos de S. Thomas, y los que escriuen sobre el. Prueuase del derecho, en el qual esta determinado esto. Y esto es muy conforme al derecho natural. Porq̃ si los ministros de la Iglesia siruẽ en los ministerios espirituales, y en todos los necessarios, muy cõforme a razõ es, q̃ los seglares paguen decimas de todo lo tẽporal. Aduiertase, q̃ esta conclusion tiene verdad, sino es q̃ aya costũbre en contrario, conforme a lo que queda dicho en la conclusion passada. Porque auiendo costũbre en contrario, no tiene lugar el derecho.

Ca. tua nobis. & ca. non est de decimis. c. reuertimini. c. decimæ. 16. q. 1.

La dificultad es, si el labrador del monton del trigo, q̃ coge antes de pagar los diezmos, puede sacar su trabajo, y lo q̃ ha gastado, o por lo menos, lo que ha sembrado, y el trigo que echo en la tierra quãdo lo sembrò. La razõ de dudar es, porq̃ todo esto no es fruto de la tierra. Luego no tiene obligaciõ a diezmarlo, sino que puede muy biẽ sacallo antes del diezmo. A esta duda se responde no ser licito. Esto enseña Aragon, y otros DD. Prueuase del derecho, en el qual esta esto lisamẽte determinado. De suerte, q̃ no se ha de sacar cosa alguna del cumulo, sino q̃ se ha de estar entero, y entero se ha de dizemar. La razon en q̃ esto se puede fundar es, porque los gastos, y lo q̃ se echò en la tierra todo se perdio, sino fuesse por la diuina virtud, q̃ lo haze boluer a nacer, y ansi de todo cumulo junto se deuen los diezmos a Dios sin exceptar cosa alguna. De lo qual se respõde facilmente a la razõ de dudar, puesta en esta duda. Aduiertase, q̃ Soto enseña que es en tãto grado verdad, q̃ se ha de pagar la decima parte de los fructos, q̃ si huuiesse costumbre de lo cõtrario, la misma razõ natural no la permitiria. Pero la verdad es, q̃ si la costũbre introduxiesse, q̃ se pagasse la vigesima, o trigesima parte de los fructos, la costũbre tiene tãta fuerça, que se cumpliria muy bien pagando la tal parte. Antes seria muy cõtinente, que se cumpliesse, no pagãdo cosa alguna auiẽdo costũbre de no lo pagar. Lo mismo es, si huuiesse costumbre de sacar del cumulo lo q̃ se sembrò, y los gastos. Porq̃ la costumbre tiene fuerça de ley. La segũda dificultad es, de los legados, y mãdas hechas en testamẽtos, y donaciones, y otras cosas, q̃ se adquieren, y heredã por sucessiõ, si ay obligacion de pagar diezmos de las tales cosas. En esta dificultad algunos tienen, q̃ no ay obligacion de pagar diezmos destas co-

Ca. tua nobis. c. pastoralis, de decimis.

Sot. lib. 9. de iusti. q. 4. art. 2.

Digitized by Google

ftas cosas. Otros dizen lo cótrario. De lo qual se ha de ver Syluestro, el qual trae a Inocencio, q̃ no condemna la vna ni la otra sentécia.

Sylu. v. ... nu. 7. 6.

A esta dificultad se ha de responder, q̃ se ha de estar a la costũbre, la qual tiene fuerça de interpretar la ley. Esto enseña Aragon, y comũméte los DD. La razon es, porq̃ en lo q̃ toca a los diezmos, la costumbre tiene fuerça de ley.

La tercera dificultad es, de las cosas q̃ se adquieren ilicitaméte, si ay obligacion de pagar diezmos de las tales cosas. En esta dificultad, Hostiense enseña, q̃ si las decimas fueren prediales, se han de pagar, y las deue qualquiera, ora sea justo, ora sea pecador, ora sea Iudio, ora sea infiel, y la Iglesia las puede muy bié recebir. La razó es, porq̃ esto no se da por intuito, y respecto de la persona, sino tã solaméte es vn censo deuido por razó de la heredad y del cãpo. Pero si los diezmos fueré personales, en tal caso se ha de vsar de distinction. Porq̃ en el tal caso no se puedé pagar los diezmos de las cosas que estã obligadas a restitució. Pero de las cosas q̃ no estã obligadas a restitucion podra muy bien lleuar diezmos, como los podra muy bié lleuar de lo q̃ adquiere vna muger, viuiédo mal. Aunque no es cosa cóueniente, q̃ la Iglesia de cosas semejãtes lleue diezmos, porq̃ no parezca, q̃ aprueua cosas semejantes. De lo qual se ha de ver Aragon en el lugar citado.

Sexta conclusion. El derecho de pedir los diezmos a solos los clerigos, puede conuenir. Esto enseña S. Thomas, y todos sus discipulos y los q̃ escriuen sobre el en la question citada en el articulo tercero. La razó es, porq̃ este derecho de pedir los diezmos es espiritual, q̃ cóuiene por titulo espiritual, y por administrar las cosas espirituales. Luego tan solaméte conuiene a los clerigos semejãte derecho. Porque solos los clerigos puedé tener derecho espiritual. Aduiertase, q̃ aunque esto es verdad: con todo esso aquellas cosas, q̃ por derecho cóuienen a los clerigos, puedé por cócession de los mismos clerigos cóuenir a personas seglares. Y ansi vemos, q̃ muchos clerigos gozan de los diezmos por la razon dicha, y tienen derecho los mismos seglares por la concession de los mismos clerigos. De lo qual se han de ver los Doctores. La Glossa en el capitulo, Quãuis, enseña, q̃ aunque pueda el Obispo por justa causa cócede a vn seglar los fructos de los diezmos, por auer defendido la Iglesia, o por otra causa semejante, y esto por su vida, o por otro tiépo, pero no podra dalle el derecho de recebir los diezmos, sino q̃ adquiera los fructos cõ titulo, y nóbre de la misma Iglesia. Esta es comun sentencia de todos los DD. como lo dize Couarruuias. Lo mesmo es de los, q̃ arriendan los diezmos delos mismos clerigos: los quales los recibé en nóbre de los mismos clerigos. Aduiertase, q̃ aunq̃ los clerigos puedé muy bien

Gl. in c. Quãuis de decim.

Couar lib. 1. vari. ca. 17. nu. 5.

poner colectores seglares de los diezmos, que los cojan en su nóbre, y por el derecho q̃ ellos tienen, con todo esto se ha de tener atencion a que los tales seglares sean hombres no perdidos, trãposos, y mentirosos, y hóbres de semejãtes calidades, como se ordena en el derecho.

Ca. fin. de reliquijs & vener. sanctorũ. & clemẽ. 2. de poeni ten. & ca. tuarũ, de priuilegijs.

La dificultad es, si los diezmos se deuen a solos los clerigos que tiené cura de almas. En esta dificultad Cayetano en el lugar citado expressamente enseña, que los diezmos se deuen a los Curas de almas. Porque se deuen a los que ministran los sacramentos, y predican. Lo qual es proprio de los curas de almas.

A esta dificultad se respóde, que el derecho de lleuar los diezmos, no conuienen tan solamente a los curas de almas, sino tãbien a otros clerigos, que exercitan otros ministerios, espirituales. Esta es comun sentencia de los Doctores. La razó es, porque los demas sacerdotes siruen tãbien al pueblo con ministerios espirituales, como es cãtar, y assistir en el choro, y dezir Missa, y Euangelio, y Epistola, y otras cosas semejantes. Luego derecho tienen para recibir los diezmos, que se dan por semejãtes ministerios espirituales. Verdad es, que el tener cura de almas es el supremo oficio espiritual. Por lo qual los Canonigos, y Arcedianos y las demas Dignidades, tienen en su grado, y manera derecho de lleuar los diezmos. Pero los demas sacerdotes mercenarios, y los religiosos no tienen derecho de lleuar los diezmos, sino fuesse por particular priuilegio. Los Reyes, y seglares Principes q̃ lleuan los diezmos, no se ha de dezir, que tiené derecho para lleuarlos, pues no hazé oficio ninguno, ni ministerio espiritual, al qual corresponda, como estipendio, el tal derecho. De lo qual se declara facilmente todo lo que toca a esta duda.

Septima conclusion. Los clerigos en quanto clerigos, esto es, en quanto viuen de los diezmos, y de otras cosas, que se les dan por el ministerio espiritual, y Ecclesiastico, no estã obligados a pagar los diezmos: pero los mismos clerigos, no en quanto clerigos, sino en quanto por titulo seglar, o por herencia, o compra posseen algunos bienes téporales, tienen obligacion de pagar diezmos de los fructos de las tales cosas. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada en el art. 4. La razon es, porq̃ los clerigos en razon de clerigos tiené derecho para recibir los diezmos, porque ministran las cosas espirituales. Luego debaxo desta razó, y como clerigos no tendran obligacion a pagar los diezmos, aunq̃ la ternan si se consideré como seglares, y como tiené haziendas auidas por titulo secular. Aduiertase acerca de la segunda parte de la conclusion, que ay muchos priuilegios cócedidos cótra el tenor della. Porque ay priuilegios concedidos a algunos religiosos, o cleri-

Digitized by Google

gos,que no paguẽ diezmos de sus heredades. De lo qual se ha de ver el derecho en el capitulo. Ex parte, de decimis. Pero los clerigos religiosos no estan exẽptos de pagar los diezmos de sus tierras, aunque las labren los tales religiosos,o clerigos,sino es, que tengan priuilegio.De suerte,que como dize Sãcto Thomas en la solucion del primer argumento en la questiõ citada, los clerigos de sus proprias tierras tienen obligacion a pagar diezmos a la Iglesia parrochial, como los demas, aunque sea ansi,que los tales clerigos pertenezcan a la misma Iglesia parrochial.Tambien se deue aduertir, que las tierras de vna Iglesia no estan obligadas a pagar diezmos a otra Iglesia,aunque sea ansi que las tales tierras esten dentro de los terminos de otra parrochia.Pero en todo esto se ha de tener grandissima atencion a la costumbre de las Iglesias.Porque en lo que toca al pagar los diezmos,siempre se ha de tener atencion a el vso y costumbre.Y esto basta por agora de lo tocante a los diezmos.

Tratado X. Del Voto.

Capitulo I. De la difinicion del Voto.

De hac mat. disput. D. Tho. 2. 2. q. 88. Schol. cum Mag. S. in 4. dist. 38. Soto lib. 7. de inst. Extant etiã tituli in Decreta lib. & in Sexto, & in extrauagantib. qui inscribuntur de Voto.



Rimera cõclusion.Voto,es vna promessa hecha Dios de el bien mejor. Esta difinicion es de todos los Doctores citados,y de los demas que escriuen de esta materia. En esta difinicion, aquella palabra, Promessa, se pone en lugar de genero,ò superior,y las demas siruẽ de vltima differencia,que da ser al voto,y le distingue de todo lo demas,que no es voto.Y es tan essencial al voto ser promessa,que sin ella no se halla,ni se puede hallar verdadero voto, como Sancto Thomas enseña.

Diffinitio voti. Votũ est promissio facta Deo de meliori bono. D. Tho. 2. 2. q. 88. articu. 1. D. Tho. & alij Doctores locis citat.

Segunda conclusion. Tres cosas son necessarias, para que vno sea verdadero voto. La primera es deliberacion en el entendimiento. La segunda, proposito de obligarse en la voluntad.La tercera es promessa,en la qual consiste principalmente la verdadera razon del voto. Aunque algunas vezes para mayor confirmaciõ del voto se suelen añadir la pronunciacion exterior, y vocal,y los testimonios de otros.Esta doctrina es de Sancto Thomas, y de todos los Doctores en los lugares citados. Explicase esta segunda conclusion,con vn elegante discurso prudencial. Conforme al fin que cada vno pretende, escoge los medios acomodados para alcançar aquel fin,aprouechandose de la buena consejera. Virtud,llamada, Eubulia. Y luego vsando de la virtud llamada Synesis, escoge de muchos medios, el que mas le haze al caso, para alcançar el fin que dessea. Y estos actos de estas dos virtudes juntos,se llaman deliberacion de el entendimiento, que es lo primero que se requiere para el voto. Luego la voluntad vsando de la virtud, que pertenece a la materia de que se haze la electiõ,elige,y aprueua el medio que el entendimiento juzgò ser mejor por la virtud ya dicha,llamada Synesis. Y esta eleciõ de este medio llaman S. Thomas, y los Doctores citados en nuestra materia,proposito de la voluntad,que es lo segũdo, que se requiere para el voto.Finalmẽte,se sigue al proposito ya declarado vn acto de prudencia,el qual se llama imperio, por el qual el entẽdimiẽto practico pone en execuciõ el medio, ꝗ juzgò por mejor,ya elegido,y abraçado por la volũtad.Todo esto se declara cõ vn exẽplo claro,y acomodado.Pretẽde Pedro ser religioso.Para este fin consulta,ꝗ medios le harã al caso,y entre ellos escoge por mejor,el hazer voto de ser religioso, el qual acto es de la virtud de la religion. Luego juzga ꝗ este medio deue ser preferido a los demas,y assi le elige vsando de la virtud de la religion.Finalmente entra la prudencia mãdando, ꝗ este medio se ponga en execucion,y que Pedro libremente prometa ser religioso.

Tercera cõclusion.Cierto es,ꝗ quando vno propone de prometer, y guardar castidad, se halla en este acto verdadera,y perfeta razõ de voto,sin duda alguna.Y en esto no ay opiniõ, como cõsta de la difiniciõ del voto,y sus cõdiciones ya declaradas. Y tãbiẽ es cierto por el cõtrario,ꝗ quãdo vno,ni pretẽde prometer,ni guardar castidad, ni obligarse a ella, no ay en este acto verdadera razõ de voto,ni cosa alguna de las necessarias al voto,como cõsta de lo dicho.En la doctrina de esta cõclusiõ conuienen todos los Doctores citados, y por citar, que tratan desta materia,assi Theologos, como Iuristas.

D. Tho. & omnes alij Doctores locis citatis.

Quarta cõclusion.Tãbien es cierto (aunque no tanto,como lo dicho) ꝗ quãdo vno promete castidad,cõ intenciõ de obligarse a guardalla,y no pretẽde guardar castidad, antes tiene proposito cõtrario, se halla en este acto verdadera razon de voto, aunque peca en hazello.

Prueuase esta conclusion,porque hallandose verdadera promessa: luego se sigue de su propria naturaleza, cõforme al derecho diuino natural, obligacion a guardalle. Luego en nuestro caso,auiẽdo,como ay verdadera promessa hecha a Dios de guardar castidad, estara el ꝗ la hizo obligado a guardalla, aunque enton-

Digitized by Google

entonces tuuiesse intenció de no cumplir con su obligacion. Y quando Sancto Thomas enseña en el lugar citado, que el proposito es essencial al voto, o habla de el voto, q̃ se haze sin pecado alguno, o habla de el proposito, o intencion de prometer, la qual es tan intrinseca, y essencial al voto, como la misma promessa, sin la qual no ay verdadero voto, como esta declarado en la segunda conclusion.

D. Tho. 2. 2. q. 88. art. 1.

Esto supuesto, ay en esta parte vna dificultad muy curiosa, y es. Si Pedro propuso de prometer castidad, y no quiso ni pretendio obligarse con aquella promessa a guardar castidad, si queda en realidad de verdad obligado a la obseruacion deste voto, mal que le pese. En esta duda Syluestro tiene la parte negatiua con muchos Iuristas, y la Glossa sobre el capitulo tercero de voto, o voti redemptione. Ha se de ver Cayetano declarando a Sancto Thomas en esta parte.

Sylv. v. metus §. vltra. Glos. cũ contis. Iuristeri. super c. 3. de voto & voti redemptione. Ca. 22. q. 88. art. 1.

Para declaracion de esta duda pongo vna conclusion, quinta en orden. Considerando el voto, y promessa segun su propria naturaleza, se sigue a el intrinsecamente la obligacion de cumplir lo que se promete. Declaro esta conclusió. Aunque es verdad que el hazer voto, y el prometer guardad castidad, es acto libre, y voluntario, mas la obligació de cumplir lo prometido es de tanta necessidad, que no esta en nuestra mano votar, y prometer libremẽte castidad, y no quedar obligados a guardalla. Esta conclusió assi declarada se prueua. Lo primero, porque cumplir lo que se promete por el voto es de derecho diuino natural. Luego es necessaria su obligació, como lo es la de todos los preceptos diuinos naturales. Lo segũdo se prueua la misma cóclusion có algunos buenos similes de otras muchas materias. El Baptismo es voluntario a qualquiera que le recibe, y el matrimonio a los que se casan, y el comprar y vender a los que cõpran y venden, y con todo esso baptizado vna vez Pedro queda obligado a las leyes del baptismo, y los casados a las del matrimonio, y los que cõpran y venden, a las leyes de cõpra y venta. Luego en nuestro proposito bien se dexa entẽder la obligacion, que tiene de guardar lo que prometio, y votò, aun que el votar, y prometer sea y deue ser libre, y voluntario. Y consiguientemẽte digo, que para quedar obligado a guardar castidad, el que la promete y vota, no es necessario explicito proposito de obligarse a la tal obseruacion, antes basta el implicito: por seguirse la obligacion dicha intrinsecamente a la promessa, y voto de castidad, como ya esta declarado.

Pero sera bien declarar aqui vna cosa muy dificultosa acerca de lo que vamos diziendo. Y es si basta para saluarse verdadero voto, tener proposito de prometer a Dios vna cosa buena, juntandose có este proposito de votar, y prometer, explicito proposito de no obligarse. Para declaracion de esta duda se ha de notar, que segun recta prudécia, no se pueden hallar juntos estos dos propositos, porq̃ (como cõsta de lo dicho) la obligació a cumplir lo que se promete, es intrinseca a la promessa. Y como seria tãto, el q̃ quisiesse nadar, có proposito explicito de no mojarse: assi lo seria, el q̃ quisiesse prometer a Dios alguna cosa buena có proposito explicito de no cumplir la promessa, ni obligarse a ella: por ser la obligacion tan intrinseca a la promessa, como lo es de su propria naturaleza el mojarse a quié se echa a nadar. Esto supuesto digo, q̃ en vn hõbre tõto, y q̃ no procede segun recta prudécia, se puedẽ hallar los propositos dichos en vna de dos maneras. La primera es la ignorãcia. Como si alguno de hecho ignorasse, que la obligacion a cumplilla, es intrinseca a la promessa. Y aunq̃ esta ignorancia se halla pocas vezes, bien puede auerla. La segũda manera es por suma necessidad, y stulticia. Como si vno, sabiẽdo la obligació a cũplilla es intrinseca a la promessa, quisiesse prometer, có animo explicito de no obligarse. Y esto puede muy bien suceder, porque el entendimiento puede apartar las cosas que de suyo estan juntas, y consiguientemẽte, puede la voluntad abraçar lo vno, y dexar lo otro.

Esto supuesto, a la duda puesta digo lo primero. Si alguno por ignorãcia tuuiesse verdadero proposito de prometer, y no de obligarse a cumplir la tal promessa: este acto no seria verdadero voto. La primera razó por esta conclusió es, porque qualquiera promessa, o voto es intrinsecamente obligatorio, como ya esta declarado. Luego el que tiene explicito proposito de no obligarse, ni queda obligado, ni en su acto se puede hallar verdadero voto.

La segunda razon es, porque este ignorante de q̃ vamos hablando, engañado con su ignorãcia, hase respecto de su promessa, como el hõbre prudẽte, respecto de el proposito de la voluntad, ya declarado en la segunda conclusion, pues excluye la obligacion de su promessa. Y es cierto entre todos los Doctores, q̃ solo el proposito de la voluntad, no es verdadero voto. Luego tampoco lo es la promessa dicha. Y lo mismo digo de el que se casa con ignorancia del vinculo indissoluble de el matrimonio, que no queda verdaderamẽte casado, por que en realidad de verdad no cõsiste en el matrimonio, pues ignora su perpetua obligacion intrinseca al matrimonio. Y el q̃ haze voto de yr a Hierusalẽ, ignorando quãdo lexos esta de su pueblo, pensando que esta de el veynte, o treynta leguas: sin duda no queda obligado a cumplir la tal promessa. Porq̃ le excusa la ignorancia grauissima que tuuo. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso.

La tercera razon es, porque el ser volunta-

Digitized by Google

rio, es intrinseco al voto, como lo es a todos los contractos obligatorios de suyo. Y la ignorancia dicha, quita de el acto la razõ de voluntario, por ser como es antecedente, la qual escusa. Luego en nuestro caso la promessa no sera verdadero voto.

Lo segundo digo a la duda puesta. Si alguno, sabiendo que la obligacion a cumplilla, es intrinseca a la promessa, quiere prometer, y no obligarse: queda verdaderamente obligado, y la tal promessa es verdadero voto. Prueuase este dicho, porque en este caso se halla verdadera promessa, y verdadero conocimiento de que es obligatoria de su propria naturaleza. Luego hallase verdadero voto, con todo lo necessario para que lo sea ya declarado.

La vltima duda acerca de la difinicion de el voto es, que deliberacion, y quanta es necessaria, para que vna promessa sea verdadero voto. En esta duda ay algunos Doctores que dizen, que para saluarse verdadero voto, es necessaria deliberacion plena, y de todas maneras perfecta. Assi lo defiendẽ algunos Iuristas con la Glossa en el capitulo segundo de voto, & voti redemptione, y entre los Theologos Ricarda, y la suma Angelica.

Glos. in c. 2 de voto & voti redempt. Rich. in 4. d. 38. art. 1. & sum. Angel. in v. votum. 1. §. 6.

Prueuase esta sentencia. Lo primero. Para que aya verdadero voto, es menester que sea voluntario, como todos confiessan, y donde no ay plena y perfecta deliberaciõ, no ay acto voluntario. Luego no ay voto. La menor se prueua, porque la ignorãcia quita del acto la razon de voluntario. Lo segundo se prueua, porque los votos que se hazen sin plena, y perfecta deliberacion, raras vezes suceden bien, y son mas injuriosos, que fauorables a la virtud de la religion. Luego no son verdaderos votos, antes muchas vezes se hazen con pecado.

Para inteligẽcia de esta duda se ha de notar mucho, que ay dos maneras de deliberacion. La vna es formal, o actual, como quando vno de hecho consulta de que medios ha de vsar, y qual le estara mas a proposito para el fin que pretende. La otra es virtual. Como quando vno se ha en sus cosas, como si de hecho las cõsultara, con ser assi, que no las ha consultado de hecho. La deliberacion actual puede ser en dos maneras. La primera, muy prefecta, como quando vno gasta mucho tiempo en consultar lo que le conuiene hazer para alcançar el fin que pretende, de tal suerte, que el hombre manda en casa, y con gran acuerdo determina lo que le conuiene. La segunda manera es de subita deliberacion, de repente, y casi de improuiso, como quando vno ciego de colera determina de vengarse de su enemigo. Y aunque esta action es tã repentina, verdaderamente es action humana, y libre, y se sigue a la voluntad, refutando su contrario, y precediendo verdadero juyzio, y imperio en el entẽdimiento practico, aunque acelerado cõ la fuerça de la passion. La virtud deliberacion tambien sucede en dos maneras. La primera, quando no se determina vna cosa en si misma, sino en sus principios, o causas. Como quando vn artifice muy sabio en su arte haze alguna cosa de su oficio con tanta presteza, como si gastara mucho tiempo en pensar, como la auia de hazer: no gastandolo de hecho, sino aprouechandose al presente de su estudio passado, y por esso se llama esta deliberacion virtual, y primera.

La segunda manera de deliberaciõ virtual es, quando vno por mucha passion, aficion, colera, gusto, o otro titulo semejante, no quiere consultar lo que le cõuiene, ni entender lo que deue hazer, con fin de salir con la suya. Coma sucede a los grandes pecadores, que pecan de malicia, y de proposito quieren ignorar lo que les haze al caso para acertar, y quieren no consultar, recelandose de algun estoruo para sus ruynes intentos. Tambien la deliberacion, segun que es comun a virtual, y actual, se halla en dos maneras. La primera es imperfecta, y semiplena. A la qual se sigue en la voluntad vn mouimiento llamado por los Theologos, segundo primero, que quiere dezir, ni de todo punto natural, ni de todo punto deliberado, sino vn medio entre el mouimiento natural, llamado por los Theologos, (Primo primus) porque de todo punto preuiene la deliberacion, y vso de la razon, y entre el acto perfectamente deliberado. Y por esso se llama segundo primero, porque no preuiene totalmẽte de la deliberacion, y vso de la razon, sino solamente el vso perfecto, y de todo punto deliberado. Otra manera de deliberabion ay perfecta, y plana. La qual se halla en dos maneras. La primera, segun que se opone al mouimiento de todo punto natural, llamado, primo primus, y al segundo primero. La segunda, segun que se opone a la consulta repentina, y acelerada, no mediante, ni pensando vn hombre todo lo necessario para acertar en lo que haze, sino dando corte de presto en sus cosas, porque la recta razon no le estorue sus ruynes fines, y dañados intentos. Exemplo de lo primero se halla en qualquiera deliberaciõ suficiẽte para pecar mortalmente. Y exemplo de lo segundo se halla en la deliberacion humana, en la qual, aunque despues de mucha cõsulta, se dexa la mitad por hazer, y por considerar muchas cosas bien necessarias para acertar en la materia consultada

Esto assi declarado, y supuesto en esta duda es la primera conclusion. Para que se halle verdadero voto, basta qualquiera deliberacion actual, o virtual, como sea plena de la primera manera, opuesta no solamente al mouimiento de todo punto natural, llamado (Primo primus) sino tambien opuesta al segun-

Digitized by Google

al segundo primero. Y para conocer, moralmente hablando, quando se halla esta deliberacion, nos hemos de aprouechar de el juyzio de el varon bueno, y sabio. Y tambien podemos dar vna regla general en lo moral, que la deliberacion suficiente para el pecado mortal, tambien lo es para el voto, y como esta se halle, nunca dexara de ser voto, quanto es de parte de la deliberacion. Esta conclusion assi declarada se prueua, lo primero de el capitulo, venientes de voto, donde el Pontifice Alexandro III. tiene por verdadero voto el que hizo vn niño en tierna edad con facilidad de animo. Y en el capitulo, sicut nobis, de regularibus, se dize ser valido vn voto de religion hecho con miedo.

Ca. venientes de voto. & sicut nobis de regularibus.

Lo segundo se prueua la misma conclusion, que la deliberacion de que hablamos, es suficiente para los demas contractos, para el matrimonio, donacion, o promessa, como lo determina Sã Ambrosio, y se refiere en el decreto. Luego tambien bastara en el voto, porque la promessa hecha a Dios, no ha de ser de peor condicion, que la que se haze a los hombres.

D. Ambr. lib. 2. de penit. ca. 9. & refertur in ca. 11 [illegible] q. 17. q. 4.

Lo tercero se prueua la misma conclusion, porque esta deliberacion basta para que vn acto sea, y se llame a boca llena humano. Y si con ella traspassara vno el voto ya hecho, sin duda pecara mortalmente. Luego no la ha de auer en la verdad de nuestra conclusion. En la qual conuienen Ricardo de Mediauilla, Soto, Nauarro, Aragon, y es comun entre los Theologos, y Canonistas.

Rich. in 4. d. 38. art. 1. Sot. l. 7. de iust. 1. q. 1. ar. 2. Nauar. ca. 12. n. 24. & 68. Arag. 2. 2. q. 88 arti. 1.

Segunda conclusion. Esta plena deliberacion de que vamos hablando, se requiere para que aya verdadero voto, y menor deliberacion no es bastante. De tal suerte, que si Pedro promete a Dios castidad cõ deliberacion imperfecta de parte de el entendimiento, a la qual se sigue en la voluntad mouimiento segundo primero, el tal voto, ni lo es ni induze obligacion en consciencia.

Esta cõclusion assi declarada se prueua, porque la tal deliberacion no es bastãte, para que Pedro peque mortalmente, violando el voto antes hecho. Luego tampoco es bastante, para que el voto sea valido. El antecedente se prueua, porque la tal deliberacion solamẽte es bastante para el pecado venial. Y cierto es, q̃ la transgressiõ de el voto, de su genero, es pecado mortal. La consequencia se prueua, porque no se requiere menor deliberaciõ para la cõstitucion de el voto, que para su transgressiõ.

A los argumentos puestos en cõtrario, que son contra la primera conclusion, se responde. Al primero, niego la menor. A la probacion digo, que la tal ignorancia no quita la razon de voluntario suficiente para el voto, aunque no sera tan perfecto voto, como el que se haze con mas perfecta deliberacion. De aqui se saca la solucion del segundo argumento. Al qual digo, que el no suceder prosperamente los votos hechos con la deliberacion, de que hablamos, no nace de no ser ella bastãte para hazer verdadero voto, sino de la imperfection, y malicia de el subjecto. Como el caer el hombre de la gracia por el pecado mortal, no nace de la gracia, ni arguye, insuficiencia de su parte, sino de la mucha imperfection, flaqueza, y malicia de la naturaleze humana, inficionada por el pecado, y habituada al mal.

Capit. II. De la materia de el voto.

PRimera conclusion. Solo el acto de virtud es materia de el voto. Y por el consiguiente, ni el pecado, ni cosa alguna indifferente mientras lo fuere, pueden ser materia de el voto. En esta conclusion conuienen todos, y se colige claramente su verdad de la difinicion de el voto ya declarada en el capitulo passado.

D. Thom. et eius discipuli. 2. 2. q. 88. a. 2.

Segunda conclusion. Las cosas que son necessarias con necessidad absoluta, no son materia de el voto. Seria sin duda cosa stulta (como Sãcto Thomas enseña en el lugar citado) hazer vno voto de morirse, o de no bolar.

D. Thom. loco citato.

Tercera conclusion. Las cosas necessarias con sola necessidad de el fin, son voluntarias en alguna consideracion, y en essa misma pueden ser materia de el voto. Como el amar a Dios sobre todas las cosas, y la obseruacion de los demas diuinos preceptos, necessarios para el fin de la vida eterna.

Quarta conclusion. Las cosas de todo punto voluntarias, las quales, ni dizen necessidad absoluta, ni necessidad de el fin, son materia de el voto, hablando con toda propriedad.

En esta conclusion conuienẽ todos los Doctores, Theologos, y Juristas sin contradicion alguna.

Quinta, y vltima cõclusion. Hablando propriamente de el voto, siempre ha de ser de el bien mejor.

Acerca de esta doctrina ay algunas dudas de mucha consideracion. La primera es, si es siempre pecado mortal, prometer a Dios vna cosa que de suyo es pecado. De cuya resolucion depende la verdadera inteligencia de la primera conclusion. Y parece ser verdadera la parte afirmatiua. Lo primero, porq̃ el prometer a Dios, lo q̃ de suyo es pecado, es contra el primer precepto diuino, en el qual se nos mãda reuerenciar a vn solo Dios: y en nuestro caso quien haze el tal voto, no le reuerencia. Luego haze contra el precepto dicho, y por el consiguiente siempre peca mortalmente.

Lo segũdo se prueua. El juramẽto de hazer vn pecado venial, es pecado mortal, lo qual suponemos agora como muy probable. Luego tam-

2.2.q.89. articul.8 go tābiē lo sera el voto. Prueuo la consequencia, porque conforme a la doctrina de Sancto Thomas, la obligacion del voto es mayor que la del juramento.

A esta duda digo lo primero. El voto, que cae sobre materia de pecado mortal, sin duda es siempre pecado mortal. Y en esta cōclusion conuienē todos los Doctores, y se prueua con los dos argumentos hechos por la parte afirmatiua. Los quales solo prueuan esta nueua doctrina, y que de su genero es pecado mortal, prometer a Dios lo que de suyo es pecado, y no prueuan mas. Otra cosa seria si alguno aduirtiesse, que el voto se ha de hazer de cosa buena, y grata a Dios, y con todo esso prometiesse a Dios de dezir vna palabra ociosa. Este tal siempre pecara mortalmente pecado de blasphemia, porque en su propria action atribuye a Dios el pecado venial, como bueno y grato a su diuina Magestad. Y cierto es en do- 2.2.q.13. arti.2. ctrina de Sancto Thomas, que en la blasphemia cabe pecado venial, por la imperfection del acto, mas no por ser materia leue, porque por muy leue que parezca, atrauessādose blasphemia es grauissimo pecado. Tambien cōsta esta verdad, porque mas peca el que afirma de Dios con la palabra, o con la obra vna falsedad, que el que la confirma con juramento. Y este segundo siempre peca mortalmente, aun en indiuiduo. Luego el que afirma de Dios cō la palabra, o con la obra alguna falsedad, siempre peca mortalmente, sin que en ello aya excepcion alguna, como sucede en nuestro caso.

Lo segundo digo a la duda propuesta, que el voto de pecado venial, es pecado venial, como lo es el cumplir el tal voto, y no es justo poner mas malicia en la action de votar, que en el cumplimiēto del voto. Y esto vemos casi siempre, que los pecados que de su genero son pecados mortales, en indiuiduo son muchas vezes pecados veniales, por la paruidad de la materia.

A los argumentos en contrario, ya hemos dicho, que solo prueuan ser pecado mortal de su genero, y dentro de los limites de su jurisdicion el prometer a Dios lo que de suyo es pecado: mas no prueuan que siempre en indiuiduo sea la tal action pecado mortal. Y porque parece que el segundo argumento prueua algo mas, respōdo a el de dos maneras. La primera, negando el antecedente, y la segunda negando la consequencia, por ser differēte razon la del juramēto, y la del voto. El juramento cō mentira leuissima, siempre sin excepcion alguna es pecado mortal, por la injuria grauissima que se haze a Dios, en traelle por testigo de mentira, lo qual no se halla en el voto. Y en nuestro caso se halla juramento con mentira, pues trae a Dios por testigo de que cumplira lo que no está obligado a cūplir. El que jura de dezir vna palabra ociosa, que por lo menos en esta action se halla claramente practica, aunque no estè tan clara la mentira especulatiua, que consiste en no conformarse el entendimento con lo que de hecho passa. Esto basta por agora, que en su proprio lugar trataremos mas a la larga del juramento. Entre tanto veanse Sancto Thomas, y sus discipulos en el lugar citado. 2.2.q.89.

La segunda duda en esta materia es acerca de la segunda conclusion, si las cosas de suyo indifferētes, pueden ser materia del voto. Para declaraciō desta duda hemos de aduertir, que aunque algunas cosas consideradas de su proprio genero, y objecto sean indifferentes, ni buenas ni malas, mas consideradas en particular, y en indiuiduo, han de ser determinadamēte buenas, o determinadamente malas, como Sancto Thomas enseña. Y para ser vna operacion buena en particular, y en indiuiduo, es necessario, que tenga alguna proporciō, y orden con algun buen fin, porque de otra suerte sera operaciō ociosa, y mala en indiuiduo. El exēplo desto se halla en passar por vna calle, lo qual de suyo, ni es bueno, ni malo: para q̄ esta action sea buena en indiuiduo, no basta que al entrar en la tal calle, diga el que entra haziendo voto de entrar: Yo quiero entrar en esta calle, o passar por ella, para seruir y agradar a Dios. Antes es necessario que en particular tenga esta operacion algun fin bueno, porque de otra suerte sera ociosa, y mala en indiuiduo: pues en esta consideracion no ay action humana alguna indifferente al bien y al mal, como Sancto Thomas, y todos sus discipulos enseñan.

Fr. Man Rodri. 1. sum. cap. 94. cōc. 3

D. Tho. 1 2. q. 18 ar. 8. et 9

D. Tho. 1 2. q. 18 ar. 8. et 9

Esto supuesto digo lo primero. No es valido el voto de cosa indifferente, mientras lo fuere, antes el hazer tal voto es pecado venial, porque lo indifferente de suyo no es bueno, ni grato a Dios, ni en particular se refiere a buen fin moral. Luego no solo no es valido el voto, por falta de su propria materia, sino es pecado venial, pues no siendo la operacion buena, es forçoso ser mala en indiuiduo, como ya està declarado, y probado. Exemplo desto se halla en vna muger q̄ haze voto de no hilar en Sabado, cō proposito de ocuparse en otras obras seruiles, o haze voto de no comer en Sabado pies de puerco, ni manos de carnero, con proposito de comer de lo demas. Estos votos no son validos, antes incluyen mucho de actos ociosos, y algo de superstición. Mas si la tal muger hiziesse voto de no ocuparse en Sabado en obra alguna seruil, para mejor ocuparse en el seruicio de Dios, o de no comer grossura alguna, con el mismo fin, estos votos serian validos obligatorios, santos, y buenos, y ordenados en particular, y en diuiduo a buenos fines. Y si a caso el no passar por vna calle redunda en

Digitized by Google

da en bien del alma de Pedro, y se euitã escandalos, y pecados, puede ser materia de verdadero voto, porque aunque el tal objecto es de suyo indifferente a bueno, y malo, en particular no es, antes es bueno a boca llena, y por otra parte no es impeditiuo de mayor bien, y por el consiguiẽte es verdadera, y propria materia del voto.

Lo segundo digo, que en cessãdo en los votos dichos, la razon que tenian de bien, cessa luego su obligacion, y sin dispensacion alguna puede el que los hizo no guardallos con segura conciencia, como se puede ver claro en los exemplos puestos. Podriamos disputar aqui, si todo acto de virtud puede ser materia del voto: pero mas a proposito se tratara desto en la duda quarta.

La tercera duda es, acerca de la tercera conclusion, si las cosas necessarias con necessidad de precepto, en orden al fin de la vida eterna, puede ser materia del voto.

Parece que no, porque Sancto Thomas en las sentencias dize, que el tal voto, no es propriamẽte voto. Y en otro lugar se llama voto incompleto, y diminuto. Luego no es propriamente voto.

D.Tho. in 4.d.38 q. 1. artic. 1. questiũcu la 3. & in art. 2. questiũcul. 1.

Lo segundo se prueua, la misma parte negatiua. La materia del voto ha de ser proporcionada, y acomodada con su forma, y la forma del voto es de todo punto voluntaria, y no cae debaxo de precepto. Luego tambien lo ha de ser la materia, y por el consiguiente los diuinos preceptos, o los demas necessarios para alcãçar la vida eterna, no sera verdadera, y propria materia del voto.

Lo tercero se prueua, porque el voto que se haze de lo que cae debaxo de precepto diuino natural, o Ecclesiastico, como de amar a Dios sobre todas las cosas, o de socorrer a nuestros padres necessitados, o de oyr Missa, no induze especial obligaciõ, como no la causa el repetir muchas vezes el mismo voto, ni por esso pertenece el acto a otra especie de virtud. Luego la tal materia no lo es del voto, pues todos los Doctores confiessan, q̃ el voto de su propria razon induze nueua, y especial obligacion.

La quarto, y vltimo se prueua la misma parte negatiua, porque de la afirmatiua se sigue, que sea licito el voto de nunca pecar mortalmẽte, pues es materia que cae debaxo de precepto, y necessaria para el fin de la vida eterna. Y tambien sera licito el voto de nunca pecar venialmente por ser de cosa muy vtil para el mismo fin. El consiguiente es falso, porque el nunca pecar mortalmente, es muy dificultoso a muchos flacos, y el nunca pecar venialmente es de todo punto impossible a todos, conforme al comun curso de la ley de gracia. Luego la parte negatiua de nuestra duda es verdadera, y la afirmatiua es falsa. En contrario haze, que todos los Christianos hazemos voto en el baptismo de renunciar a todas las obras, y põpas del demonio: y es cierto que esto, sin que se vote, cae debaxo de precepto. Luego lo que obliga debaxo de precepto, puede ser y es verdadera materia del voto.

La primera conclusion, es bien proxima a la Fè, que las cosas necessarias con necessidad de precepto en orden al fin de la vida eterna, son verdadera, y propria materia del voto. Esta conclusion se prueua, lo primero del comũ sentido de toda la Iglesia vniuersal, el qual en todas materias es de mucha consideracion. Los fieles muchas vezes hazen voto de cosas, que caen debaxo de precepto, y se acusan en la confession sacramental de la transgression deste voto. Y si podemos jurar de hazer lo que deuemos por precepto, como se vsa en los tribunales, y en los conciertos, compras y ventas, y Dauid dixo: Iuraui & statui custodire legem tuam: Iurè, y determinè Señor, de guardar tu ley. *Psal. 118.* Y en el libro segũdo de Esdras se dize. Populus iurauit, se obseruaturũ Domine legem: Jurò el pueblo de guardar la ley de Dios: y cierto es que sin juramento estaua obligado debaxo de precepto a la tal obseruaciõ. Luego lo mismo hemos de dezir en el voto, pues casi en todo corrẽ parejas el voto, y el juramento.

A los argumentos puestos, que proceden contra esta primera conclusion respondo. Al primero digo, que Sãcto Thomas mudò parecer en las partes, y tuuo sentencia contraria a la que auia defendido en las sentencias.

Digo lo segundo, que Sancto Thomas llama improprio, y diminuto voto al que se haze de cosas obligatorias debaxo de precepto. No porque absolutamẽte hablando no sea verdadero voto sino, porque su materia es comun a todos, y a todos obliga, que votẽ, o no voten, y assi no es materia del voto tan completa, y perfecta como lo es la de los Consejos diuinos, en la qual trataremos en la quarta duda.

Al segundo argumento, niego la cõsequencia. Porque aunque estamos obligados a guardar los preceptos diuinos naturales, o Ecclesiasticos, y sea esta obseruaciõ necessaria en ordẽ al fin de la vida eterna: pero està en nuestra mano el cumplillos, o no cumplillos, y es de todo punto libre y voluntario el ser los tales preceptos materia del voto.

Al tercero argumẽto niego el antecedente, Y a la probacion niego la consequencia. De lo qual trataremos en el capitulo siguiente. El quarto argumento toca dos buenas dificultades. La vna es, si es valido el voto de nunca pecar mortalmente. Y la segunda es, si es valido el voto de nunca pecar venialmente, o de no pecar venialmente. Las quales dificultades se declaran con las conclusiones siguientes.

Digitized by Google

Segunda conclusion en orden. Valido es el voto de nunca pecar mortalmente, hagale quiē le hiziere, aunque es peligroso a muchos, por su imperfeciō, y flaqueza hazer semejāte voto. La primera parte desta conclusiō es contra algunos Doctores. Los quales no improbablemente sienten, que el tal voto no es valido, si le haze vn hombre muy fragil, y de quiē moralmente se puede y deue presumir, que no lo guardara. Mas nuestra conclusion en esta parte es cierta, y se prueua, porque el tal voto es de cosa grata a Dios, libre y voluntaria, como declaramos en la conclusion passada, possible con la diuina gracia, y no estorua el ser materia precepta. Luego es verdadero voto. El antecedēte es cierto, y está ya declarado cō todas sus partes, y la consequencia es euidēte de la difinicion y condiciones del voto ya explicadas. La segunda parte de nuestra conclusion es clarissima, porq̄ son muy pocos en la Iglesia de Dios los q̄ viuē sin pecado mortal, y son muchos los flacos, los quales sin duda se ponen a gran peligro haziēdo semejante voto de quebrantalle, y traspassalle.

Tercera conclusiō. El voto de nunca pecar venialmente es nulo si incluye todos los pecados veniales. Mas si es de no pecar venialmēte en materia determinada, sera valido, si fuere facil de guardar, y sino sera inualido. La primera parte desta conclusion es cierta, porq̄ el tal voto es de materia impossible, segun el comum curso de la diuina gracia. Luego no obliga. De aqui se colige la inteligencia, y verdad de las otras dos partes de la cōclusion. Porque si los pecados veniales en particular son faciles de euitar, llano es que obliga el voto de euitallos. Y assi vemos q̄ le hazen hombres santos, y temerosos de Dios, y se acusan en la confession sacramental, sino le cūplen. Como de no jurar, aunque sea cō verdad, sino huuiere necessidad, y de no dezir mētira de proposito, y de otras cosas a este tono. Mas si los pecados veniales son muy dificultosos de euitar, y tanto, q̄ aun los hōbres santissimos, casi nunca se escapā dellos, como son la distraciō inaduertida en los diuinos oficios, los mouimiētos segundo primeros acerca de muchas materias grauissimas, en materias de juyzios temerarios, y de infidelidad, y otros deste jaez sin duda hablando moralmēte se reputa la materia del tal voto por impossible, y por el consiguiente el voto no es obligatorio, porque es blasphemia dezir, que Dios obliga a lo impossible.

Quarta conclusion. Si vno haze voto de nunca pecar mortal, ni venialmente, no está obligado a cosa alguna, por ser el voto de cosa impossible. Y aunque la vna parte es possible, que es el nunca pecar mortalmente, como ya declaramos en la segunda conclusion, no está obligado por el tal voto ácosa alguna, porq̄ la materia del voto, no fue la parte, sino todo esto. Yo prometo a Dios de nūca pecar mortal, ni venialmēte, lo qual es impossible moralmēte hablando, como ya está declarado. Y desta doctrina queda suelto claramente el quarto argumēte contra nuestra primera conclusion.

En el argumento en contrario se toca vna buena dificultad, y es, si en el baptismo se haze algun voto. La parte afirmatiua tienen San Hieronymo, San Ambrosio, San Augustin, el Padre Maestro de las sentencias, Sancto Thomas parece que dize lo mismo, con todos los Iuristas.

D. Hiero. Amos ca 6. circa finem.

A esta dificultad digo, que en el baptismo no se haze voto alguno. Esta conclusion prueua Cayetano casi demonstratiuamente, con esta razon. En el baptismo, no ay voto explicito, ni implicito. Luego no ay voto alguno. La consequencia es euidente. Prueuo la primera parte del antecedēte. Porque las palabras que se dizen en el baptismo en nombre de los que se baptizā son estas, Quiero creo, y renuncio, en las quales es claro, que no ay promessa alguna. Luego no ay voto explicito.

D. Ambr. li. 1. de sacramentis. c. 2. & li. 10 super Luc. c. 20. & Aug. refert. d. consecr. d. 4. c. prima. Magister in. 4. d. 38. D. Tho. 2. 2. q. 88. ar. 2. ad 1. & Iuristae vtis locis & titulis iā citatis

La segunda parte del antecedente del voto implicito, se prueua. Entonces se haze voto implicito, quando se haze otra cosa, con la qual esta conjuncto el tal voto, por causa, y razon de algun estado, o costumbre. Como sucede al que se ordena de orden sacro, el qual haze voto implicito de castidad, porque el tal voto esta junto con el recebir ordē sacro por las leyes, y santos estatutos de la Iglesia Catholica. Mas no ay voto alguno conjuncto con la suscepcion del baptismo, ni de su propria naturaleza, ni por estatuto de la Iglesia Catholica, como cōstara a quien con atencion mirare todo el derecho. Luego nuestra conclusion es verdadera, cuya verdad se echa mas claramente de ver, porque ningun Christiano, quando peca mortalmente se acusa de auer cometido dos pecados, vno contra religion, por auer traspassado el voto que hizo en el baptismo, y otro cōtra la virtud especialmente offendida. Luego no ay tal voto.

A los Santos citados digo, q̄ como no disputā las cosas metaphysicamēte, algunas vezes no hablan con tanto rigor como los Doctores Escolasticos Y assi llamā voto impropr amēte a los buenos, y santos propositos de la voluntad, y a la renunciacion del demonio, mundo, y carne, que se hallan en el santo baptismo. Y assi se entienden el Maestro de las sentencias, y los Iuristas. Sancto Thomas no dixo tal cosa. Solo concedio condicionalmēte, que si en el baptismo se hazia algun voto, se colegia, que las cosas que caen debaxo de precepto puedē ser materia del voto, segun que son voluntarias. Pero nunca admitio, que en el baptismo se hiziesse voto alguno. De todo lo dicho

Digitized by Google

dicho se saca claramente la resolucion de nuestra tercera duda principal, y la verdad de la tercera conclusion.

La quarta duda en orden es acerca de las côclusiones,quarta,y quinta, si el voto de vna cosa buena,y que cae debaxo de côsejo euangelico,hecho por mal fin,es obligatorio. Como si vno prometiesse a Dios de dar lymosna a Pedro,con fin de vana gloria. Y parece que no es valido el tal voto. Lo primero, porque el voto de vna cosa mala,no es obligatorio,como ya declaramos acerca de la primera conclusion. Y el voto de que hablamos es de cosa mala. Luego,&c Prueuo la menor.Porq̃ es pecado venial votar desta manera: Yo prometo a Dios de dar lymosma por vana gloria. Y cierto es,q̃ el dar lymosma,es côsejo euangelico.

Lo segundo se prueua la misma parte negatiua. Todos confiessan q̃ el voto de dezir vna palabra ociosa, no es obligatorio, por ser de cosa intrinsecamente mala. Y no es menor pecado dar lymosna por vana gloria, que dezir vna palabra ociosa. Luego el tal voto es en si ninguno.

Por la parte afirmatiua haze lo primero. La promessa que haze vno a otro entre los hombres de cosa vtil,es valido,aunque se haga con mal fin, y proceda de causa torpe,como se ve en la promessa hecha a la ramera por su trabajo, y al compañero, que ayuda a matar vn hombre. Luego la promessa hecha a Dios de cosa buena sera valida, aunque se haga por mal fin,y proceda de causa torpe, pues no ha de ser Dios de peor condicion q̃los hombres. Lo segundo se prueua, porque en las ordenes militares sucede muchas vezes,que los frayles hazen voto solemne de su religion,o los caualleros della, por tener renta para viuir mal,y seria cosa escâdalosissima en la Iglesia de Dios, dar por nulos estos votos: luego son validos, y se hazen por mal fin. Luego verdadera es la parte afirmatiua de nuestra duda.

Para declaracion desta duda hemos de suponer con Cayetano a qui que el voto de cosa buena por mal fin, se puede hazer de tres maneras. La primera es quando el mal fin es, tambien fin de lo que se promete, y objecto y blanco de la voluntad del que haze el voto. Como si vno haze voto de dar lymosna por vana gloria. De suerte que la vana gloria es pretendida,y entra en la materia deste voto,y haze vn objecto con lo que se promete

Cay.2.2. q.88 a.2.

La segunda manera es,quando el mal fin no es materia del voto,ni se ha como cosa prometida,sino es causa de q̃ la voluntad del q̃ haze el voto se aplicasse a hazelle. Como sucede a los q̃ hazen voto en las ordenes militares,côforme a la costumbre de cada vna,cô intento, y fin de viuir con regalo, y con riqueza,para poner en execucion sus ruynes intentos.

La tercera manera,es quando el mal fin, es fin del mismo voto,y el voto se endereça,y encamina côforme a la intencion del q̃ le haze, a alcançar el mal fin que pretêde, o a dar gracias a Dios por auelle alcançado. Exêplo desto ay, en el que promete a Dios de dar mil escudos de lymosna por conseguir vna victoria injusta,o en hazimiêto de gracias por auella alcançado. Y tambien ay exemplo desto,en el que promete a Dios de dar ciê ducados de lymosna, por alcançar vn hijo en su mâceba,ò en hazimiento de gracias, porque Dios se le dio, siêdo este objecto materia del voto,y refierendose a este fin con malicia que tiene.

Esto supuesto digo lo primero. El voto hecho de la primera manera,es en si ninguno sin duda alguna. Este dicho se sigue claramête de la primera côclusiô deste capitulo,y de lo que acerca della diximos en la primera duda, y se prueua claramente con los argumentos puestos por la parte negatiua desta nuestra duda.

Lo segundo digo, que el voto hecho de la segunda manera, es valido, porque el mal fin no vicia el acto,ni su materia, ni objecto,pues para en el operante, y no passa a la cosa prometida. Y esto prueuan los argumentos puestos por la parte afirmatiua.

Lo tercero digo,que quâdo el voto se haze de la tercera manera,es de todo punto inualido pues el que vota haze a Dios autor de pecado,quâto es de su parte,y la materia es mala,incapaz de ser referida a Dios. Y seria blasphemia atribuyr a Dios semejâtes cosas. Vease Fray Manuel Rodriguez.

Man.Rod. in sum.ca. 94.côc.12

Lo quarto digo. Quando el voto se haze de cosa buena, y se ordena a castigar el pecado,es voto valido,y obligatorio. Como si vno promete a Dios de visitar vn lugar santo, o de meterse en religion, si fuere mas adultero,ladron,o jurador. Prueuase esta verdad,porque este voto es de cosa buena, y se refiere a buen fin. Como lo es, tomar con sus proprias manos, y en su propria persona vengança de sus pecados. Luego es voto santo,bueno,y obligatoria.

Lo quinto y vltimo digo, que quando el voto se haze de cosa buena, la qual esta conjuncta con pecado,y no tiene por fin al pecado,este voto es firme y valido. Como si Pedro desafiasse a Iuan, y prometiesse a Dios de dar cien ducados de lymosma, si le librasse deste desafio. Y si vn adultero prometiesse a Dios de dar mil ducados de limosna, si le da vn hijo en su manceba. Este voto es valido,porque el tener hijos es objcto bueno,aunque no se tengan en su propria muger. Y en estos casos,y otros semejantes no hazemos a Dios autor de pecados, antes se le piden cosas buenas,y santas de suyo, de las quales es autor el mismo Dios, aunque estan juntas con pecado. Pues no tie-

Digitized by Google

no tienen por fin al pecado, sino vna cosa buena de suyo, que agrada a Dios, y de que es autor el mismo Dios.

A los argumentos puestos, por la parte negatiua, es clara la resolucion de lo que esta resuelto a cerca delos dichos, primero y tercero

A los argumentos hechos por la parte afirmatiua se responde. Al primero, niego la consequencia: porque no ay igualdad en todo. La razon es, porque la promessa hecha a los hombres admite en si malicia, y puede el que promete dezir, hazme la barba, y harete el copete. Lo qual no se puede hallar en la promessa hehecha a Dios: pues de su diuina Magestad, no podemos esperar cosa injusta.

Al segundo argumento por la parte afirmatiua consta la solucion de lo dicho, acerca de la segunda conclusion de los dichos que pusimos en el vltimo lugar.

La quinta duda es acerca de las mismas conclusiones quarta, y quinta, si el voto hecho de las cosas contrarias a los consejos euangelicos, como de no prestar, y de no fiar, sea valido, y obligatorio. Y parece verdadera la parte afirmatiua.

Lo primero. Los votos hechos de cosas opuestas a los consejos euangelicos, son algunas vezes actos de virtud, y su materia es buena. Luego serã validos. Prueuo el antecedente. Porque algunas vezes es licito a Pedro no entrar en religion, y otras estara obligado a no entrar en religion, so pena de pecado mortal. Como si claramente cõocielle de su flaqueza, que no puede cumplir con las obligaciones de la tal religion, y que su fraylia seria mas para escandalizar a sus hermanos, que para seruir a Dios.

Lo segundo se prueua la parte afirmatiua. El voto de casarse es valido, como lo es el juramento, y para algunos hombres es consejo saludable, euangelico y apostolico, el casarse como consta del capitulo septimo, de la primera carta a los Corinthios, &c.

Si alguno respondiere a estos argumentos, que los votos dichos no son validos, porque no se compadecen cõ el bien mayor, y mejor, y le impiden. Contra esto se arguye, porque si vno haze voto de entrar en vna orden relaxada, o de seruir perpetuamente en vn hospital, sin duda està obligado a cumplir estos votos, y son incompossibles con el bien mayor y mejor, pues consta que no puede professar juntamente en la orden relaxada, que votò, y en la estrecha, que no votò, y es mejor. Tambien consta, que con seruir perpetuamente en vn hospital, no se compadece el ser religioso, que es sin comparacion mejor. Luego la solucion dada no es bastante.

Lo quarto se prueua la parte afirmatiua. El voto de no votar, sino fuere cõ tal circunstancia, y el de no prestar, ni fiar a nadie, es valido, es de cosas opuestas a los consejos euangelicos, como lo son el votar, prestar, y fiar. Luego la parte afirmatiua de nuestra duda es verdadera. Todo lo dicho se cõfirma, porque es licito votar lo q̃ es licito hazer. Y es licito aun quando corre el consejo euangelico, no meterse frayle, no votar, no prestar, ni fiar. Luego tambiẽ sera licito hazer voto delas mismas cosas, aunque sean opuestas a los consejos euangelicos. Esta razon hizo tanta fuerça a Hostiense, que conuencido por ella se dize auer defendido la parte afirmatiua de nuestra duda.

Para entender esta duda se ha de notar, que las cosas opuestas a los consejos euangelicos son en tres maneras. Algunas ay opuestas derecha y formalment. Como no entrar en religion, no votar, no prestar, ni fiar, derecha y formalmẽte se oponen al entrar en religiõ, al votar, prestar y fiar, q̃ son consejos euangelicos. Otras cosas ay, que caen debaxo de consejo euangelico, pero son incõpossibles con el bien mayor, y mejor, que cae mas principalmente debaxo de consejo euangelico, y no impiden necessariamẽte el transito al bien mayor, y mejor. Como son el seruir perpetuamente en vn hospital, y el professar en vna orden relaxada. Otras ay que de suyo son buenas, mas ponen impedimẽto necessario para passar al bien mayor, y mejor. Como el casarse, con lo qual no se compadece la vida religiosa, ni el estado de continencia. Hablamos en esta duda de las cosas, que precissamente se oponen a los cõsejos euãgelicos. Porque ay algunas, que junto con esso tienen oponerse a los diuinos preceptos, como nunca prestar, ni fiar a persona alguna en ningun caso. Y estas sin duda no pueden ser materia de verdadero voto. Y assi nuestra disputa se entiende de las cosas que solamente se oponen a los consejos euangelicos.

De las quales digo lo primero. El voto que se haze de las cosas opuestas a los consejos euangelicos, derecha, y formalmẽte no obliga. Prueuase esta verdad. Lo primero, porque de lo contrario se sigue, que formal y juntamente mouiesse Dios al hombre a dos cosas opuestas con oposicion contradictoria, cuya falsedad es bien manifiesta. Prueuo la sequela. Claro esta, que Dios mueue el hõbre para que ponga en execucion sus diuinos cõsejos, y si aceptara el voto de que hablamos, apartara al hõbre deste santo proposito. Luego mouierale a dos cosas opuestas formalmente, y con oposicion contradictoria.

Prueuase lo segundo. El que haze semejante voto pone obstaculo, y impedimento al Espiritu Santo, el qual siempre procura, que vamos de bien en mejor, pues promete lo que de suyo repugna con los consejos euangelicos. Luego el voto es inualido. Echase esto tãbien

de ver

Digitized by Google

deuer en que si Pedro haze voto de no meterse frayle, puede con su propria autoridad transpassalle, y estara tan lexos de pecar, como lo esta del pecado, el estado de las santas religiones. Luego el voto no es valido, porque si lo fuera, no estuuiera en mano del que le haze, transpassalle sin pecado.

De aqui se sigue, q̃ el voto de no ser frayle, de no votar, de no prestar, ni fiar, es inualido, y pecado solamente venial, por no agradar a Dios la materia del tal voto. Y no sera mortal, porque no es mucho lo que le desagrada. En este dicho asi declarado conuienen todos.

Digo lo segundo. Estos votos referidos seran validos, si se hazẽ con cierta moderacion, y circunstancia. Declaro esto. Pedro es vn hõbre arrojado, y facil en hazer votos, bien podra votar de no hazer voto sin testigos. Y el que se ha echado a perder a si y a su muger, y hijos, fiando a todos sin sacar alguno, bien podra hazer voto de no fiar a todos. Prueuase este dicho. Estos votos no se hazen de cosas opuestas a los consejos euangelicos. Luego por esta parte no son inualidos. Prueuo el antecedẽte, porque el objecto y materia del primer voto, no es el no votar, sino el no votar precipitada y arrojadamente. Y la materia del segundo voto, no es no fiar, sino el no fiar indiscretamente a buenos, y malos pagadores con detrimento notable de toda su familia y hazienda, y esto todo es bueno y santo. Luego los tales votos asi moderados, seran validos, y obligatorios.

Lo tercero digo. El voto hecho de no votar, sino con tal moderacion, y circunstancia, es valido, aunque no se guarde la tal moderacion, y circunstancia. La razon es, porq̃ qualquier voto, como lo sea, obliga por derecho natural, y diuino, como todos confiessan. Y ninguno puede por su propria voluntad, y antojo eximirse de la obligacion fundada en derecho natural, y diuino. Luego el tal voto sera obligatorio. Exemplo ay de la verdad desta doctrina en el matrimonio. Si Pedro haze voto de no casarse, y se casa contra el voto hecho, el matrimonio es valido, por ser de su propria naturaleza obligatorio. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso.

Fr. Manu. Rodrig. in summ. cap. 94. conc. nal medellius. Fray Manuel Rodriguez tiene lo contrario desta conclusion. Y sin poner razõ alguna por su opinion, responde a nuestro argumẽto, que el voto obliga de derecho diuino, y natural, conforme a la intencion del que le haze. Y porque en nuestro caso fue la intencion, no obligarse sin guardar la moderacion, y circunstãcia ya declarada, no queda obligado el que le hizo, en caso que no se guarde la dicha circunstancia. Esta solucion no es buena. Porque aunque es verdad, que se ha de tener consideracion a la intencion del que vota, para ver si se pretendio ligar, o no, si quiso prometer, o no, mas no es necessario recurrir a la dicha intencion, para saber si el voto hecho es de su naturaleza obligatorio, que esto no le viene de la intenciõ del que promete, sino de su propria naturaleza, la qual consideramos en nuestro caso. Y asi nuestra doctrina es verdadera, y nuestro argumẽto esta en pie. Bien es verdad, q̃ en algun caso particular se podria verificar la sentẽcia de Fr. Manuel Rodriguez. Como si Pedro hiziesse voto de no votar sin testigos, teniendo expressa intenciõ de no prometer, ni obligarse de otra manera. En este caso seria el voto inualido, no guardãdose la dicha circunstancia. Mas comunmente no se hazen los tales votos con semejante intẽcion. Antes se pone la moderacion, y circunstancia declarada, no para que el voto no obligue de otra manera, sino para q̃ se haga con mas acuerdo.

Lo quarto digo. El voto hecho de las cosas del segundo genero, que son de suyo buenas, y no se compadecen con el bien mayor, y mejor, pero no le impiden, como es el voto de seruir perpetuamente en vn hospital, y de ser frayle en vna orden algo relaxada, es valido y obligatorio. La razon es, porque se haze de cosa buena, grata a Dios, y no impeditiua del biẽ mejor. Luego este voto es muy justificado cõsiderandolo por todas partes.

Toda la dificultad es de las cosas del tercer genero, que son de suyo buenas, pero impiden el bien mayor, y mejor, si pueden ser verdadera materia del voto, como lo es el casarse. Y asi preguntamos, si seria valido este voto: Prometo a Dios de casarme.

En esta duda dize Cayetano aqui. El matrimonio se ordena a dos cosas. A la multiplicaciõ de la naturaleza humana, y al remedio de la concupiscẽcia. En la primera consideracion no es materia del voto, ni de suyo grata a Dios. Pero en la segunda lo es. Y por esta parte es verdadero voto, el q̃ vno haze de casarse, si es hombre fragil, y muy cõbatido de las passiones desordenadas de la carne, en el qual principalmente tiene verdad esta doctrina. Caye 2.2. q 88. a. 2.

Para declaracion desto digo lo quinto. El voto de casarse es en si ninguno, aunq̃ se haga con intencion de no casarse como quiera que el matrimonio se considerare. En esta conclusion conuienẽ todos los que han escripto desta materia. Y la razon es clara, porque el tal voto impide de todo punto el estado mas perfecto, y pone quanto es de su parte obstaculo al Espiritu Santo, el qual siẽpre nos esta inspirãdo para yr de biẽ en mejor. Y por este voto cae el hõbre, y desciẽde del estado mas perfecto de los continentes, al inferior de los casados. Luego este voto sin duda alguna es inualido.

Lo sexto y vltimo digo. Si Pedro se siente muy flaco, y con mucho peligro de offender a

Dios

Dios en materia de carne, no està obligado a cumplir el voto simple que haze de religion, presumiendo de si moralmente hablando, que la religion por la imperfection suya le ha de ser de mas daño, q̃ prouecho. Mas estara obligado a pedir dispensacion del tal voto, como enseña Sancto Thomas tratando desta materia. Mas si haze voto solemne de religiõ, es valido el voto y obligatorio. Y no solo està obligado a no pedir dispensacion del tal voto, sino a cumplille de hecho. Esta doctrina se saca casi claramente de Sãcto Thomas, y de Cayetano en el lugar poco ha citado. Pruevaso lo primero quanto a la primera parte. Solo el acto de virtud es legitima materia del voto, como ya esta declarado acerca de la primera cõclusion deste capitulo. Y en nuestro caso el tal voto considerado en tal indiuiduo, dexa de ser acto de virtud, y redunda en daño espiritual del que le haze. Luego no es valido.

2.2.q.88. arti. 2. &. 3. & ibi Cayet.

D. Tho. & Cayet. loco proxime citato.

Lo segundo se prueua. El voto se deue hazer de lo q̃ es mas vtil y prouechoso al alma del que le haze, como consta de su definicion, y de la doctrina de todos. Y en nuestro caso no se halla esto, como consta de sus terminos. Luego no es valido el tal voto.

La segunda parte de nuestro dicho, que habla del voto solemne, se prueua lo primero. Entre los hombres la tradicion que se haze en el matrimonio es valida, aunque sea nociua a los contrayentes, y no por esso se descasan. Luego con mejor razõ y titulo se ha de dezir lo mismo en nuestro caso. Especialmente que si esta doctrina no fuesse verdadera, se siguiriã grandes escandalos en la Iglesia de Dios, y cada dia dirian los religiosos professos, que al tiempo del professar se sintieron muy flacos, y que presumen de si moralmente hablando, que el estado de la religiõ les ha de ser de mas daño que prouecho, y pretenderian salirse de las religiones, con graue escandalo de sus hermanos, y de toda la Iglesia Catholica.

Lo segundo se prueua. El tal voto solemne es de cosa grata a Dios, y de mayor y mejor bien possible al q̃ le haze con ayuda de Dios, y el buẽ exemplo de sus hermanos. Luego por todas partes considerado el tal voto es valido, santo, religioso, y obligatorio.

A los argumentos puestos por la parte afirmatiua de nuestra quinta duda, se responde. Al primero, niego el antecedente. A la probacion digo que no es consejo euangelico entrar en religiõ el que es demasiadamente flaco, y que presume de si con justa razon, que su fraylia sera mas perniciosa que prouechosa al seruicio de Dios, como ya declaramos. Y assi el voto de no entrar en religiõ en el tal caso sera valido, y obligatorio, y no tiene oposicion alguna con los consejos euangelicos, antes es muy conforme a ellos.

Al segundo argumento niego la mayor. Y no es la misma razon en esta parte la del juramento, y la del voto. Porque el juramento de casarse, se haze en vtilidad de la parte, y por esso es valido. Mas el voto se haze a Dios, al qual no agrada materia impeditiua del mayor bien, con la qual no se compadece mayor medra en la vida espiritual, como lo es el casarse. Y assi no es valido el voto de casarse, aunque lo sea el juramento. Tambien digo, que el casarse no es consejo euangelico para nadie, ni apostolico. Porque el consejo euangelico siempre mira lo mejor, y la Fè nos enseña, que el estado religioso es mucho mejor que el de los casados. Mas es consejo saludable prudencial, y como tal lo daua San Pablo en remedio de la concupiscencia desordenada.

A la replica alli puesta digo, que quando vna cosa es incompossible con el estado mas perfecto, y no impide el trãsito a el, es bastante y verdadera materia del voto, como ya declaramos en el quarto dicho. Mas las cosas formalmente opuestas a los cõsejos euangelicos no se compadecen con el estado mas perfecto, y son necessarios impedimento y estoruo para el trãsito, y assi no son verdadera materia del voto, como diximos en el primer dicho. Y a la forma de la replica, niego la consequencia, por la razon de differencia ya declarada.

La solucion del quarto argumento consta de lo declarado en el segundo y tercero dicho. A la confirmacion niego la mayor. Porque es licito hazer todo lo bueno. Y porque ay algunas cosas buenas ya declaradas impeditiuas del mayor bien y mayor perfection no es licito atarse las manos con el voto, para no poder passar adelante en la virtud, contra la natural inclinacion de la gracia, que siempre salta, y haze saltar el coraçon del hombre hasta la vida eterna.

De todo lo dicho se saca resolucion de la duda, ya insinuada, si todo acto de virtud puede ser materia del voto. Y dezimos que no, sino solo aquel q̃ no impidiere el estado mas perfecto aunque es necessario para ser materia del voto, que sea acto de virtud.

D. Tho. & Caye. cum alijs 2.2. q.88. art. 3. Innoc. 3. in ca. licet, & in ca. magnae de voto. Cõ. Tol. 4. cap. 4. & 43. Grac. de 27. & 17. q.1. per tas.

Capit. III De la obligacion que consigo trae el voto.

Primera conclusion. El voto es obligatorio de su propria razõ y naturaleza. Esta conclusion es de Fè, y como confiessan todos los que desta materia escriuen, Juristas y Theologos. Sãcto Thomas, Cayetano, los modernos, el derecho, y Graciano. Y esta obligaciõ, considerado el voto de su proprio genero, es debaxo de pecado mortal, como lo es la que nace de la justicia, que hemos de guardar con nuestros proximos, y otros titulos, q̃ de suyo no son tan obligatorios como el voto.

Segunda

Segunda conclusion, la qual se sigue de la primera. Todo voto obliga, mas o menos conforme la diuersa materia. Y en estas dos conclusiones conuienen todos sin controuersia alguna.

La duda graue es, si en particular, o en indiuiduo sucedera algunas vezes ser pecado solo venial el transpassar el voto hecho: por ser la materia poca, y de poca consideració. Para entender esta duda se ha de notar, que la materia leue en ordē al voto se halla de dos maneras. La primera es, quando es vna parte pequeña de vna materia graue, q̃ cae debaxo del voto, como lo es vn verso respecto de vn psalterio, y vna Aue Maria respecto de vn rosario. Y en esta consideracion la materia leue no induze pecado mortal, segun la opinion de todos los que de esta materia escriuen. La segunda manera de materia leue del voto es, quando es total materia del voto, como si Pedro hiziesse voto de rezar cada dia vna Aue Maria, o vn verso de vn Psalmo. Y assi considerada la materia leue, no esta aueriguado, si peca venial, o mortalmente el que traspassa el tal voto.

Parece que obliga so pena de pecado mortal. El juramēto obliga debaxo de pecado mortal, por minima que sea la materia sobre que cae, como todos confiessan. Luego tambien el voto. Prueuo la consequencia, porque la obligacion del voto es mayor, que la del juramento, como Sancto Thomas enseña.

D.Tho. 2. 2. q. 89. art. Lo segundo se prueua. Mas obliga la virtud de la religion en ordē a Dios, que la obediencia en orden al prelado, como consta. Y los prelados suelen obligar a los religiosos subditos suyos a pecado mortal en las materias de suyo leues, como lo son, entrar en vna celda, parlar en el claustro, y otras semejātes. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso.

Lo tercero y vltimo se prueua. El que haze voto de no dezir palabra ociosa, queda obligado a no dezilla so pena de pecado mortal, y es materia de suyo leue. Luego la parte afirmatiua es verdadera. Prueuo la mayor: Antes que se hiziera el tal voto, estaua el q̃ le hizo obligado so pena de pecado venial a no dezir palabra ociosa, y el voto añade nueua obligació. Luego obligara debaxo de pecado mortal.

Confirmo este argumento. El que hizo voto de dar a vn hospital cada dia dos marauedis, le hizo de materia leue. Y no los da por espacio de seys meses, o vn año, peca mortalmente. Luego, &c.

Para entēder esta dificultad se ha de notar, que los votos q̃ se hazen de materia leue, siendo total materia del voto: algunos se hazen en culto y reuerencia de Dios, como rezar, ayuna, y orar, y otros en prouecho de nuestros proximos, como de dar cierta lymosna. Cayetano sin distinctió alguna defiēde la parte afirmatiua de nuestra duda, y otros la negatiua. *Nauar. cap. 12. n. 40.*

Digo lo primero. Que quādo el voto se haze en culto y reuerēcia de Dios, y es de materia leue, como de rezar vna Aue Maria, o vn verso de vn Psalmo, aunque la tal materia sea la total de el voto, no obliga debaxo de pecado mortal, sino venial. Prueuo esto, lo primero. Porque sin opinion alguna es solo pecado venial, dexar de rezar dos Aue Marias, el q̃ hizo voto de rezar el rosario, y vn verso de vn Psalmo, el que hizo voto de rezar vn Psalterio. Y es impetinente ser la materia leue, total materia de el voto, o ser parte de materia. Luego en nuestro caso el voto obligara debaxo de pecado venial, y no de mortal. Prueuo la menor. Porque la total razon, por la qual es solo pecado venial dexar alguna cosa pequeña contenida en vna gran promessa, es por ser pequeña, y esta misma corre aca. Luego, &c. *Alcocer in sum. c. 15. fol. 52. col. 1. Fr. Ma. Rodrig. in suma. cap. 99. côc. 1.*

Lo segundo se prueua. El que exercita oficio de ordenes menores en pecado mortal, solo peca venialmente, aunque peca contra toda la materia de aquellas ordenes, por ser pequeña, como todos confiessan. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso. Principalmente, que aun entre los hombres vemos, que por cosas pocas, ni se pierden, ni se deuen perder los amigos. Luego no hemos de dezir, que Dios por cosas tan liuianas, como son las referidas, quiera que se pierda su diuina amistad, como en realidad de verdad se pierde por qualquier pecado mortal.

Digo lo segundo. Quādo en el voto se junta el culto diuino, y vtilidad del proximo, obliga algunas vezes debaxo de pecado mortal, como en el caso del quarto argumento, y otros semejantes. Assi suelen enseñar los Theologos en la materia de hurto, que aunque hurtar dos, o tres vezes vn marauedi cada vez, sea solo pecado venial, tantas vezes se pueden multiplicar, que sea materia graue y mortal. Assi en nuestro proposito, si vno promete de dar cada dia dos marauedis a vn hospital, y sea solo pecado venial el no dallos dos, o quatro vezes: tantas vezes puede descuydarse, que llegue a ser materia de pecado mortal. Y qual lo sea, ha de juzgar el varon bueno, sabio y prudente. *2. 2. q. 66. art. 6.*

Al primer argumento en contrario niego la consequencia. La razon de differencia es, porque en qualquier mētira, por minima que sea, se halla verdadera y perfecta razó de mentira: la qual si se junta con juramento, es verdadero perjurio, y hazese gran agrauio a Dios en traelle por testigo de mentira. Pero no en q̃ qualquier voto se halla verdadera y perfecta razon de irreuerencia diuina. Y quando se hallare solamente se verifica la doctrina de Sancto Thomas ya citado. *D. Tho. 2. 2. q. 89. art. 8.*

Al segundo argumento niego la menor. A

los

los exéplos puestos, y a otros semejátes digo, que aunq considerados segun su entidad, sean cosas leues y de poca importácia: mas en ordé al fin de la religion siempre los hombres sanctos, y sabios las han tenido por cosas de grauissima importácia. Lo segúdo podemos responder al mismo argumento, que su mayor es verdadera, quando en lo demas ay igualdad, lo qual no se halla en el caso del argumento. Porque la autoridad del prelado en ordé a los religiosos subditos es autoridad espiritual radicada en Christo, y en Dios. El qual nos puede obligar a pecado venial, o mortal conforme al beneplacito de su diuina volútad. Como obligo so pena de pecado mortal a nuestros primeros padres, a q̃ no comiessé del arbol vedado, pareciédo, como realméte parece leue materia el comer del aquel arbol, y cõ todo esso no se nos quitara a sus hijos la détera hasta el fin del múdo. Y tambien vemos, q̃ la recepcion de los diuinos sacramétos, algunas vezes obliga debaxo de pecado mortal, y otras de solo venial, como se trata en su lugar. Mas la obligació a cumplir lo que se vota, no se funda imediatamente en la potestad de Christo, ni de Dios, sino en la naturaleza del voto hecho libremente. Y assi no es la misma razon. Mas, que la virtud comunissima de la religion, y el precepto diuino de honrar a Dios, es el que nos obliga a guardar el voto. Pero quando los prelados nos mandan algunas cosas, o vedan otras debaxo de precepto, pone especial precepto para cada materia. Todo lo qual es de gran consideracion para nuestro proposito.

Al tercer argumento niego la mayor. A la probacion niego la consequencia. Lo que se añade es nueua malicia venial de irreligion en materia leue, la qual malicia no se halla en la palabra ociosa cósiderada de suyo. Al quarto consta su solucion del segundo dicho, y de su doctrina.

La segunda duda anexa a esta es, si esta en manos de Pedro obligarse debaxo de pecado mortal, de suerte que quede de hecho obligado con esta perfection, haziendo voto de cosa muy liuiana. Parece que si. Lo primero. El hombre se obliga por el voto, precediendo acto, y deliberacion en el entendimiento, como ya està declarado largamente en el capitulo primero. Luego, deliberando vn hombre acerca de lo que haze, y juzgando que le conuiene, obligase debaxo de pecado mortal, aunque sea la materia leue, quedara en realidad de verdad obligado con essa perfection.

Lo segundo. Si la consciencia dicta a Pedro, que su voto le obliga debaxo de pecado mortal, y le traspasse, peca mortalmente, aunque la materia de hecho sea muy liuiana, y que de suyo obliga a solo pecado venial. Luego la obligacion del voto mayor, o menor, depéde de nuestra consciencia, entendimiento, y voluntad. A esta duda respondo que en nuestro caso no obliga el voto debaxo de pecado mortal sino de solo venial. Pruebolo breuemente. Porque toda la obligació del voto nace de la virtud de la religió. Y en nuestro caso se halla materia leue, en la qual se halla pequeña irreuerencia contra Dios, y contra la virtud de la religion. Luego no esta en manos del que haze el voto hazer graue, ni leue la materia, ni hazer pecado mortal al que no lo es.

Al primer argumento niego la consequencia. Porque, aunque es verdad, que el hombre obra por razon y precediendo deliberacion, y assi se obliga, no esta en su mano hazer graue la materia que de suyo es leue: antes se obliga en cada cosa conforme a su propria naturaleza, y a la consideracion de la virtud de que se trata, como consta en todas las demas cosas. Y assi vemos, que si vno jurasse de hazer vna cosa leue, y no la cúpliesse, pecaria mortalmente, por ser condicion de el juraméto no suffrir cosquillas, por la irreuerencia grande que ay, y agrauio notable que se haze a Dios nuestro señor en hazelle autor de mentiras, o por lo menos traelle por testigo de ellas.

Al segundo argumento niego la consequencia. En tal caso estara Pedro obligado a guardar su voto so pena de pecado mortal, no por la fuerça de el voto, sino por la cósciécia erronea, abalãçandose vn hóbre a offender a Dios, aunque piensa que peca mortalmente. Y assi vemos q̃ cessando el tal error, y corrigiendose el entendimiento con la verdad, luego cessa la obligacion a guardar el voto so pena de pecado mortal, que nace de la consciécia erronea, y comiença la obligacion conforme a la naturaleza de la materia votada, y de la virtud de q̃ se trata: la qual en nuestro caso solo obliga debaxo d̃ pecado venial, como esta declarado.

Sabida ya la obligacion que trae consigo el voto y promessa hecha a Dios, justo sera que tambien expliquemos la que trae consigo la promessa hecha a los hombres, como lo haze Sancto Thomas, y sus discipulos tratando de esta materia. De lo qual es la tercera duda en orden de este capitulo tercero, si la promessa simple exterior hecho al que esta presente, y aceptada por el obligue de su genero, y objecto a pecado mortal, sino se cumple. D. T. 2. q. ar. 3.

Declaro los terminos de esta duda. Llamase promessa simple, por vno de dos titulos, o porque no tiene solénidad alguna de el derecho, ni escriuano, ni testigos, ni firma, ni juraméto. El otro titulo es, porque excluye toda obligacion respecto de aquel, a quien se haze la promessa. Y assi promessa simple en este sentido quiere dezir, la q̃ nace de mera liberalidad, y se explica por estas palabras: Yo os prometo de hazer por vos, o de daros esto. Y esta promessa

assi

Digitized by Google

assi declarada se llama en el derecho promessa pura, y desnuda. Hablamos tambien de la promessa aceptada por la otra parte: q sin duda ni controuersia alguna la promessa no aceptada, no causa obligacion alguna en el que la haze: porque no es justo forçar a nadie que reciba mercedes: ni es justo obligar al que las haze por mera liberalidad, a que de lo que el otro no quiere recebir. Dezimos tambien, de su genero, y objecto, porque cōsideradas algunas circunstancias, y acidentes extrinsecos, sin duda obligara la promessa sopena de pecado mortal, y el no cumplilla sera contra justicia, y obligara a restitucion. Como si Pedro prometiesse a Iuan dineros, o hazer por el ciertas diligencias de importācia, y Iuan fiado desta palabra, y auisando de ello a Pedro, dexasse de hazer lo que pudiera, y deuiera para su defensa, o conseruacion de muger, o hijos: haziēda, o honra. En este caso, y otros semejantes sin duda estaria Pedro obligado en justicia, y cōsciencia a pagar a Iuan todos los daños, que se le recrecieron de no auelle cūplido la palabra que le dio. Y assi dexados estos casos particulares, lo que en nuestra duda preguntamos es, si obliga la simple promessa precisamente, cōsiderada segun su quididad, y objecto debaxo de pecado mortal, haziendose a los hombres, pues hemos ya resuelto a la parte afirmatiua, hablando de la promesa hecha a Dios. Hablamos de la promesa exterior suficientemente manifestada con palabras, o señas. Porque es cierta cosa que la promesa de todo punto interior no obliga en consciencia Hablamos tābien de la promessa hecha al que esta presente. Porque la que se haze al ausente no obliga en algunas prouincias, y Reynos, por auer leyes particulares, que assi lo disponen. Y hablādo conforme a derecho natural, y ciuil, la tal promesa obliga, si se haze delante de testigos, y con animo de obligarse. Pregūtamos vltimamente, si la tal promessa obliga debaxo de pecado mortal, porque es cierto ser pecado venial en agrauio de la virtud de la veracidad el no cumplir la tal promessa. Y consiguientemēte hablādo en buen romance, preguntar, si la dicha promessa obliga debaxo de pecado mortal, es pregūtar, si el guardarla pertenece a la virtud de la justicia, o solamente a la de la veracidad. Y lo mismo pregūtamos de los vicios opuestos. Cuya resolucion es de grauissima importancia, y muy necessaria para la quietud y sossiego de las consciencias de muchos.

Declarados los terminos de nuestra duda, prueuo su parte afirmatiua con algunas razones y argumētos. Lo primero, de la authoridad de S. Iuan Chrysostomo referida en el Decreto. El qual dize, que Dios nuestro Señor quiere y gusta de que no aya distancia alguna entre nuestras palabras, y nuestros juramētos. Y es cierto que quebrantar el juramento, es pecado mortal de su genero y objecto. Luego tambien lo sera el no cūplir nuestras palabras y promessas. Casi lo mismo se dize en otras partes del Derecho Canonico, y ciuil.

(Margin: c. Iuramenti. 22. q. 5. [partly illegible])

(Margin: c. 1. & ca. qualiter, de pactis. & in l. 1. ff. de pactis.)

El segundo argumento es. El hazer contra la virtud de la justicia, es de su genero pecado mortal sin duda ni cōtrouersia alguna. Y el no cumplir la simple promessa, es contra justicia. Luego de su genero es pecado mortal. Prueuo la menor con la authoridad de Cicerō, que ansi lo enseña en sus oficios. El tercer argumēto es. La simple promesa hecha a Dios obliga con obligacion de justicia, tal qual se puede hallar entre Dios, y los hōbres Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso. El quarto argumento es. La promesa hecha y aceptada por el que esta presente, delāte de escriuano, y testigos con propria firma, obliga debaxo de pecado mortal, con obligacion de justicia, como conceden todos los que desta materia escriuen. Luego la simple promesa obliga de la misma suerte. Prueuo la cōsequencia, porque las solennidades referidas en el antecedente, ni quitan ni ponen en la consciencia. Cōfirmo este argumento. La promessa jurada obliga debaxo de pecado mortal, y a restitucion sino se cumple, como todos confiessan: y se prueua: pues no basta hazer penitencia del delicto y perjurio. Luego de la misma suerte obligarā la simple promesa, porque el juramento promissorio nunca obliga, si la promessa no obliga. Luego, pues es cierto que la promessa mutua hecha y aceptada por ambas partes, obliga en cōsciencia debaxo de pecado mortal por auerse ambos obligado y prometido, hemos de dezir lo mismo en la simple promesa no mutua, en orden a la parte, que se quiso obligar con su promesa. Y lo demas seria total destruycion de toda la policia, y contractos humanos, y se haria contra la virtud de la amistad tā alabada en las diuinas, y humanas letras. Con estos argumentos parece que se prueua bastātemente la parte afirmatiua de nuestra duda.

(Margin: Cicer. li. 1 de off.)

Por la parte negatiua haze lo primero, la disposiciō del derecho ciuil, que dize, que la promesa desnuda no es obligatoria: y llamase en el derecho promesa desnuda, la que nosotros hemos llamado y explicado, puramēte simple. Y assi S. Thomas declarando el Iurisconsulto citado, y otras leyes semejantes, dize, que la simple promessa obliga por la virtud de la veracidad, y que es cosa honesta cumplir la tal promessa. Y la obligacion desta hechura, no es obligacion de justicia, como Sancto Thomas enseña en otra parte.

(Margin: l. iuris gentiū. §. igi. nuda ff. de pa.)

(Margin: D. Thom. 2.2.q. 88 ar. 3. ad 1.)

(Margin: 2.2.q. 80. ar. unico.)

El segundo argumento por la parte negatiua se saca del sentido comun de todos los estados del mundo, altos y baxos, Ecclesiasticos, seculares, principes, y vassallos, juezes y

prelados. Todos los quales bien ordinariamẽte prometen montes de oro, por embiar consolados a sus pleyteantes, o subditos, y ninguno haze escrupulo, especialmente de pecado mortal. Luego no lo es. Por lo qual es tenido por muy celebre el dicho de Ouidio, quando dixo, que el prometer no dañaua, ni quitaua, ni ponia.

El tercer argumento por la parte negatiua, es, porque no cumplir la simple promessa, solo es contra la virtud de la veracidad, como el mẽtir, o engañar al proximo. Luego no es mortal de su proprio genero y objecto, como aqui vamos hablando.

Victor. in commentis sup. 2. 2. q. 88. ar. 3. Sot. lib. 7. de iust. q. 2 ar. 1. ad. 1. Syl. in v. pactum. §. 4. Caiet. 2. 2. q. 113. in resp. ad. 4 dubiũ. & in malis. 2. 2 q. 4.

En esta duda el Maestro fray Francisco de Victoria, Soto, y Syluestro defienden la parte afirmatiua, y Cayetano la negatiua.

Digo lo primero. Probable es la sentencia afirmatiua, como lo prueuan los argumentos que por ella pusimos, y la mucha autoridad de los autores que la siguen, ya referidos. Pero aqui se ha de aduertir, que se requieren quatro condiciones, para que la simple promessa obligne en conciencia. La primera es, que no sea de cosas impossibles. La segũda, que no sea de cosas malas, como lo dispone el derecho. La tercera que no sea de cosas inutiles, y mucho menos de cosas nociuas a quien se haze, o hizo la promessa. Y assi si vno prometio a otro vna espada, y sabe que si se la da se ha de herir con ella, no solo puede no darsela, sino que esta obligado a no darsela. La quarta y vltima condicion es, que el cumplilla, no sea mas dañoso a quien la hizo, que prouechoso a quien se hizo.

Cicer. lib. 1. de offi.

El exemplo desta doctrina pone Ciceron. Si Pedro prometio a Iuan de hazer por el oficio de abogado el dia siguiẽte, en vn negocio de mucha importancia: y antes sucedio vna gran desgracia al hijo de Pedro, a cuyo remedio deuia acudir, como buen padre, no esta Pedro obligado a guardar la palabra, ni a cumplir la promessa a Iuan. Antes pecara grauamente si lo haze, por ser la tal action mas dañosa al que hizo la promessa, que prouechosa a Iuan, en cuyo fauor se hizo. Y assi suele dezir vn refran, sean las cosas las mismas, que yo serè el mismo.

Digo lo segundo. La sentencia negatiua, es mucho mas probable, como lo prueuan los argumentos que por ella pusimos, y otros q̃ ponen muchos grauissimos autores explicando a S. Thomas en el lugar citado.

2. 2. q. 88 ar. 3. ad 1.

Mas porque en las materias morales cõuiene mucho hablar de las cosas en particular, y en indiuiduo, digo lo tercero, y explico mas lo dicho. Probable es, que es pecado mortal contra justicia, no cumplir la simple promessa, que vno hizo en materia graue, y de mucha consideracion: pero mas probable es lo contrario, y que no es mas de pecado venial, en particular, y en indiuiduo: como si Pedro prometiesse a Iuan mil ducados, y no se los diesse, sin atrauesarse otro daño de Iuan, mas de no cũplille Pedro la palabra. La primera parte desta conclusion se prueua del primer dicho, y con sus argumentos, y con la autoridad de los Doctores que la siguen. Porque si es probable que la simple promesa obliga debaxo de pecado mortal de su genero, y objecto: euidente es, que en materia graue sera pecado mortal en particular y en indiuiduo, sin salir de su objecto y genero: como sucede en todos los pecados, que son mortales de su proprio genero, y objecto. La segunda parte de nuestra doctrina, y tercer dicho se prueua, y en esto tropieçan hombres bien doctos. Mas probable es, que la simple promessa no obliga dentro de su proprio genero y objecto, debaxo de pecado mortal, sino de solo venial, como diximos y probamos en el segundo dicho. Luego nunca en indiuiduo sera pecado mortal, aunque la materia sea grauissima, sino se haze agrauio de recudida a otra virtud. Porque ser vn pecado de su proprio genero y objecto pecado venial, es dezir en buen Romance, que debaxo de aquel genero, y objecto no cabe peccado mortal, sino es saliendo de su jurisdiction, y vsurpandola de otra virtud superior, que tiene mas excelente objecto, y mas noble genero.

A los argumentos por la parte afirmatiua de nuestra duda hemos de responder. Al primero digo, que S. Iuan Chrysostomo no dize, que la simple promessa obliga debaxo de pecado mortal, como obliga el juramento, sino que es bien guardalla, como es bien guardar el juramento. Y en esto tienen la semejança, no en todo, porque si en todo tuuieran, no fuera semejança, sino identidad.

Lo segundo se puede dezir, y bien conforme a las palabras del Santo, q̃ habla de la mentira perniciosa, no de la jocosa, ni oficiosa: porque añade, que el que miente mata su alma. Lo qual es verdad de sola la mentira perniciosa, como resueluen todos los Theologos tratãdo de esta materia. Las otras leyes que se alegan en el primer argumento, no hazen contra nosotros, o se entienden de las promessas, no puramente simples, sino mezcladas con notable agrauio de el proximo.

Al segundo argumento, niego la menor, y Ciceron no enseña lo contrario en sus oficios. Y quando lo enseñara, era de muy poca consideracion su autoridad en nuestro proposito.

Al tercer argumento niego la cõsequẽcia. La razon de diferencia es, porque la promesa hecha a Dios, pertenece a la virtud de religion, la qual obliga con mas rigor, que la justicia, mas la simple promessa hecha a los hombres

Digitized by Google

bres solo obliga con fuerça y vinculo de la virtud de la veracidad, la qual solamente obliga debaxo de pecado venial de su proprio genero y objecto, como hemos dicho.

Al quarto argumento niego la consequencia. A la aprouacion digo, que es oficio de los legisladores eclesiasticos, y seculares, hazer leyes, y poner las condiciones necessarias, para que los contractos humanos sean validos y sus promessas obliguen. Y si las dichas condiciones se hallaren en algun cótracto, o promessa, conforme al parecer de los Iuristas doctos: luego deue dezir el Theologo, que el tal contracto, o promessa obliga en consciencia, y de justicia, aunque no se prueue en el fuero exterior. Y sino se hallaren, solaméte obligara por veracidad.

A la confirmacion niego la consequencia: porque el juramento obliga con mucho mas rigor que la simple promessa. Ni ccare la misma en la promessa no mutua, ni aceptada por ambas partes con las solemnidades requisitas, y en la mutua aceptada por ambas partes, con las dichas solemnidades. Porque la mutua de su propria naturaleza, es contracto humano, y obligatorio de justicia, cóforme a las leyes justas, mas la no mutua, ni es contrato humano, ni obliga por leyes de justicia, sino de veracidad, como hemos ya declarado. Y esta doctrina no destruye el conuicto, y comunicacion, y trato honrado de los amigos entre si, antes por ella se da a cada vno lo que es suyo, y se enseña a los amigos a no hazer igualdad en todo, sino a ponderar lo graue como tal, y lo de poca consideracion como tal. Lo qual es muy necessario, para que las amistades se comiencen, y conseruen segun recta razon, y lo que Dios nos manda.

La quarta duda en orden, comun a la promessa hecha a Dios y a la que se haze a los hóbres, es, si el que promete alguna cosa fingidamente, sin animo, ni voluntad de prometer, ni de cumplir la tal promessa, quede obligado en consciencia al cumplimiento della. Suponemos del primer capitulo, que este tal no esta obligado al cumplimiento de su promessa, por virtud, y fuerça de la misma promessa, pues no tuuo voluntad de prometer. Lo que agora preguntamos de nueuo, es, si estara obligado por otra razon, o titulo, al cumplimiento de la dicha promessa.

Parece que no, por lo que acabamos de suponer. El hombre queda obligado a cúplir la palabra que dio a Dios, o a los hombres por su propria voluntad, y promessa; y esta no se halla en nuestro caso. Luego, &c.

Lo segundo se prueua, porque la palabra q̃ vn hombre da, solamente obliga en quanto nace, y procede de la razon deliberáte, y del proposito de la voluntad en orden a la tal obligacion. Y esto no se halla en nuestro proposito. Luego no ay obligacion alguna de cumplir la dicha promessa.

En contrario haze el vso de toda la Iglesia. Conforme al qual, si se prueua que vno hizo profession exterior en manos de su prelado cumplido el año de nouiciado, le obligan a ser frayle, aunque alegue no auer tenido voluntad de professar, y que todo lo que hizo fue fingido. Y lo mismo corre en quien se casa delante de su cura, y testigos, no obstante que diga que fue fingido lo que hizo. Luego aunque la promessa no sea valida por su propria fuerça y virtud, serlo ha por otros titulos. Dira alguno, que la Iglesia quiere castigar con semejantes compulsiones el animo, y voluntad fingida del que professo, o se caso fingidamente, y assi no obligara en el fuero de la consciencia, antes de la condemnacion del juez, como sucede en casi todas las leyes penales.

Esta solucion no es bastante. Lo vno, porque en el sancto Sacramento de la Penitencia, se hazen mayores engaños, fraudes, y fictiones de parte del penitente y algunas vezes de parte del Confessor, y no los castiga la Iglesia con tan graues penas. Especialmente, que si el vso de la Iglesia estriuara en sola pena, parece que era muy excessiua pena respecto de la culpa, obligar a perpetua religion, o matrimonio, a los que contraxeron fingidamente por sola la fiction. Luego la dicha obligacion no sera por pena de la fiction, sino porque en realidad de verdad quedaron obligados los que celebraron los dichos actos, o contractos, con fiction, sin animo de prometer, ni de obligarse.

A esta duda digo, que por causa del escádalo, o de la injuria hecha a tercera persona, puede vno quedar obligado a cumplir la promessa que hizo fingidamente a Dios, o a los hóbres, como lo enseñan Cayetano y Soto, cótra Scoto, Palude, y Adriano. *Caiet. 2. 2. q. 88. ar. 1. Sot. lib. 7. de iust. q. 1. art. 2. contra Scot in 4. d. 38. & Palu. in 4. cap. 27. & Adria. in mat. de matrimon.*

Prueuo mi conclusion. Porque de la contraria sentencia se siguirian grauissimos escandalos en la Iglesia, grauissimas injurias hechas a los que no pecaron. Rescindirseian todos los contractos, y se destruyria comercio y trato humano. Dirimirseian los matrimonios: los frayles professos se saldrian de sus religiones. Luego nuestra senteçia es verdadera, pues no es justo dar lugar a tá grádes daños, si vna vez admitimos, ser legitima escusa para no quedar obligado en cósciécia debaxo de pecado mortal, a cumplir la promessa, el dezir q̃ prometio fingidamente. Bien es verdad q̃ nuestra conclusió se deue moderar, y entenderse, quando el que prometio fingidamente, puede libremẽte cumplir su promessa, porq̃ sino puede, y no le es licito el cumplilla, no estara obligado en consciencia a cũplilla. Como si Pedro prometio

tio a Maria de casarse con ella, y de hecho se caso con Iuana, ni puede, ni deue casarse cō Maria, porque seria adultero. En tanto grado es esto verdad, que si se caso con Maria fingidamente, y con Iuana sin fiction, esta obligado a hazer vida con Iuana, y no puede llegar a Maria, porque no es su muger, aunque la Iglesia se lo manda cō mil descomuniones, por ser como es la simple fornicacion intrinsecamēte mala. Del Frayle professo determinò el Sancto Concilio Tridentino, que no pudiesse alegar nulidad alguna de su profession, sino dentro de cinco años desde el dia de su profession, los quales passados manda sanctissimamente, que no sea oydo.

Conc. Trid. ses. 25. de regu. c. 19.

Al argumento cōtra nuestra doctrina, digo que prueua, que el que prometio fingidamente, sin voluntad de prometer, ni de obligarse, no queda obligado por virtud de la promessa fingida: pero con esto se compadece, quedar obligado por causa del escandalo, o de la injuria que se haze al tercero, como hemos declarado, y probado. Y tambien se prueua muy bien con el argumento en contrario.

Acerca de los votos que se hazen de religion, hemos de disputar algunas dudas bien necessarias, curiosas, y dificultosas, declarando la doctrina de Sancto Thomas en esta parte. La primera duda de esta materia, y quinta en orden, es, si el que hizo voto de religion en comun, y no le reciben en vna, estara obligado a meterse en otra, o en todas. Y con esta duda se junta otra muy parecida a ella, si vno hizo voto de religion particular, y no le reciben en vn conuento, estara obligado a meterse frayle en otro conuento de la misma religion, y a andallos todos para cumplir con su obligacion.

Parece que està obligado à pedir el habito en todas las religiones, o en todos los conuentos de vna religion, conforme al voto que hizo. Lo primero. El que haze voto de vna cosa, que depende de muchos, esta obligado a buscallas todas, porque de otra suerte no cumple con su obligacion. Y en nuestro caso se halla esto. Luego el que hizo voto de religion en comun, estara obligado a procurar que le reciban en todas las religiones: y el que hizo voto de ser frayle en vna religion determinada, estara obligado a procurar que le reciban en alguno de todos los conuentos de aquella religion, pues todo esto cabe en su genero y objecto, y de otra suerte no cumplira con su obligacion.

Lo segundo se prueua lo mismo. El voto de que hablamos es de cosa buena, no impeditiua de cosa buena, ni impeditiua de mayor bien possible, y muy grata a Dios. Luego obliga sin dificultad, ni controuersia alguna. Supongo en esta duda, que comun y regularmente hablando, no pretenden los hombres obligarse a inquirir, y buscar todas las religiones del mūdo, ni todos los conuentos de vna religion en distinctos Reynos, y Prouincias. Y assi solamente hablamos de las religiones y conuētos que ay en el Reyno, y Prouincia del que haze el voto. Ni hablamos en casos particulares y accidentales, cuya resolucion depende de particulares intenciones y circunstancias, sino de los dichos votos, considerados segun su naturaleza, y segun que comunmente se hazen entre los hombres.

Esto supuesto, digo à nuestra duda. El que haze voto de religion en comun, o de alguna religion en particular, no particularizando religiones, ni conuentos de vna religion, como de ordinario se suelen hazer los tales votos, no estan obligados a pedir el habito en todas las religiones, ni en todos los conuentos de vna religion, antes bastara pedille en cinco, o seys religiones, o conuentos de vna religion y prouincia, sin fraude, ni dolo. Y si de todo punto los despiden hecha esta diligencia, quedan de todo punto libres de la obligacion en que estauan por su voto. Digo sin fraude, ni dolo. Porque si fingen causas para que los echen, o de proposito buscan las religiones, o conuentos en que se reciben nouicios con mucha dificultad, no cumplen con su obligacion, haziendo là diligencia dicha. Digo tambien, si de todo pūto los despiden, o por algun impedimēto perpetuo, como de enfermedad perpetua, o flaqueza natural, o falta de entendimiento; porque si el impedimento es solamente temporal, cessando el tal impedimento, estarà obligados a cumplir su voto en la forma dicha, como si al tiempo que quiso tomar el habito, no se le dieron por estar con tercianas, o quartanas, o por no saber bien Gramatica, o por no estar hecha la informacion de su linage, o por otras cosas a este tono, cessando los impedimentos dichos, estaran obligados a ser frayles en cumplimiento de su obligacion.

Esta doctrina assi declarada se prueua. Lo primero, porque es cosa dificultosissima, y casi moralmente impossible, àndar pidiendo el habito en todas las religiones, o conuentos de vna religion, no solo en diuersos Reynos y Prouincias, sino en vn Reyno, o Prouincia. Luego no hemos de obligar a nadie a esso.

Lo segundo. Estas cosas morales no se han de niuelar, ni guiar por metaphysicas, ni razones logicas, sino por lo que comunmente sienten en la materia los hombres de sciencia y cōciencia. Los quales sin duda juzgan, que quien sin fraude, ni dolo fue excluydo de seys religiones diuersas, o de seys conuentos de vna religion, moralmente hablando, fue visto andar pidiendo el habito en todas las religiones, o en todos los Conuentos de vna religion, como

como lo enseña la experiencia. Luego no le hemos de obligar a mas.

De aqui se sueltan los argumentos en contrario, diziendo, que si hablamos metaphysica, o logicamẽte, no haze lo que puede, el que no pide el habito en todas las religiones, o en todos los conuentos de vna religion en su Reyno. Mas hablando moralmente, conforme a lo que comunmẽte passa entre los hombres, y al juyzio de los sabios y prudentes, haze lo que puede, y cumple con su voto.

La segunda duda en esta materia, y sexta en ordẽ de nuestro capitulo, es, si vno hizo voto simple de religion, y por alguna justa causa, no puede tomar el habito de alguna orden, estarà obligado sin el habito a guardar castidad, y las demas cosas que se consiguen al voto de religion.

Parece verdadera la parte afirmatiua. Lo primero. El que hizo voto solenne de religiõ aparente, y fingido, y no obligatorio, por ser de hecho ninguno, esta obligado a guardar castidad. Luego mas lo esta el que hizo voto simple de religion, valido y firme. El antecedente se prueua de algunos capitulos de el derecho. En los quales se determina, que si vn casado, contra voluntad de su muger, hizo voto solenne de religion, està obligado a guardar castidad. Y al reues, si la muger le hizo, y es cierto que el tal voto es en si ninguno. La consequẽcia parece cierta: porque es de mayor consideracion el voto valido, que el inualido, aunque el valido sea simple, y el inualido solenne. Especialmente siendo como es regla de Sancto Thomas, y de todos sus discipulos, que el que no puede guardar el voto que hizo en todo, y por todo, le guarde en todo lo que le fuere possible.

Cap. placet. &c. quidam. de cõuers. coniugator.

Lo segundo se prueua la misma parte afirmatiua. El que hizo voto solenne, y valido de religion, sin duda esta obligado a guardar castidad, la qual se consigue al dicho voto, y las demas ceremonias annexas a el. Luego lo mismo hemos de dezir de el que hizo voto simple, pues la materia y objecto de ambos votos es el mismo, y pertenecen a la misma virtud de religion.

Lo tercero se prueua. El que se obliga à seguir vn estado, consiguientemente se obliga a guardar las leyes de aq̃l estado. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso.

Lo quarto se prueua en el que hizo voto simple de religion, y despues se caso, y consumò el matrimonio, al qual no es justo que fauorezca su fraude y engaño, como lo dispone el derecho. Luego ya que no puede meterse frayle, ni estar casado, y consumado el matrimonio, por lo menos le hemos de obligar a que guarde castidad.

Lo quinto y vltimo se prueua. Si vna donzella hizo voto de guardar intacta su virginidad, y despues la perdio, esta obligada a guardar perpetua continencia, ya que no puede ser virgen. Luego lo mismo hemos de dezir del que hizo voto simple de religion, y despues no le pudo guardar, que estara obligado por lo menos a guardar castidad, en quanto le fuere possible.

Para declaracion desta duda se ha de notar, que el impedimento para entrar en religion, se halla en dos maneras. Vn impedimento ay sin culpa del que hizo voto de religion: como si hecha la diligencia ya declarada, sin fraude, ni dolo, no le quisiessen recebir los religiosos, en cuyos conuentos pidio el habito. Otro impedimento ay con pecado, y culpa del que hizo voto de religion, como si despues de hecho el tal voto se casase, y consumasse el matrimonio.

Esto supuesto, digo lo primero a nuestra duda. Si vno hizo voto de religion, y no puede entrar en ella sin culpa suya, no esta obligado a cosa alguna de la religion, en virtud del voto que hizo, y si fornicare, no pecara contra la virtud de la religion, sino contra la de la templança. Prueuase lo primero. El que esta desobligado de cumplir con el principal objecto, y blanco de su voto, consiguientemente queda desobligado de lo accessorio al tal objecto, como consta de los proprios terminos. Y en nuestro caso sucede esto, pues no queda obligado a ser frayle, como resoluimos en la duda passada. Luego ni esta obligado a guardar castidad, ni otra cosa alguna annexa, y accessoria al tal voto.

Lo segundo se prueua, porque el voto simple de religion, siempre se entiende con esta condicion, si el q̃ le hizo fuere admitido: y esto es proprio a la naturaleza del tal voto, y en nuestro caso suponemos que no fue admitido. Luego no esta obligado a ser religioso en virtud del voto que hizo.

Lo tercero se prueua, quando la ley obliga a alguno a tomar algun estado, no esta obligado este tal a guardar las leyes de aquel estado, hasta que en realidad de verdad se escoja. Luego tampoco en nuestro caso estara obligado a las cargas de la religion el que hizo voto de ser religioso, hasta q̃ de hecho lo sea. Prueuo el antecedente por induction. Todos los hõbres estan obligados por la ley Euangelica al Christianismo: y es cierto, que no les obligan los preceptos eclesiasticos, como obligã a los que ya son Christianos, hasta que de hecho lo sean. Tambien si vno està obligado a ordenarse de orden sacro, no està obligado a guardar castidad annexa a orden sacro, hasta que le reciba. Luego el antecedente es verdadero. Y si no lo fuera, auiamos de dezir, que el que hizo voto de ser frayle Cartuxo, estuuiesse luego obligado

obligado a no comer carne, aun en el articulo de la muerte, quando fuesse assi necessario, como se vsa en aquella santa Religion. Y el que hizo voto de ser Frayle Francisco, estaria luego obligado antes de tomar el habito, a no andar a cauallo, a no tocar el dinero, y a lo demas que se guarda en aquella sancta Orden: lo qual seria de gran inconueniente en la Iglesia de Dios, y casi impossible su obseruacion.

Digo lo segundo. Si vno hizo voto simple de religion, y por su culpa no le puede cumplir, peca mortalmente, y esta obligado en pudiendo, y en cessando el impedimento, a ser religioso. Pero durando el tal impedimento, no esta obligado à guardar castidad, ni las ceremonias religiosas. Exemplo de esta doctrina se halla en el que se caso y consummo el matrimonio, despues de auer hecho voto simple de religion. Esta conclusion es contra algunos Iuristas y Summistas. Los quales enseñan, que en nuestro caso estarà obligado el q̃ hizo voto de religion a guardar castidad, aun perseuerando el impedimento dicho, porque el engaño y fraude no es justo fauorezca a nadie. Pero nuestra doctrina es verdadera, y se prueua. La primera parte que dize, auer en este caso pecado mortal, es muy cierta, y de todos, porq̃ pone impedimento por culpa suya a la obseruacion de su voto.

La segunda parte que dize, àuer obligacion de cumplir el tal voto cessando el impedimento, tambien es manifiesta, pues solo se escusa de cumplimiento de su voto, por auer el dicho impedimento. Luego si cessa, no le queda razõ alguna escusante.

La tercera parte se prueuã eficazmente cõ los argumentos con que probamos el dicho passado. Y esto basta para inteligencia de esta duda, y no es necessario gastar tantas palabras en su declaracion, como Cayetano gasta. Vease Fray Manuel Rodriguez, el qual declara biẽ esta materia.

Caie. 2.2. q.88. ar.3 ad 1. Man. Rod. in Sum. c. 95.

A los argumentos en contrario es necessario responder. Al primero niego la consequẽcia, dexando la resolucion del antecedente para su lugar. La razon de diferencia es, porque en el voto solemne de religion, se incluye castidad, aunque el tal voto sea nulo, y aunque los casados, durante el matrimonio, no se pueden obligar a la religion absolutamẽte, sin mutuo consentimiento de ambas partes. Pero puedense obligar a guardar castidad, de la suerte que se compadece con el estado del matrimonio, no pidiendo el debito, ni fornicando. Mas en el voto simple de castidad (en el qual procede nuestra duda) no se incluye voto de castidad prometida de hecho, como ya declaramos en el primer dicho, y sus aprouaciones. Y assi es muy diferente razon la del antecedente, y la del consiguiente. Y la regla citada en el argumento, se estiende de lo que cae debaxo de la promessa, que sino cae, como sucede en nuestro caso, no ay obligacion alguna. Y de esta doctrina se colige claramente la solucion al segundo argumento, negando la consequencia por la razon de diferẽcia que agora acabamos de declarar.

Al tercer argumento se respõde, que el que de hecho se obliga a algun estado de presente, tambien se obliga luego a las leyes de aquel estado, como sucede en el voto solenne. Pero el que solo se obliga a tomar algun estado, no esta luego obligado a guardar las leyes de aquel estado, hasta que le escoja de hecho. Y esto sucede en el voto simple de religion, como ya està declarado.

Al quarto argumento concedo lo que pretende, conforme a la doctrina y razones del segundo dicho.

Al quinto y vltimo argumento digo, que la donzella que hizo voto de virginidad, le pudo hazer de vna de tres maneras. La primera es, teniendo expresso proposito de guardar continencia, aun despues de perdida la virginidad. Y en este caso sin duda esta obligada a ser continente, despues que cometio pecado de estupro. La segunda manera es por el contrario, si tuuo expresso proposito de no obligarse a ser continente, si vna vez dexaua de ser virgen. Y, en este caso perdida vna vez la virginidad, no esta obligada a ser continente por el voto que hizo. La tercera manera es, quando hizo el tal voto de la suerte q̃ se suele hazer comunmẽte. Y hablando desta manera, perdida vna vez la virginidad, està obligada a guardar perpetua continencia, porq̃ esta se incluye de hecho en el voto de virginidad, el qual no admite acto venereo, licito, o ilicito, y consiguientemẽte obliga a perpetua continencia. Pero en el voto simple de religion no se incluye voto de castidad en esto, y que desde luego obligue, sino solamẽte en potencia, como ya esta declarado.

La tercera duda en esta materia, y septima en ordẽ, es, si ay algunos casos en que vno no quede obligado a guardar el voto simple de religion, que de hecho fue firme, y valido. Respondo, que si. El primer caso es, quando despues de hecho el tal voto, sobreuiene algũ impedimento, o se conoce el que no se conocia. Como si vno enfermò de vna enfermedad perpetua: o si siendo Iudio, y no sabiendolo, prometio de ser frayle Hieronymo, y despues lo conocio, no està obligado a cũplir el tal voto. Por ser como es regla general de los Theologos, que el impedimẽto que impide el voto, de tal suerte q̃ si se conociera, no valiera el voto, despues de conocido no obliga el tal voto. Pero si impide de tal suerte, q̃ si se conociera, no se hiziera el tal voto, sin duda obliga despues de he-

de hecho,no obstante el tal impedimento. Como si vno conocidos los trabajos desu religiō, no la professara,si antes los entendiera,no por esso queda libre de su obligacion. Porque de otra suerte fueran grauissimos los escandalos que en la Iglesia de Dios se siguieran. El segūdo caso es,quando vno hizo voto de religion, siendo mancebo,y dilatò el cumplir el tal voto hasta la vejez, quando le faltan las fuerças para lleuar y sufrir los trabajos de la religiō. Este tal no està obligado a ser religioso. Esta conclusion se sigue, de lo que resoluimos acerca del primer caso:porque la vejez es suficiēte impedimento para tomar el habito. En tāto grado,que si vn viejo impedido hiziesse voto de religion,no le obligaria. Luego tampoco le obligara en nuestro caso, pues corre la misma razon,y se halla el mismo impedimento. Lo segundo se prueua. Si vn rico hizo voto de dar cien ducados de limosna a vn hospital, y dilatò el cumplille,hasta que se vio tā pobre, que moralmente hablādo, no puede dar los dichos dineros,queda libre desta obligacion. Luego lo mismo proporcionablemente hemos de dezir en nuestro caso.Bien es verdad, que no hablò de todos los viejos, sino de aquellos que a juyzio de buen varon,no estan para lleuar, y sufrir los trabajos de la religiō: porque si lo estan,sin duda estan obligados a cumplir su voto. Y si ay duda razonable, lo mas seguro es consultar al superior, y pedille dispensacion. Vease Fray Manuel Rodriguez.

Rod. m. to. 1. El tercer caso es. Si vno haze voto de ser frayle de Sancto Domingo,o de S. Francisco, de los que llaman del coro,pensando con ignorancia,que para el dicho habito no era menester saber Grammatica. Y despues quando pide el habito,le despiden porque no sabia Grammatica,no esta obligado a aprendella, ni a tomar el habito de religioso lego : antes se puede libremente casar. Dixe, Pensando con ignorancia,&c. Porque si sabia,como se sabe comūmente, ser necessario saber Grammatica para ser frayle del coro,sin duda esta obligado a estudialla con todas sus fuerças, por ser medio preciso y necessario para el cumplimiento de su voto. Esta doctrina assi declarada se prueua,porque en nuestro caso,la materia y objecto del voto en vna religion, para la qual es menester saber Grammatica. Luego quien no la sabe,y ignora ser necessario saberla para la tal religion, se engaña grauamente, y no queda obligado a nada, porque si lo supiera, no le passara por pensamiento hazer el tal voto.

El quarto caso es, quādo vno hizo voto de ser frayle Dominico,y sin fraude ni dolo,tomò el habito con animo de perseuerar en la religion,y en el año del nouiciado juzgò prudentemente,que no era para frayle,y que el estado religioso seria de mas daño que prouecho, queda libre de la obligacion de su voto, y se puede libremente salir,y casarse, aunque aya prometido perseuerancia en la tal religion. Dixe, juzgò prudentemente : porque si nacio su resolucion de dexar el habito, de liuiandad, o poca constancia, sin duda esta obligado a ser frayle. Esta doctrina assi declarada,se prueua, porque el tal voto se haze comuumente,y deue hazer,conforme al vso de la Iglesia Catholica, y disposicion del Derecho, segun la qual se da,y deue dar a los nouicios vn año de nouiciado y aprouacion,para que experimenten si les esta biē perseuerar en aquel estado. Luego en nuestro caso no queda obligacion alguna al cūplimiento del tal voto, pues en el año del nouiciado,juzgò prudentemente el que le hizo,que no le conuenia perseuerar en el estado prometido.

El quinto caso es,quando vno hizo voto de religion en comun,o en particular, y no le admiten en los conuentos reformados, sino en los perdidos, donde no se guarda lo substācial de la religion,queda libre de su obligacion. Dixe,Donde no se guarda lo substancial. Porque si la falta es de poca consideracion,o en lo acidental de la religion,estarà obligado a ser religioso en los tales monesterios,porque de estas faltas suele auer comunmente en las religiones. La razon desta doctrina es, porque en el tal caso, el ser frayle seria mas dañoso, que prouechoso al alma del que hizo el voto. Y siempre se verifica lo que dixo el Propheta y Rey Dauid: Con los sanctos seras sancto; con los innocentes, innocente ; y con los escogidos,escogido, y con los malos y peruersos, malo,y peruerso. En lo qual deuen mirar mucho los prelados de las religiones. Y pues echan de su compañia a los muy malos, no los reciban,pues es mas facil, y mas acertado despedir al principio, que echar despues de recebido:como dize vn refran Castellano muy bien recebido de todos. Esto baste de la obligacion que trae consigo el voto simple de religion, que desta doctrina se puede sacar resolucion, de los casos que en particular suelen, y puedē suceder. De la obligacion que tienen los que hizieron voto solenne de religion,irrito,y ninguno:y de la que tienen los que le hizierō firme y valido,y despues los echaron de la ordē, y les quitaron el habito, diremos abaxo, despues de auer tratado del voto solenne en su proprio lugar.

La septima duda es. Si el voto de no casarse incluye en si voto de castidad,y es su equiualēte. Por la parte negatiua haze lo primero, q̄ el voto de castidad es mayor, y se estiende a mas,q̄ el voto de no casarse,pues es mas sin duda alguna guardar castidad,q̄ no casarse. Luego estos dos votos no son equiualentes.

Digitized by Google

El segundo argumento es. El que fornica hâze contra el voto de castidad, y no haze contra el voto de no casarse. Y el que vna vez cõsumò el matrimonio, si pide el debito a su muger, haze contra el voto de castidad, y no contra el voto de no casarse, como consta. Luego no son equiualentes. El tercer argumento es. Solo el Sumo Pontifice puede dispensar en el voto de castidad, como tienen todos, y los Obispos pueden dispensar en el voto de no casar se. Luego no son equiualentes. Prueuo la menor. El voto de castidad està expressamẽte reseruado en el derecho, y no lo estâ el voto de no casarse, como cõsta del mismo derecho. Luego podran los Obispos dispensar en el voto de no casarse. Porque la reseruacion de votos es materia odiosa, y no se deue estender a los votos no expressados en el derecho, por la regla del mismo derecho, que dize, que las cosas fauorables se han de estender, y las odiosas restringir. Especialmente que los Obispos pueden conforme al derecho diuino, hazer en sus Obispados todo lo que puede el Summo Pontifice en toda la Iglesia, no limitandoselo, ni reseruandoselo el Papa. Luego no estando reseruado al Papa, como no lo està, el voto de no casarse, sin duda ninguna el Obispo podra dispensar en el. Por la parte afirmatiua haze lo primero. La propria materia del voto de castidad, es la castidad de su pererogacion, que cae debaxo de consejo, como ya declaramos en el capitulo segundo. Y esta castidad se incluye en el voto de no casarse. Luego el voto de no casarse, dize en su propia razon, y encierra en su objecto toda la materia de voto de castidad, y por el consiguiente son equiualentes.

c. odia. de reg. iuris.

El segundo argumento es. Los Prelados inferiores al Papa, no pueden dispensar en el voto de no casarse, como no pueden en el voto de castidad. Luego son equiualentes. Prueuo el antecedente. Quando el Summo Pontifice dispensa en el voto de castidad, solo dispensa, en que el que le hizo se puede casar licita y libremente. Y el que dispẽsasse en el voto de no casarse, dispensaria en esto mismo. Luego los Prelados inferiores al Papa, no tienen autoridad para dispensar en el voto de no casarse.

El tercero argumento es. El voto de castidad reseruado al Papa, es de castidad propriamente considerada, y esta se incluye en el voto de no casarse, como prouamos en el primer argumento por esta parte. Luego son equiualentes. Cayetano tratãdo esta duda en dos partes, dize, que se puede tratar y disputar en vno de dos sentidos. El primero es, si estos dos votos son equiualentes, hablando absolutamente, y segun su propria naturaleza. El segundo sentido es, si son equiualentes, quanto a su dispensacion, de tal suerte, que quien puede dispensar en el vno, pueda en el otro, y al reues.

Caie. 2. 2. q. 88. art. 2. explicãs solutionem ad 2. D. Th. iux ta f. & in opuscul. quodlib de voto, q. que est de voto non nubendi, fol. 90.

Y en este segundo sentido dize ser equiualentes. En el primer sentido torna a distinguir, y dize, que son equiualentes, si el voto de castidad se considera segun su materia propriamẽte considerada: pero que no son equiualentes, si el voto de castidad se considera, segun que incluye materia amplia y comun, a consejo y precepto. Otros autores tienen lo contrario, como el mismo Cayetano dize en los lugares citados, especialmente si hablamos destos dos votos, quanto a su dispensacion. Vease Syluestro, y el padre fray Manuel Rodriguez.

Caie. lo. citato. Sylu. v. votum. 4. q. 4. in fin. Manuel Rodri. in Sum. c. 96 conclu. 2.

A esta duda digo lo primero. Estos dos votos son equiualentes, hablando absolutamẽte, y segun su propria naturaleza. Este dicho se paueua por el argumento primero, y segundo, que pusimos por la parte negatiua. Prueuase mas. El voto de castidad, considerado segun q̃ incluye materia ampla y comun a consejo, y precepto, es propriamente voto, y la tal materie es propria materia del voto, como resoluimos en el capitulo segundo. Y en este sentido y generalidad se deue entender el tal voto, como se haze comunmente, quando se promete castidad absolutamente. Y en esta generalidad considerado el voto de castidad, no es equiualente al voto de no casarse, antes le excede y sobrepuja: pues el voto de no casarse solo incluye la castidad que cae debaxo de consejo. Luego no son equiualentes, segun su propria naturaleza, objecto, y materia.

Digo lo segundo. Estos votos no son equiualentes quanto a la autoridad y potestad de dispensar en ellos. Porque en el voto de castidad absoluta, solo el Papa puede dispẽsar: mas en el voto de no casarse, pueden dispensar los Obispos con sus subditos, y se puede comutar por qualquier confessor aprouado por el Ordinario, por virtud de la Bula de la santa Cruzada, en algun socorro cõtra infieles. Esto dicho, prueua el argumento tercero por la parte negatiua. Prueuase mas del primer dicho. Porq̃ si estos votos no son equiualentes, segun su propria naturaleza, y solo el voto de castidad està enpressamente reseruado al Papa en el derecho: luego dè ay no se sigue, que lo estè el voto de no casarse, pues son distinctos votos segun su naturaleza. Especialmente, q̃ ni es, ni puede ser buena consequencia en nuestra materia inferir reseruacion, en los casos menores de la reseruacion de los mayores, como lo es voto de la castidad, comparado con el voto de no casarse.

A los argumentos por la parte afirmatiua, hemos de responder. Al primero digo, que aunque la castidad, que cae debaxo de consejo, como es el no ser casado, sea propria materia del voto de castidad: pero no es sola, porque tambien la castidad, que cae debaxo de precepto, es propria materia del voto de castidad, sin me

tafoar

tafora alguna, como ya declaramos, y prouamos en el capitulo segundo.

Al segundo argumento niego el antecedente. A la prouacion digo, que el que dispensa en el voto de no casarse, solo dispensa en la castidad, que cae debaxo de consejo: y assi, ni serà sacrilegio el casarse alcançada la tal dispensacion. Pero el que dispensa en el voto de castidad, no solo dispensa en que se pueda casar el que le hizo: pero tambien concede al que ya se casò, que sin sacrilegio pueda pedir el debito: y pueda sin sacrilegio fornicar, y adulterar, dexãdo estos delitos dẽtro de su propria especie, y quitãdoles la razõ de vicios opuestos a la virtud de la religion. Y desta doctrina se saca con claridad la solucion del tercer argumento. Especialmẽte de lo que resoluimos en el primer dicho, y de la doctrina q̃ diximos, explicamos, y prouamos en el cap. segundo.

Otra dudilla se podria disputar aqui, si el voto que hizo vna ramera de no casarse por agradar a su galan, sea valido. Cuya resolucion se saca claramente de lo que enseñamos en el capitulo segundo, disputando, si el voto de cosa buena, hecho por mal fin, obliga. Y assi suponiendo aquella doctrina, digo en breue a esta duda, que si el agradar a su galan, fue fin pretẽdido, y materia y objecto del voto de no casarse la ramera, de tal suerte que sin el dicho fin, no se hiziera, el tal voto es irrito y ninguno. Mas si el agradar a su galan, fue solo motiuo, para que la ramera aplicasse su voluntad a hazer el tal voto, y no fue materia, ni objecto suyo, es firme y valido, como succede en los demas votos de cosas buenas, hechos por mal fin, como ya està declarado.

Declarada la obligacion del voto en comũ, y en particular de la que trae consigo el voto simple de castidad, y religion, resta que tratemos del tiempo en que obliga el voto, el qual passado cesa su obligacion, y expliquemos la sentencia de S. Tomas en esta parte. D.Th.2.2. q.88.art. [3.] & in discis.

Para explicacion de esto, digo lo primero. Quando vno hizo voto, señalando tiẽpo cierto y determinado, sin duda esta obligado a cũplir su voto, llegando el tal tiempo. Como si Pedro prometiesse de ayunar la vispera de la Magdalena, llegado este dia, sin duda estara obligado a ayunar so pena de pecado mortal. Y assi sucede en otros casos semejantes. Pero aqui ay vna dificultad, y es, si en nuestro caso no cumple vno con su voto, pudiendolo cumplir, quede obligado, passado el dicho tiempo, a cumplille, fuera del pecado que comete no le cumpliendo. A lo qual respondo, que el tiempo se puede señalar al voto de vna de dos maneras. La primera es, siendo objecto y blanco de la voluntad, y materia del voto, el qual se hizo para cumplirse en aquel tiempo, por especial razon q̃ corria en aquel tiempo, la qual no corria en los otros. Como si vno prometiesse de ayunar la vispera de la Magdalena, o de San Ilefonso, por tener especial deuocion a estos Sanctos. Y en este caso, passado el tiempo, pecô mortalmente no cumpliendo su voto, pero no esta obligado a cumplille en otro tiempo, ni ayunar las visperas de otros Sanctos que no traen vigilia. La segunda manera de señalar tiempo en el voto, es, señalandole por mensura no determinada, ni por especial razon de aquel tiempo, sino por deuocion del acto de virtud, q̃ cae debaxo del voto. Como si vno prometesse de ayunar ocho dias, dẽtro de vn mes o de vn año, por afecto que tiene al ayuno: y no ayunasse este mes, o este año, o otro. Y en este caso està obligado a cumplir su voto, aunque se passe el mes, o año que señalò. Y si dilata demasiado el ayunar los dias que prometio sin justa causa, pecara mortalmẽte, fuera de la precissa obligacion que le queda a cumplir su voto en otro mes, o año.

Pero si vno haze voto, señalado tiempo indeterminado, y debaxo de condicion, sin duda cumplida la tal condicion, estara obligado a cumplir su voto. Como lo estaria, muerto su padre, el que dixesse: Yo prometo a Dios de ser frayle, si mi padre se muriere. En su lugar trataremos abaxo, si los Obispos pueden dispensar en los votos de religion, castidad, y vltramarino, quando son condicionales, cumplida la cõdicion, o si los pueden commutar.

Digo lo segundo. Quãdo vno hizo voto, sin señalar tiempo, ni pensar en el, sino de la suerte que comunmente se suelen hazer tales votos, la regla general y moral es, remitillo al juyzio del varon sancto, y prudente, y sabio. El qual le deue señalar tiempo, consideradas las circunstancias de la persona, lugar, tiempo, materia del voto, y possible para cũplille. Como si vn mancebo de quinze, o diez y seys años, hiziesse voto de ser frayle, sin señalar tiẽpo alguno para el cumplimiento de su voto, cumplira con el, tomando el habito dentro de tres años, despues que le hizo, y traspassara su voto, si dilatare el ser frayle ocho, o nueue años.

Esta regla es mas segura, que la que da Cayetano tratando desto. Dize el, que si al q̃ votò le parece, que tarda en cumplir su voto, peca si no le cumple, desde que juzga que tarda: y si no le parece que tarda, no peca, aunque se dilate algun tiempo. Esta regla es muy ancha para algunos, y causa de muchos escrupulos para otros, los quales juzgaran que tardan, no tardando, y otros de ancha conciencia, juzgaran que no tardan, tardãdo mucho. Y assi en los casos particulares, que sucedieren no hemos de vsar desta regla de Cayetano en manera alguna, sino de la que hemos dado. Caie 2. 2. q.88.art. 3.circa fin.

La vltima duda deste capitulo es. Si el voto de

Digitized by Google

to de vno puede obligar a otro. Como si el voto del padre puede obligar al hijo, y el voto de la Republica, a los ciudadanos en particular: y el voto del testador al heredero. A esta duda digo lo primero. Los votos reales de vno, bien pueden obligar a otro. Llamase voto real el que se haze de hazer algunos gastos en cosas licitas, como es de dar limosna, de edificar vn templo, o altar, o de casar huerfanas. Y assi el testador puede en su testamento obligar al heredero a que cumpla los tales votos, si la herencia alcãça a esto. Este dicho es manifiesto. Porque el cumplir el voto real, no es, ni deue ser de peor condicion, que todos los demas legados del testador, los quales està obligado el heredero a cumplir en quanto alcançare la herencia, sin duda, ni controuersia alguna.

Digo lo segundo. El voto personal de vno, no obliga a otro. Llamase voto personal, el q̃ para en la persona, y no passa a la hazienda, ni caen debaxo del voto gastos algunos en obras pias, como el voto de rezar, ayunar, velar, y visitar algun lugar de deuociõ. De aqui se sigue, que los votos que se suelen hazer en los Cabildos, o pueblos de guardar tal fiesta, de no comer carne, o de ayunar tal dia, solamente obligan a las personas que los hizieron, y no a sus sucessores, porque el tal voto es action personal. Luego no passa de la persona que le hizo a otra tercera. Bien es verdad que quãdo ha mucho tiempo, que en vn pueblo hizierõ voto de guardar alguna fiesta, o de no comer carne, o de ayunar tal dia, estaran obligados los sucessores a hazer lo mismo: no porque el voto personal de sus passados les obligue, sino por la antigua costũbre, la qual tiene fuerça de ley: y si le traspassaren, no haran contra religion, sino contra la virtud de la obediencia, que los inferiores han de tener a las leyes, y santas, y antiguas costumbres.

Man. Rod. in Sum. c. 99. con. 13 Fray Manuel Rodriguez dize, que quando vn pueblo haze voto de guardar vna fiesta, tienen los vezinos obligacion a guardarla, aũque aya cien años que se hizo la tal promessa. Y añade, que esto no es solamente por causa y razon del estatuto, o costumbre, si la ay, sino por razon del voto, o a lo menos por razon del cõtracto de los antepassados. Porque aunque esta sea obligacion personal, lo qual no passa a los sucessores: pero como en este caso los successores despues de los dichos años, sean tenidos por el mismo pueblo, parece que el dicho voto los obliga. Alega por si a Nauarro, y a F. Luys Lopez, y el exemplo del pecado original, que con ser personal en Adan, passò a sus sucessores. Esta sentencia es fallissima, y cõtra la propria razon de voto personal, y confunde el voto real y personal, contra la comũ opinion de Iuristas, y Theologos. El exemplo es peor, porque el pecado original, fue pecado de toda la naturaleza, aunque respecto de Adan fue personal. Mas los votos de que hablamos, son puramẽte personales: los quales de su propria razon paran en las personas que los hazẽ, y no passan a tercera persona. Y en las materias morales tan graues como esta, no es bien dexar la comun opinion por friuolas razones. Esto basta de la obligacion del voto, y del capitulo tercero.

Nau. c. 12. nu. 52. Lop. in instru. consc. 1. p. ca. 50. in fo. 366.

Capit. IIII. Del voto quanto a su conueniencia.

Primera conclusion. Vtil y conueniẽte cosa es el hazer voto de cosas buenas y sanctas, que no impiden el bien mayor, y mejor.

Segunda conclusion. Esta conueniencia, y vtilidad no es para Dios, sino para nosotros, y consiste en dar firmeza a nuestra voluntad, para lo que le conuiene hazer.

Estas dos conclusioues son de Sancto Thomas, y la primera es de Fè contra los hereges de nuestros tiempos. Los quales condenan todos los votos, especialmente los tres solennes, en que consiste la essencia del estado religioso, de pobreza, castidad, y obediencia, o por lo menos dizen, que pueden los que los hizierõ, dexar de cumplillos sin pecado. Nuestra cõclusion se prueua. Lo primero, con el exemplo de los Sanctos del viejo testamento, Iacob, todo el pueblo de Israel, Anna madre de Samuel, y los Sanctos comunmente enseñan, que nuestra Señora hizo voto de castidad. Y assi entiendẽ las palabras que la Virgen nuestra Señora respondio al Angel, referidas por San Lucas: Como se hara esto, porque no conozco varon? Que quieren dezir, Porque he hecho voto de castidad. Y los Apostoles hizieron voto de pobreza, quando dexãdolo todo siguierõ a Christo nuestro Señor. Y aun dizen comunmente los Sanctos, que hizierõ el mismo voto todos los fieles, que vendieron sus haziendas, y traxeron el precio a los pies de los Apostoles. Y coligenlo de las palabras que San Pedro dixo a Ananias: No mentiste a los hombres, sino a Dios, quebrando la promessa que le auias hecho, en la qual consiste essencialmente la razõ del voto. Prueuase tambien nuestra conclusiõ, con muchos lugares de Escritura, que traen Sancto Thomas, y todos sus discipulos. Assi lo siente toda la Iglesia Catolica, y està infinitas vezes determinado en el derecho, y en los sanctos Concilios, y es comun sentencia de todos los Sanctos, referidos por los discipulos de S. Thomas en el lugar y lugares citados.

D. Th. 2. 2 q. 85. ar. 4

Genes. 28. nu. 21. 1. Reg. 8.

2. 2. q. 88 ar. 3. in argum. sed contra, & artic. corpore, & 3. & in 2. 4. & in argumentis, sed contra leg. de voto, voti redemptione. M. Sot. l. 7. de iu. q. 5. & & q. 3. 2. ad 1.

Los hereges Luteranos de nuestros tiempos hazen muchos argumentos, para prouar, q̃ sea mal hecho el hazer votos. Alegan muchos lugares de San Pablo, donde dize, que somos hijos de libre, y no de esclaua, y que no obremos

mos por necessidad, sino de voluntad. En los
Gal.4 quales lugares no condena el Apostol el hazer
5.&1. votos, sino enseña, que hemos de seruir a Dios
... & con alegria y contento, pues salimos de la es-
... sept. clauonia de la ley de Moysen tan pesada, que
apenas la pudieron lleuar los primeros Padres.

Bien es verdad, que conuiene mirar con atencion lo que se vota, como, quien, y quando, para que el seruicio que hazemos a Dios por el voto, sea razanable, y guiado por las leyes de la prudencia Christiana, para q̃ Dios nos ayude en el principio, medio, y fin de nuestros votos. Leanse los autores citados, y los que ellos citan, que para nuestro proposito basta lo dicho, junto cõ la grauissima doctrina de S. Thomas en los lugares citados. Especialmente hemos de aduertir lo que nos enseña, que Christo en quanto hombre, no hizo voto alguno. Y da la razon, porque por ser comprehensor tenia la voluntad muy confirmada en el bien y la vtilidad deste voto es, confirmarnos, y fortalecernos la voluntad en el bien. De esta doctrina y razon se aprouechan algunos hereges, para dezir, que no es bueno voto, pues Christo no lo hizo. Esta objection es de poca, o ninguna consideracion: porque la penitencia es buena, y Christo no la hizo, porque no tenia pecados. La Fè y Esperança son virtudes sobrenaturales, y Christo no las tuuo, por no compadecerse con la claridad y euidencia, y possessiõ que tenia de todo. Y el mismo Christo nos aconseja en el Euangelio, que quando nos dieren vn bofetõ, boluamos el otro carrillo, y no lo hizo assi quando se le dieron, porque no cõuino entonces.

D.Th.2.2. q.88.ar.4 ...

Dexada aparte està objection de los hereges, la doctrina y razon dicha de Sancto Thomas padecen dos calumnias. La vna es, porque aunque Christo era comprehensor, y bienauẽturado, tambien era caminante y viador, como enseñan los Theologos. Luego por està parte bien puede conuenille el hazer voto, como passaron por el otras cosas mas dificultosas. A esta calumnia niego la cõsequencia. Porque de ser comprehensor redundaua en la voluntad humana de Christo, vna firmeza tan grande en el bien, que no tenia necessidad de hazer voto para caminar en el bien y augmento de su virtud en los ojos de Dios, y de los hombres.

La segunda calumnia es. Porque aunque Christo tuuo la voluntad de todo punto confirmada en el bien, nos enseña la Fè, que murio obedeciendo al Padre eterno, como S. Pablo enseña. Y lo mas probable es, que tuuo precepto de morir, y la obediencia se ordena a confirmar la voluntad en el bien, como el voto. Luego cõuenia, que Christo muriera en virtud del voto de morir, como murio por obedecer al Eterno Padre, y cumplir su diuino precepto. A esta calumnia niego la menor, hablando de la obediencia propriamente, y segũ su propria naturaleza. La qual no es confirmar la voluutad en el bien, sino rendilla al superior en el culto y reuerencia suya. Y por esso conuino q̃ Christo muriesse obedeciendo. Para q̃ el atreuimiento del hombre contra Dios se curasse con la subjection, y rendimiento de Christo al mismo Dios. Y assi vn contrario se cura con otro Y no cõuino que muriesse en virtud del voto de morir por los hombres. Porque el proprio y formal efecto del voto es fortalecer la voluntad en el bien: lo qual en Christo no era necessario.

Philip. ...

Capitulo. V. De la virtud a que pertenece el voto.

Es la conclusion. El voto pertenece à la virtud de la religiõ, como acto proprio suyo, hecho en oculto y reuerencia de Dios Prueua S. Thomas esta conclusion en el lugar citado, con esta razõ. El proprio acto de la virtud de la religion, o latria, es, ordenar los actos de las virtudes inferiores a Dios, en culto y reuerencia suya, como Reyna y señora de todas las virtudes y actos, que se hazen immediatamente en oculto y reuerencia de Dios. Y el voto no es otra cosa, sino vna promessa hecha a Dios en culto y reuerencia suya, del bien mayor, y mejor, como ya està largamente declarado en el capitulo primero. Luego el voto pertenece à la virtud de latria, o religion, como proprio acto suyo nacido de sus entrañas. Y bien entendida esta razon, se pueden soltar con facilidad todos los argumentos q̃ se hazen contra ella, y contra la conclusion: los quales no pongo aqui, por ser mas especulatiuos que morales. Veanse en S. Thomas, y en sus discipulos en el lugar vltimamente citado. El argumento que tiene particular dificultad moral contra nuestra conclusion es este. Siguese que si vno hizo voto de ayunar vn dia en que no estaua obligado por otro titulo, comete dos pecados, dexando de ayunar aquel dia, vno contra la virtud de la religion, cuyo acto es el voto, como dize nuestra conclusion, y otro contra la virtud de la templança. El consiguiente es falso, porque niguno por sabio q̃ sea, se acusa en nuestro caso de dos pecados sino de vno. Luego nuestra conclusion es falsa.

D.Th.2.2. q.88.ar.5 in corpore.

D.Tho. & eius discipuli loco proxime citato.

En este argumento se toca vna duda graue, y muy necessaria para la inteligencia de nuestra conclusion, y para el sossiego de las consciencias. Si el quebrantar el voto diga en su razon dos pecados, el vno contra la virtud de la religion, y el otro contra la especial virtud, à que pertenece la materia votada, como sino se cũple con el voto de ayunar, o de dar la limosna, contra las virtudes de templança, o misericordia.

Digitized by Google

ricordia. Parece verdadera la parte afirmatiua. Lo primero, por el argumento puesto. Lo segundo. Toda ley que manda algun acto, siempre le pone en algun genero de virtud. Como la ley del ayuno se pone en el genero de templança, y la de la limosna, en el de misericordia. Y el voto es vna ley particular, q̃ cada vno se pone por su libre voluntad. Luego tambiẽ pone el acto de virtud, sobre que cae el voto, en algun genero de virtud: y por el consiguiente cometera dos pecados traspassando su voto, vno contra la virtud de la religiõ, cuyo acto elicito es el voto, conforme a nuestra conclusiõ, y otro contra aquel genero de virtud en que el acto se puso, por causa y razon de la materia votada. Lo tercero se prueua la misma parte afirmatiua. Siguese de la contraria sentẽcia, que el religioso que traspassa vn precepto, y obediencia de su prelado, peque vn solo pecado. El consiguiente es falso, luego tambien lo es el antecedente. Prueuo la sequela. Por esso, conforme a la contraria sentencia, se peca vn solo pecado en el exemplo puesto del ayuno voluntario, porque el tal ayuno era deuido solamẽte por virtud del voto, y no por titulo de otra virtud alguna. Y esto se halla en nuestro caso, porque la obediencia y sujecion al prelado, solamente se deue por virtud del voto solenne q̃ el religioso hizo. Luego la sequela es verdadera. Prueuo la menor. Porque en el voto solenne de religion, se halla razõ de dos virtudes, de obediencia, y de religion. Luego en el acto contrario se ha de hallar razon de dos vicios, de desobediencia, y de irreligion.

A esta duda digo lo primero. Quãdo se traspassa vn voto de vna cosa, que antes cahia debaxo de precepto, se cometen dos pecados, el vno contra la virtud de la religion, cuyo proprio acto es el voto, y el otro contra la virtud a que pertenece la materia del tal voto. Como si vno hiziesse voto de ayuno, que estaua obligado sin voto, como si no ayuna la Quaresma, comete dos pecados, vno contra religion, y otro contra la virtud de la templança. Este dicho es euidẽte, porque en el caso puesto, derechamente se peca contra dos virtudes distinctas essencialmente, y contra dos obligaciones manifiestas. Luego cometense dos pecados. Para mayor declaracion desto hemos de notar, q̃ assi como la ley, que manda lo que antes cahia debaxo de paecepto, se puede comparar de vna de tres maneras a su materia, assi sucede en el voto, que se haze de vna cosa que antes cahia debaxo de precepto. La primera manera es, passando la materia a otra especie distincta, nueua, y superaddita. Como quando el confessor da en penitencia de los pecados el ayuno de Quaresma, deuido por otro titulo, passa la materia de la virtud de la templãça, o especie de la virtud, o sacramento de la penitencia. Y si el voto se hiziesse con el mismo respecto de el mismo ayuno, seria la misma razon. Y sin duda no ayunando la Quaresma, se harian dos pecados contra dos diferentes virtudes. La segũda manera es, quando la ley manda lo que antes cahia debaxo de precepto, no passando la materia a otra especie, sino dãdole nueuo modo, agrauante notablemente dentro de la misma especie. Como quando manda que se ayunen las Quatro temporas de Quaresma, o la vigilia de S. Matias, todo pertenece a la virtud de la templança, y el vicio opuesto es destemplança, y se cometerian dos pecados, aunque no se agrauien dos virtudes, porque se agrauie vna dos vezes notablemente. Como pecaria dos pecedos, el que no oyesse Missa en dia de fiesta, auiendo hecho voto de oylla. Porque aunque el oyr Missa con voto, o sin el, siempre pertenece a la virtud de la religion, agrauiase de nueuo notablemente, por ser materia votada. La tercera manera es, quando la ley manda lo que antes cahia debaxo de precepto, no passando la materia a nueua especie, ni dandole nueuo modo dentro de la misma especie, sino mandando simplemente lo que antes estaua mandado. Como quando la ley manda, que nadie fornique, ni sea adultero, lo qual esta prohibido por la ley natural. Y entonces la transgresion de esta ley, es solo vn pecado. Como sucede quando vno haze muchas vezes voto de vna misma cosa, sin mudar especie, ni poner nueuo modo, ni hazer mas que repetir, y tornar a prometer lo mesmo que auia prometido. Y de la misma manera, si traspassa el voto, no comete mas que vn pecado, aunque aya hecho la promessa mil vezes. Y de esta doctrina se saca la verdadera solucion de muchos argumentos, que se suelẽ hazer contra nuestro primer dicho.

Digo lo segundo. Quando vno hizo voto de vna cosa voluntaria, que caya debaxo de consejo, y no de precepto, y traspassa el voto, peca vn solo pecado: como quando vno no ayuna vn dia que no era de obligacion, auiendo hecho voto de ayunarle. Prueuase claramente este dicho: porque en este caso no se haze mas que contra vna virtud, que es la de la religiõ, y assi no se comete mas de vn pecado contra la virtud de la religion, cuyo proprio acto es el voto.

Desta doctrina queda suelto el primer argumento por la parte afirmatiua. Al segundo digo, que entre la ley, y el voto ay esta diferencia, que la ley pretende hazer a los hõbres virtuosos en todo genero de virtud, y mira principalmente la virtud de que habla, y subjecta el acto con que se cũple la ley a la propria virtud. Como la ley del ayuno mira la virtud de la abstinencia, como fin proprio suyo, y subjeta los actos de abstinencia a la propria virtud,

c omo

Digitized by Google

como necessaria para alcançarla. Y assi el que quebranta la ley del ayuno, haze derechamente contra la virtud de la abstinencia, quando el ayuno cae debaxo de precepto. Mas el voto no mira como fin proprio suyo la virtud, a que pertenece la materia votada, ni por el se pretende todo genero de virtud, sino sola la reuerencia y culto de Dios: y consiguientemẽte no subjecta el acto a la virtud, a que pertenece la materia votada, sino a sola la virtud de latria, o religion. Desta doctrina se responde con claridad al segundo argumento por la parte afirmatiua, negando la consequencia, y el vltimo consiguiente, por la razon de diferencia q̃ agora acabamos de dar, y declarar.

En el tercer argumento por la parte afirmatiua, se toca vna graue dificultad. Y es, si el religioso que traspassa vn precepto de su prelado, peca dos pecados, vno contra la virtud de la religion, y otro contra la virtud de la obediencia.

Parece verdadera la parte afirmatiua. Lo primero, por lo q̃ insinuamos en el mismo tercer argumento. Porque en el voto de obediencia se hallan dos razones essencialmente distinctas de dos virtudes diuersas, que son religiõ, y obediencia. Luego en la transgressíon de aquel voto se hallan tambien dos razones de vicios diuersos, que son, de irreligion, y desobediencia. Confirmo este argumento. Si Pedro prometiesse a Iuan cien ducados delante de testigos y escriuano, y despues hiziesse voto de cumplir esta promessa, pecaria dos pecados si no la cumpliesse, contra religion, y contra justicia. Luego lo mismo sera en nuestro caso en orden a Dios. El segundo argumento es. El religioso que gasta muchos dineros sin licencia de su Prelado, peca dos pecados, contra religion, y contra justicia, pues despoja a su conuento de lo que era suyo. Y si peca contra el voto de castidad, tambien peca dos pecados, vno de sacrilegio cõtra el voto que hizo, y otro de destemplança contra la virtud de la castidad. Luego lo mismo sera del religioso que haze contra el voto de obediencia, pues es solemne como los otros, y mas principal que ellos, y tiene por objecto la subjection a los prelados, como el de la pobreza, el priuarse de el dominio de todas las cosas temporales, y el de la castidad, priuarse de todo acto carnal. Conforme a este argumento. El religioso por el voto solemne haze total entrega de si a Dios, como declararemos abaxo en su proprio lugar. Luego traspassando el voto de obediencia, comete dos pecados, vno contra religion, y otro porque quita a Dios lo que es suyo. El tercer argumento es. El religioso que menosprecia el precepto del prelado, peca dos pecados, vno contra religion, y otro cõtra obediencia, como tienen muchos Doctores. Luego lo mismo hemos de dezir en el religioso, que sin menosprecio quebranta el voto de obediencia. Augmentase esta dificultad, porq̃ el clerigo que prometio obediẽcia al Obispo, peca dos pecados quando le desobedece. Luego con mayor razon los pecara el religioso desobediente. A esta duda digo lo primero. La parte afirmatiua es muy probable. La qual tiene Cayetano, y se prueua por los argumentos hechos, y se funda principalmente, en que aunque de hecho nũca obliga el precepto de religion al religioso, hasta q̃ ha hecho voto solemne de obediẽcia: mas cõforme a esta sentencia el voto solemne de obediẽcia, no es causa de q̃ el precepto de religion se pueda poner al religioso. La causa desto es la volũtad del mismo religioso, el qual voluntariamente se quiso sujetar a las leyes de la Religion. Y la promessa que hizo desto al prelado. La qual es de mucha consideracion, aunq̃ siempre esta junta cõ la promessa hecha a Dios, y cõ el voto solemne. Y por esto S. Tho. dize, q̃ en el voto solemne de religion, se incluye promessa hecha a Dios, y al Prelado. Digo lo segundo Mas probable es la parte negatiua desta duda Assi que el religioso q̃ traspassa el precepto del prelado, comete vn pecado de sacrilegio contra la virtud de religiõ, o latria. Assi lo tiene el Maestro Soto. Este dicho se prueua lo primero, del fundamento contrario al q̃ agora pusimos en fauor de la parte afirmatiua. Por ningun otro titulo deue el religioso obedecer a su prelado, sino por el voto, y promessa solẽne q̃ hizo a Dios, de obedecelle en el lugar del mismo Dios Y antes del voto no auia tal obligacion. Luego traspassando el precepto del prelado, solo peca contra la virtud de la religiõ. Prueuo el antecedente: porq̃ antes del tal voto, ni huuo pacto, ni cõcierto, ni promessa, ni otra cosa alguna entre el prelado, y el religioso, por la qual quedasse obligado a serle obediẽte. Y assi veemos, q̃ si vn seglar prometiesse a otro de obedecelle en todas las cosas licitas, y honestas, sin auer otro titulo mas, q̃ la tal promessa, sin duda, q̃ no obedeciẽdole pecaria solo vn pecado cõtra la virtud de la veracidad. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso, pues corre la misma razõ. Lo segundo se prueua. Si vn casado se mete frayle cõ licencia de su muger, y haze professiõ, y despues llega a su propria muger, no peca mas q̃ vn pecado contra la virtud de la religion, como el mismo Cayetano confiessa en el lugar citado. Y se prueua, porq̃ el voto solemne no le quito el ser suya la muger q̃ dexõ, como lo era antes que professara. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso por la misma razon. Vltimamente se prueua esta verdad del segundo dicho de la duda passada, y de las razones que por el traximos: las quales corrẽ muy a las parejas con nuestro caso

Caie. 2.2. q. 88. ar. 5.

D. Th. 2.2. q. 88. ar. 5. in solut. ad 3.

Sot. lib. 7. de iust. c. 2 ar. 3. in solutio. ad 1. in fin.

caso presente. Al primer argumẽto por la parte afirmatiua, respondo negando la consequencia. Porq̃ aunque en el voto solemne de obediencia se halla verdadera razon de dos virtudes diferentes, q̃ son religion, y obediencia, pero no caen entrãbas razones debaxo de precepto, solo se halla alli precepto de religion, porque la obediencia no obliga por si, sino en quãto fue prometida a Dios en las manos del prelado, y al prelado en lugar de Dios, como sucede en todas las materias votadas, que no caen debaxo de precepto, sino en quanto materia del voto. A la confirmacion niego la consequẽcia. Porque en el caso del antecedẽte se hallan dos deudas distinctas, vna al hombre, y otra a Dios, y la vna sobreuiene a la otra. Pero en nuestro caso, que es el del cõsiguiẽte, no auia deuda alguna, por titulo alguno antes del voto solemne: por el qual prometio a Dios de ser obediente a sus prelados hasta la muerte. Bien es verdad, que en el caso del antecedente, quando se halla sola simple promessa, la malicia contra ella sera venial, contra la virtud de la veracidad: como ya declaramos, y la malicia contra el voto sera mortal.

Al segundo argumento niego la cõsequencia. La razon de diferencia es clara. Porq̃ la castidad cae debaxo de precepto antes del voto solemne: el qual sobreuiene a la obligaciõ, que antes tenia el religioso de ser casto. Y assi que brantando el voto de castidad, comete dos pecados contra dos distinctas virtudes, de religiõ y castidad, sobreuiniendo la vna obligacion a la otra. Y el voto de la pobreza dize en su razon total abdicacion, y enagenacion de las cosas temporales, desposseyendose del dominio dellas, y passandole al conuento. El qual despues de de la professiõ del religioso queda verdadero señor de todos los bienes que el tal religioso tuuiere hasta su muerte. Y assi el religioso que gasta cantidad de dineros sin licẽcia de su legitimo prelado, comete dos pecados, vno contra religion del voto solemne de pobreza, y otra contra justicia, gastãdo lo ageno contra voluntad de su señor. Y cierto es, que a todos corre obligacion antes del voto de no hazer injusticia a nadie. Mas en el voto de la obediencia, no se haze contra dos virtudes trasspassandole, sino contra sola la virtud de la religion, como ya hemos declarado. Al tercer argumento niego el antecedente. Bien es verdad que es mas graue pecado menospreciar el precepto del prelado, que traspassalle simplemente. Y aun en las cosas de constitucion si ay menosprecio, es pecado mortal traspassallas, pero no es mas q̃ contra religiõ, ni se halla mas que vna malicia. A lo vltimo del clerigo, digo, que no peca dos pecados desobedeciendo al Obispo, al qual prometio obediencia quando se ordenò: sino es en caso que antes del tal voto estuuiesse obligado debaxo de precepto a hazer lo que el Obispo le mandaua.

La segunda duda deste capitulo es, si es mas meritorio el hazer vna cosa con obligacion de algun voto, o el hazerla sin ella. La conclusion es afirmatiua, y la enseña S. Thomas, y es cierta segun la Fè, de tal suerte, que seria error en la Fè negar esta conclusion. Este error corre agora entre los hereges de nuestros tiempos. Y S. Thomas en otra parte enseña, que le huuo en su tiempo. Prueuase esta conclusion cõ todos los exemplos de Sanctos, lugares de Escriptura y Concilios, que traximos en el capitulo passado, para prouar la primera conclusiõ. Entiendese esta conclusion, hablãdo de los votos segun su propria naturaleza, y de los q̃ se hazen con prudencia, y en numero lleuadero: porq̃ de otra manera, no solo no sera mas meritorio el hazer voto, que no hazerle, sino sera vicio de imprudencia. Como veemos, que las leyes son necessarias en la Republica, y los preceptos y obediencias entre los religiosos. Pero tantas pueden ser las leyes y preceptos, y puestas con tan poca prudencia, que sea la carga intolerable de lleuar, como S. Pedro dezia de la ley vieja.

D. Th. 2. 2. q. 88. ar. 6

D. Thom. opus. 18. c. 12.

Pero ay vna dificultad acerca de nuestra cõclusion, si es pecado venial, o mortal, arrepentirse de auer hecho vn voto prudente, sancto, y bueno. Para entender esta dificultad, hemos de notar, que el tal arrepentimiento se puede hallar de vna de tres maneras. La primera es, boluerse atras en el proposito de cumplir el voto, proponiendo de no cumplille. Y este arrepentimiẽto sin duda es pecado mortal de su genero, como lo es el no cumplir el voto. La segunda manera es, entristecerse por auer prometido a Dios, lo q̃ le prometio por su voto. Y este arrepentimiento no es intrinsicamente malo, aunque es malsonante. Porque como es de vna cosa voluntaria en su principio, y q̃ solo cae debaxo de consejo, y no de precepto, y consiguiẽtemente no es necessaria para alcançar el cielo, no es de suyo malo el tal arrepentimiẽto, como no lo es el querer no votar. Biẽ es verdad, q̃ si dura mucho esta tristeza, sin duda es pecado comũmente venial, y algunas vezes mortal. Como si a vna Monja le pesasse, y se entristeciesse por auer hecho voto solemne de religion. Y de aqui nace vna remission, y desgana en la execuciõ de las cosas de su orden, en el oficio diuino, assistencia del coro, y otras cosas. Y auiendo echado mano al arado de la virtud, mira a tras, y muda de parecer. Y por esso dixo Christo nuestro Señor, que el q̃ esto haze, no es apto para el Reyno de Dios. Y assi no se puede entender este arrepentimiento y tristeza sin pecado, por lo menos venial. Y si la tristeza crece tanto, que pone al religioso, o religiosa, en peligro moral de faltar en co-

Digitized by Google

en coſas graues, y en los votos eſſenciales de la religió, claro eſtà que la tal triſteza ſera pecado mortal: porque quien ama el peligro, pecerera en el. Lo qual vemos por experiencia en las perſonas religioſas, que ſe entriſtecen demaſiado por ſerlo, que muchas vezes quebrantan los votos eſſenciales, y no hazé coſa a derechas. En tanto grado es eſto verdad, que aunque vn religioſo, o religioſa huuieſſe ſido imprudente en profeſſar, ſi ſe entriſtecieſſe demaſiado, poniendoſe al peligro dicho, pecaria mortalmente: como el que có prudencia hizo el tal voto. Y aſsi aunque de ſu genero, y objecto, la ſegunda manera de arrepentimiento de el voto hecho no cauſe pecado mortal, en algunos caſos particulares, lo ſera por otros titulos.

La tercera y vltima manera de arrepétimiéto de el voto hecho es, de auer cumplido el voto, y de auelle pueſto en execucion. Y eſto es pecado mortal de ſu genero y objecto. Hablo aqui de el voto hecho con prudencia, que es ſancto, y bueno, y acertado en comun, y en particular. Porque hablando de el voto imprudente, no es pecado arrepentirſe de el, antes es bien hecho, conſiderandole formalmente, ſegun que es malo.

Capit. VI. De la diferencia entre el voto ſimple, y ſolemne.

PRimera concluſion. La ſolemnidad de el voto ſe ha de conſiderar ſegun alguna coſa eſpiritual, o bendicion conforme al vſo de las religiones aprouadas, o conſagracion, como ſucede en la ſuſcepcion de las ordenes ſagradas, como Sancto Thomas enſeña y prueua tratando de eſta materia. *[D. Tho.] 2. 2. q. 88. [art.] 7. in [corp.]*

Segunda concluſion. Voto ſolemne ſe haze, quando ſe recibe orden ſacro, o quando ſe haze profeſsion en algunas de las religiones aprobadas.

Tercera concluſion. El voto ſolemne, y el voto ſimple no ſe diſtinguen eſſencialmente, conſiderandolos ſegun ſu propria razon, y naturaleza: aunque ſon diuerſos votos accidentalmente.

Deſpues de auer tratado de la difinicion de el voto, y de ſus cauſas, material, formal, eficiente, y final, de ſu obligacion, y conueniencia, y de la virtud a que pertenece, el buen orden de la doctrina pide, que tratemos de ſu diuiſion en voto ſolemne y ſimple, y de la diferencia que ſe halla entre eſtos dos votos. Cuya reſolucion es muy neceſſaria para todos los eſtados de la Igleſia, y en eſpecial para el de los religioſos.

La primera duda deſte capitulo es, en q̃ cóſiſte la ſolénidad del voto, por la qual ſe diſtingue el voto ſolemne de el voto ſimple.

Acerca deſto ay tres opiniones. La primera es, que eſta ſolemnidad conſiſte ſolamente en vna bendicion eſpiritual, o en alguna cóſecracion del que haze el voto. Eſta opinió a la primera viſta parece ſer de Sancto Thomas en el lugar citado, y parece que la hemos enſeñado en nueſtra primera concluſion. Y en otra parte enſeña S. Thomas lo miſmo mas claramente diziendo, que la ſolemnidad del voto conſiſte en alguna bendicion eſpiritual, o en alguna cóſecracion de el que haze el voto, y alega la doctrina de el lugar citado. *D. Tho. 2. co cit.* *D. Tho. 2. 2. q. 88. ar. 11.*

La ſegunda ſentencia dize, que conſiſte eſſencialmente el voto ſolemne en vna entrega de ſi, que haze el que vota en vn nueuo eſtado, de ſuerte que la miſma tradicion y entrega es la ſolemnidad de el voto.

La tercera ſentencia es, que la ſolemnidad de el voto conſiſte en hazer inhabil el ſubjecto por la authoridad de la Igleſia para caſarſe, de tal ſuerte que el matrimonio hecho ſea en ſi ninguno: porque impedir el matrimonio antes que ſe haga, tábien conuiene al voto ſimple de caſtidad, o religion. Eſtas tres opiniones refiere por el miſmo ordé Cayetano aqui, y ſigue la tercera. La primera impugna con argumentos eficaces de los quales no quiero poner mas que vno irrefragable. Y es eſte. Muchas vezes ſe halla verdadero voto ſoléne ſin bendicion eſpiritual, ni conſagracion alguna. Luego no conſiſte en eſſo el voto ſolemne. El antecedente es manifieſto en la profeſſion tacita, y aceptada en todas las religiones conforme a derecho, en la qual no ſe halla bédicion eſpiritual, ni conſagracion alguna. Tambien ſe vee eſta verdad en nueſtra orden de Predicadores, en la qual no ſe vſan bendiciones, al tiempo de el profeſſar, y con la que ſe bendize el ſancto eſcapulario, ſe echa y dize deſpues de hecha profeſsion. *Cai. 2. 2. q. 88. art. 7.*

La ſegunda opinion procura impugnar Cayetano con algunos fuertes argumentos, los quales pondremos, y ſoltaremos en la duda ſiguiente.

A nueſtra duda preſente digo lo primero. La ſolemnidad ceremonial, y accidental, y que ſirue de adorno para la ſubſtancial, es la bendicion eſpiritual, o la conſagracion exterior, y ſenſible.

Digo lo ſegundo. La ſolemnidad ſubſtancial, y eſſencial de el voto, es la total entrega q̃ haze de ſi en nueuo eſtado, y perpetuo culto de Dios, el que vota. Explico eſtos dos dichos. Dos ſolemnidades podemos conſiderar en el voto, como ſe apuntan en nueſtros dos dichos. La vna pertenece a la fieſta, y regozijo exterior, y al ornato de aquel acto. Y eſta llamamos noſotros, ceremonial, y accidental en nueſtro primer dicho. La otra pertenece a la miſma eſſencia de el voto ſolemne, y eſta llama-

Digitized by Google

llamamos nosotros substancial y essencial en el segundo dicho. Y entrambas solemnidades significa este termino, solemnidad, y mas principalmente significa la substancial, que la accidental.

Assi que la bendicion espiritual, o la consagracion exterior, y sensible pertenece a la solemnidad ceremonial, y accidental del voto, y no a la substancial, y se varia, segun las diuersas ceremonias de diuersas religiones, y en la nuestra de Sancto Domingo, no se vsan tales bendiciones al tiempo de professar. Y desta solemnidad ceremonial y accidental habla S. Thomas en los lugares citados, quando dize, que la solemnidad del voto consiste en la bendicion espiritual, o en la consecracion del que vota, y de la misma habla nuestra primera conclusiõ. Sacase esto claramente de las palabras de S. Thomas, en el cuerpo del articulo septimo citado, juntando el fin con el principio, y de los exemplos que pone, especialmente del exemplo del matrimonio. Cuya solemnidad dize que consiste en el adorno de los desposados, en las fiestas, y en juntarse los parientes, y amigos. La qual solemnidad cierto es, que no es essencial ni substancial al matrimonio, sino muy accidental, y la substancial consiste en la entrega mutua de los cuerpos de los que se casan. Assi en nuestro proposito la bendicion espiritual, la consagracion, las ceremonias de la professión, y la fiesta que en ella se haze, pertenecen a la solemnidad ceremonial, y accidental del voto solemne, cuya substancia, y essencia consiste en la total entrega puesta, y declarada en el segundo dicho.

D. Tho. 2. 2. q. 88. art. 7. in corpore. & in art. 11.

In art. 7. citato.

Digo lo tercero. La inhabilidad para el matrimonio, y el dirimirse despues de hecho en virtud del voto solemne, es proprio efecto, y y como propria passion del voto solemne, que conuiene a el solo, y a todos, y siempre: y es euidente consequencia, arguyendo del efecto a la causa, es voto que impide, y dirime el matrimonio. Luego es voto solemne, como se sigue: Es risible. Luego hombre. Mas no consiste en esso su substancia, y essencia, como ya hemos declarado contra Cayetano en el lugar citado.

La segunda duda es. Si la solemnidad del voto solemne, y la fuerça que tiene para impedir, y dirimir el matrimonio, son de derecho diuino, o son de solo derecho positiuo, introduzido por voluntad, y authoridad de la Iglesia, y subjecto a la voluntad del Summo Pontifice su cabeça.

Parece que sea de solo derecho positiuo. Lo primero, Bonifacio Octauo dize, que la solemnidad del voto se introduxo por sola la authoridad de la Iglesia. Y que el ser indissoluble el matrimonio, es de derecho diuino. Luego assi es verdad.

Bonif. 8. in c. vni. de voto lib. 6.

El segundo argumento es. La solemnidad del voto solemne, que se haze quando vno recibe orden sacro es de solo derecho positiuo, y del mismo derecho le viene la fuerça que tiene para impedir, y dirimir el matrimonio. Luego lo mismo hemos de dezir del voto solemne hecho en religion aprobada. Prueuo la consequencia, porque en ambos votos se halla entrega de si como Sancto Thomas enseña en el lugar citado.

D. Tho. 2. q. 8 art. 7.

Confirmo este argumẽto. Dirimir el matrimonio despues de hecho, es estatuto subjecto a la authoridad de la Iglesia, y aun a la ciuil, pues es cierto q̃ las leyes ecclesiasticas, y ciuiles pueden señalar grados de consanguinidad dentro de los quales se pueda, o no pueda celebrar matrimonio. Y el sacro sancto Concilio Tridentino de hecho declarò por inhabiles para casarse clandestinamente a los que se casassen sin parrocho, y dos, o tres testigos. Y este efecto hemos enseñado en el tercer dicho, ser proprio, y como propria passion del voto solemne. Luego la Iglesia le da la fuerça que tiene.

Sess. 24 refor. matrim. c.

El tercer argumento es. La Iglesia puede mandar que no aya voto solemne alguno, y que muchos votos que agora son simples, seã solemnes, pues puede quitar todas las religiones, aunq̃ pecara el Papa grauemente en ello, pero saliera se con ello. Y podia mandar que el voto hecho delante de tres testigos fuesse solemne. Luego la solemnidad del voto es de solo derecho positiuo.

Confirmo este argumento. Las beatas de la tercera orden de la penitencia de Sancto Domingo, y las beatas de S. Francisco, que hazen tres votos de obediencia, pobreza, y castidad, sin authoridad del Papa, no hazen votos solẽnes, sino simples, y las mismas beatas de la tercera orden de sancto Domingo, y las de san Francisco que hazen los dichos tres votos en manos de sus prelados, con licencia y authoridad de la silla Apostolica hazen tres votos solemnes. Luego la fuerça del voto solemne le viene de la Iglesia. La menor se prueua de vna bula de Sixto Quarto donde lo declara assi.

El quarto argumento es. El mudar estado, y la entrega de si, que se haze en el voto solẽne se cõpadece con solo el voto simple. Como si la Iglesia ordenasse, que quando se recibe ordẽ sacro, o se haze professión en alguna religion aprouada, se hiziesse solo voto simple. Luego la solemnidad substancial, y essencial en el voto solemne no consiste en la entrega.

Confirmo este argumento, con el vso de la Iglesia Oriental, en la qual quãdo se recibe orden sacro no se haze voto solemne, sino simple, con hallarse como se halla, perpetua consagracion al culto diuino, y tradicion de si mismo para el sacro sancto ministerio del altar.

El

Digitized by Google

El vltimo argumento es. El voto simple y el voto soléne no difieren entre si, ni de parte de su objecto de castidad, pobreza, y obediencia, ni por la naturaleza de los actos: pues ambos pertenecen a la misma virtud de la religiõ. Ni parece auer entre estos dos votos, diferencia alguna substãcial, o essencial. Y el voto simple no tiene fuerça para dirimir el matrimonio vna vez celebrado, como todos confiessan. Luego tampoco el voto solemne tiene esta fuerça.

En esta duda ay tres diuersas opiniones. La primera dize absolutamente, q̃ la solemnidad del voto solemne, y la fuerça que tiene para impedir, y dirimir el matrimonio, es de solo el derecho positiuo. Otra sentẽcia extrema dize, que lo vno, y lo otro en el voto solemne es de derecho diuino. La tercera sentencia media es: que la solemnidad, y fuerça para dirimir el matrimonio en el voto solemne, que se haze, quãdo se recibe orden sacro, es de derecho positiuo. Pero en el voto solemne que se haze en qualquiera de las religiones aprouadas, es de derecho diuino. La primera sentẽcia es de Scoto, y sus discipulos, entre los de Sãto Thomas, solo Cayetano la tiene. La segunda sentencia es de Clitoueo, la tercera sentencia es de Santo Thomas y de todos sus discipulos excepto Cayetano.

[margin: in 4. d. 38. & eius ... ibid. ... art. 7. Clitoue. li. ... propag... ... multa ... Tho. & ... discip. ... 88. ... & 11]

Para entender bien está graue dificultad hemos de notár, que el voto solemne que se haze en alguna de las religiones aprouadas tiene de su propria naturaleza y cosecha el ser solemne. Pero el voto solemne que se haze, quãdo se reciben ordenes sacros, es solemne accidentalmente, y no de su propria naturaleza y cosecha. La razon desto es, porque la solemnidad substancial, y essencial, al voto esta essencialmente junta con el estado del religioso, con el qual no se compadecen actos libidinosos, contra la virtud de la castidad, ni propriedad de hazienda, contra la virtud de la pobreza, ni propria voluntad en las obras contra la virtud de la santa obediencia. Las quales virtudes son tan intrinsecas al estado del religioso, que sin ellas no se puede saluar su verdadera razon. Pero el voto solemne que se haze quando se recibe orden sacro, es accidentalmẽte solemne: porque quando vno se ordena no se entrega de todo punto a Dios, ni niega su voluntad de todo punto por amor de Dios, professando vn querer, y vn no querer, con el querer, o no querer del prelado. Antes solamente se dedica al ministerio del altar, con el qual se compadece muy bien la continencia conjugal, como se vsa en la Iglesia Oriental. Y aun esta no admite la Iglesia ocidental por la decencia del estado sacerdotal.

Supuesto esto, digo lo primero, a la dudá propuesta. Toda la solemnidad, y fuerça para dirimir el matrimonio del voto solemne que se haze, quando se recibe orden sácro, es de derecho positiuo. Este dicho se prueua con el segundo argumento de los que pusimos al principio desta duda, y de la diferencia, que poco hà dimos y explicamos entre los dos voto solemnes, y del vso de la Iglesia Oriental, donde se casan los sacerdotes.

Digo lo segundo. Toda la solemnidad substancial, y essencial, y la fuerça que tiene para impedir y dirimir el matrimonio, el voto solẽne, que se haze en las religiones aprouadas, es de derecho diuino. Prueuo esto, lo primero, porque la omnimoda castidad, y continencia esta conjuncta essencialmente con el estado religioso, en el qual el que professa se consagra, y dedica de todo punto a Dios, con la qual no se compadece diuision, dando parte a los bienes temporales y repartiendo el cuydado con la familia, hijos, y muger, y partiendo por medio el verdadero hijo de Dios, por gracia. Qual deue ser el coraçon del religioso, vna vez consagrado de todo punto a Dios por el voto solemne monachal. Luego toda la solemnidad deste voto, y la fuerça que tiene para impedir, y dirimir el matrimonio es de derecho diuino natural. Y echa se esto mas claramente de ver, pues el Summo Pontifice no puede dispensar en el voto solemne monachal, como declararemos abaxo en su proprio lugar.

Lo segundo se prueua nuestro dicho con vn fortissimo argumento. El voto solemne monachal, no solo tiene fuerça para dirimir el matrimonio, que no valio, como lo tiene el voto solemne clerical, sino tambien tiene fuerça para dirimir el verdadero matrimonio vna vez celebrado, como no estè consummado: como consta del vso de toda la Iglesia Catholica, de la sentencia de casi todos los Doctores, y de muchos textos del derecho, que assi lo determinan. Y es impossible que la Iglesia le communique esta fuerça, porque conforme a la sentencia de todos los Theologos, dignos de tal nombre, excepto Cayetano, el Papa no puede dispensar en el matrimonio rato, y no consummado, como mas largamente se trata en la materia del matrimonio. Luego nuestra doctrina es verdadera, y se deue siempre seguir en la practica. Especialmente que no leemos quando tuuiesse principio en la Iglesia Catholia esta fuerça del voto solemne monachal para dirimir el matrimonio rato, y no consummado. Antes los Summos Pontifices la refieren a Christo en los capitulos, y canones citados. Luego señal es manifiesta, que està fuerça no es de derecho positiuo, sino de derecho diuino natural. En tanto grado es esto verdad, que no tiene authoridad la Iglesia para dar fuerça a voto alguno, para dirimir el matrimonio rato, y no consummado, porque no

[margin: c. verũ, & c. ex publico de conuersione coniugatorum. cap. scripsit. ca. desponsatã, & c. decreta. 27. q. 2.]

no tiene authoridad sobre las cosas que son de derecho diuino, y assi la dicha fuerça es propria passion en todo rigor logico del voto solemne monachal, que conuiene a todo, solo, y siempre. Bié podra la Iglesia declarar que personas son habiles, o inhabiles para casarse como de hecho se hizo en el Santo Concilio Tridentino. Y podra quitar y poner impedimentos dirimentes del matrimonio. Pero no puede hazer, que voto alguno, excepto el voto solemne monachal, dirima el matrimonio rato no consumado.

Conc. Trid. in sess. 24. de refor. matrimonij, cap. 1.

Digo lo tercero. El consentimiento de la Iglesia, o del Summo Pontifice su cabeça, es necessario para que en las religiones se haga verdadero voto soléne, conforme al vso de cada vna, y con las ceremonias q̃ la misma Iglesia les manda guardar. Y assi el consentimiéto de la Iglesia es como causa eficiente del voto solemne monachal. Declaro esta doctrina. Solo el Summo Pontifice puede aprouar religiones en la Iglesia de Dios, y a sola su santidad esta esto reseruado, como lo esta el dispésar en los votos simples absolutos de religiõ y castidad. Y el mismo Summo Pontifice da authoridad a los legitimos prelados de las religiones, para q̃ conforme a su regla, ceremonias, y constituciones, reciban a las personas seglares al habito, y despues del año de probacion, los reciban a la profession, declarando las calidades que há de tener, y la edad: como de hecho lo hizo el sacrosanto Concilio Tridentino, señalando por edad precisamente necessara para ser valida la profession de frayles, o monjas, diez y seys años cumplidos. Y quiso Dios nuestro Señor dexar en su Iglesia authoridad para declarar las condiciones necessarias al estado religioso, y para quitar y poner leyes acerca de la profession de frayles y monjas. Lo vno porque el estado religioso es, ha sido y sera en la Iglesia de Dios de gran consideracion, y assi es bien que en su cabeça aya authoridad para quitar, y poner en todo lo que le conueniere, como no se toq̃ en la essencia, y substancia del estado, porque esso reseruo Dios para si, y fuera tocalle en las niñas de los ojos. Y lo otro, porque tiene el voto solemne monachal la fuerça dicha para dirimir el matrimonio rato, y no consumado. Y assi es mucha razon q̃ no la téga de voto solemne monachal, el que no fuere aceptado por la cabeça de la Iglesia en nombre de toda la Republica Christiana, la qual interessa mucho en la quietud, y sossiego de las causas matrimoniales, y y se turba demasiado con el desassossiego en semejantes materias. Desta doctrina assi explicada tenemos vn muy buen exéplo en el matrimonio, cuya perpetuydad y indissolubilidad es de derecho diuino natural, y con todo esso depende del consentimiento de los q̃ se casan, como de causa eficiente. Assi el voto soléne de la religion es vn casamiento espiritual entre Dios, y el hóbre, como enseñan todos los Santos. Y assi no es marauilla, q̃ dependa del consentimiéto de la Iglesia en lugar de Dios, y como de su procurador, aunque su solemnidad, y fuerça para dirimir el matrimonio rato no consumado sea de derecho diuino natural, como ya esta declarado. Y de aqui se sigue el concertar la doctrina de nuestro tercer dicho, con la q̃ dimos en los dos dichos primeros. En este tercer dicho dezimos, q̃ como en las donaciones q̃ hazen vnos hombres a otros se requiere acceptaciõ de parte del que la recibe, para q̃ la donacion sea valida, assi en la donacion, y entrega que haze de si el hombre a Dios por el voto solemne, se requiere, q̃ Dios la accepte, para la qual acceptacion dio poder a su Iglesia por las razones dichas. Pero en los dichos passados enseñamos, que la obligacion cõ que queda el religioso de cúplir la palabra q̃ dio a Dios, acceptada en su nombre por la Iglesia, y la solemnidad substancial y essencial del voto soléne monachal, y la fuerça para impedir y dirimir el matrimonio rato, y no consumado, es derecho diuino natural, del qual nace la firmeza del tal voto, y no de la Iglesia, como corrobante el dicho voto, sino como acceptante en lugar de Dios esposo suyo.

Sess. 25. de regularibus cap. 1.

Desta doctorina se saca la soluciõ de los argumétos en cõtrario. Al primero, q̃ se funda en la autoridad de Bonifacio VIII. respondo de tres maneras. La primera es, q̃ el texto citado no se entiende de la solemnidad substancial, y essencial del voto, sino de la acidental y ceremonial, como declaramos en el primer dicho de la duda passada. Lo segundo, respondo, q̃ si el texto citado se entiende de la soléndad substãcial, y essencial, no habla el Pontifice del voto soléne monachal, sino del clerical, cuya solénidad essencial es de derecho positiuo, como declaramos en el primer dicho desta duda.

Lo tercero respondo, que quando el Pontifice habla en el voto solemne monachal, su sentido es, que la Iglesia halló el modo de Professar en las religiones aprouadas, y sin su consentimiento y acceptaciõ no ay voto solemne verdadero entre los religiosos, aunque la obligacion y fuerça le venga del derecho diuino natural, como declaramos en la doctrina del tercer dicho. Y la verdad desta doctrina sola la Igle sia Catholica la ha descubierto, y alcançado con luz del Espiritu santo. Y luz menor no fuera bastante para sacar de rasto vna verdad tã dificultosa, y tan necessaria para la quietud, y sossiego de las consciencias, y de toda la Iglesia Catholica.

Al segundo argumento niego la consequencia Lo primero, porque la continencia y castidad, estan annexas essencialmente al voto soléne monachal, considerado segun su propria naturale-

Digitized by Google

turaleza. Pero al voto solemne clerical estan annexas accidentalmente, y se puede hallar, y de hecho se halla el tal voto, sin obseruancia de castidad en los sacerdotes de la Iglesia oriétal, La qual diferencia queda ya declarada en esta duda poco antes del primer dicho.

Lo segundo, porq̃ en el voto solemne monachal se haze total entrega de la voluntad en manos del prelado, y total renunciació de los bienes temporales, y se priua vn hombre volútariamente por amor de Dios de todo deleyte carnal aunque sea licito. Y el tal voto tiene fuerça para dirimir el matrimonio rato y no consumado, como ya esta declarado. Y ninguna cosa destas se halla en el voto solemne clerical. Y ha se de aduertir, que conforme al vso de la Iglesia Latina, el que se ordena de subdiacono esta obligado a guardar castidad, no solo por la ley Ecclesiastica que assi lo dispone, sino porque en realidad de verdad haze voto solemne de castigdad implicito, y annexo a su estado conforme al vso de la Iglesia Ocidental, aunq̃ expressamente no promete nada. Como sucede en la profession tacita aceptada en las religiones aprouadas, en la qual se haze voto implicito de castidad, aunq̃ no se promete cosa alguna expressamente. Y en la profession expressa de nuestra orden de predicadores, sola obediencia se promete expressamente, y contodo esso hazen los religiosos de la dicha ordé implicitos votos de pobreza, y castidad.

A la confirmacion niego la menor. Porque el efecto proprio del voto solemne monachal no es dirimir el matrimonio, que nunca valio, sino dirimir el matrimonio rato, y no consumado, como declaramos largamente en el segundo argumento hecho en fauor del segundo dicho de nuestra duda. Las soluciones de los argumentos tercero y quarto, con sus confirmaciones estan claras de la doctrina de nuestros dichos, segundo y tercero.

En el vltimo argumento se toca vna graue dificultad, y es si el voto solemne, y el voto simple se distinguen essencial, y especificamente, o no. A la qual duda especulatiua esta annexa vna duda moral bien necessaria, si la circunstancia del voto solemne se ha de explicar necessarariamente en la confession sacramental. Como si vn sacerdote, o vn religioso pecan mortalmente contra la virtud de la castidad, y cótra el voto solemne de castidad que hizieró, preguntase, si estara obligado a declarar en la confession, que es sacerdote, o religioso, o bastara dezir, que hizo cótra el voto de castidad no explicando si es simple, o solemne. Y en el vltimo argumento pretendiamos prouar, que estos dos votos de castidad, el simple y el soléne eran de vna misma espacie. Por la parte contraria haze esta razon. El voto solemne es vna total entrega de si mismo de su voluntad, y gusto, como hemos ya declarado: y el voto simple no lo es, sino vna simple promessa. Y ser tradicion, o simple promessa, son dos cosas distinctas en especie y essencia. Luego difieré essencialmente. Prueuo la menor. La total tradicion o donacion de vna cosa passa el dominio della al tercero a quié se da, de tal suerte que el que se la tomare, sera ladron, y la simple promessa no traspassa el dominio. Y assi el que hurta, haze contra justicia, y el que quiebra la palabra haze contra la virtud de la veracidad, y el que quebráta el voto, haze cótra la virtud de la religion. Luego el voto solemne y el voto simple se distinguen essencial, y especificamente. Especialmente, que el voto solemne es vna promessa hecha a Dios, lo qual no tiene de su propria cosecha la promessa simple.

En esta duda dize Cayetano, que el voto solemne, y el voto simple son de vna misma especie, considerandolo de parte del subjecto, y segun su propria naturaleza, pero difieren de parte del efecto, que causa en el subjecto. Porque el voto solemne haze inhabil a la persona que le hizo para casarse: lo qual no tiene el voto simple de religion, o castidad. El P.M. Soto dize q̃ estos dos votos se distingun especificaméte de parte de su objecto formal. Ninguna destas dos sentencias tengo por verdadera, y assi explico la mia con los dichos siguientes. *Caie. 2. 2. c. 88. ar. 7.* *M. So. li. 7. de iust. q. 2 ar. 5. ad 1.*

Digo lo primero. La circúståcia del voto soléne, q̃ se haze quando se recibe ordé sacro, no se ha de explicar necessariaméte en la cófessió sacraméntal, sino bastara dezir, q̃ tenia hecho voto de castidad, sin dezir, q̃ es subdiacono, diacono, o sacerdote, o si el voto es soléne, o simple. Prueuolo. Porq̃ la cótinécia, y castidad, y el no poderse casar, no está essencialméte cójuntos có el voto soléne clerical, sino acidétalmente por estatuto de la Iglesia. Luego no agraua notableméte ni dize solénidad essencial, sino accidétal. Y lo mismo digo del voto hecho deláte de tres testigos, si la Iglesia determinara q̃ fuesse solemne, y que dirimiera el matimonio. Lo qual se declara mas en el dicho figniente.

Digo lo segundo. La circunstancia del voto solemne monachal se ha de explicar necessariamente en la confession sacramental. De tal suerte, que si vn religioso peca mortalmente contra castidad, esta obligado a dezir expressamente, que hizo voto solemne de religió. Y si juntamente es sacerdote, no cúple con dezir q̃ es sacerdote, sino ha de dezir que es religioso. Este dicho prouè yo en otra parte. Y se confirma con las muchas y grandes diferencias q̃ pusimos en la duda passada entre los votos soléne monachal y clerical, y de la razon q̃ pusimos por la parte cótraria. Y es verdadera esta doctrina, aunq̃ el voto solemne, y simple sean de la misma especie. Lo vno, porq̃ el ser voto soléne agraua notablemente détro de la misma espe- *In 1. p. Sũ. c. 19. in resolu. primi dubij fol. 321.*

especie de religion,como el conocer a su madre,dentro de la especie de incesto.Y las circũstancias q̃ agrauan notablemente se deuen explicar en la confession sacramental,como se resuelue en la materia de la penitencia.Lo otro, porq̃ aunque los votos sean de vna misma especie como lo son,pueden los vicios ser distinctos essencial,y especificamente. Como veemos que a vna misma virtud de religion se cõtrarian muchos vicios distinctos essencial y especificamente,la superstición,el sacrilegio, la simonia,y el perjurio:luego nuestra doctrina es verdadera.Tambien resoluimos en otra parte,si el religioso sacerdote que pecó contra el voto de castidad esta obligado a declarar en la confession,que es religioso y sacerdote. Y resoluimos que si Pero que no estaua obligado a declarar,si era Subdiacono, o Diacono.

Vbi supra dub. 2.fol. 10.626.

Digo lo tercero.El voto solemne,y el voto simple no se distinguen especificamente.Y hablo en este dicho del voto solemne clerical. Prueuolo.El tal voto solemne es solemne accidentalmente,porque la Iglesia lo quiere assi, y no de su propria naturaleza segun la qual es voto simple ,como hemos dicho, y declarado muchas vezes.Luego no se distingue especificamente del voto simple.

Digo lo quarto.El voto solemne de religiõ y el simple son de vna misma especie especialissima.Para entẽder este dicho se ha de notar, que en el voto solemne de religion se incluyen dos cosas.La vna es la total entrega que haze de si,de su voluntad,hazienda,y gusto,el q̃ se haze en manos de su prelado por amor de Dios.Y lo otro es la promessa de obediencia, pobreza,y castidad,y de viuir conforme a la regla,y constituciones de aquella religion.Estas dos cosas se veen claramente en las palabras de la profession,q̃ dizen assi.Yo F.Fulano hago professiõ.En las quales palabras se significa la total entrega q̃ haze de si en manos de su prelado.Y luego añade,y promete obediẽcia, &c En las quales palabras se explica la promessa.Si hablamos propriamente ,la tradicion no es el voto solemne en sentido formal,sino en sentido causal.Como quãdo dezimos,que la ira es subir la sangre al coraçon,no hablamos formalmente,sino en sentido causal: porque la ira se causa de la tal subida. Assi quando dezimos q̃ el voto solemne es tradicion,no hablamos formalmente sino en sentido causal, porque se causa el voto solemne de aquella total entrega q̃ se presupone a la promessa,en la qual consiste essencial,y formalmẽte la razon del voto, como declaramos largamente en el capitulo primero.Y lo mismo hemos de dezir proporcionablemẽte en el voto solẽne clerical.Esto supuesto se prueua nuestro dicho con el vltimo argumẽto,sobre q̃ fundamos esta duda. El qual se confirma:porque la oracion , el sacrificio,el voto,y el juramento son de vna misma especie,aunque dizen cosas en si diferentissimas,por pertenecer a la misma virtud de la religion.Luego lo mismo hemos de dezir en el voto solemne,y en el voto simple.

Desta doctrina se saca la solucion a los argumentos por la parte contraria,que militan cõtra este nuestro quarto dicho.Negamos lo primero,que el voto solemne sea tradicion , formalmẽte hablando no es sino promessa,la qual se sigue a la dicha entrega.Negamos lo segundo,q̃ la entrega que se halla en el voto solemne se distinga essencialmente de la promessa, q̃ se haze en el voto simple,ambas pertenecen a la misma virtud de la religion.Y la tradicion es vn sacrificio,y holocausto, que haze de si a Dios el que haze professión en alguna religiõ aprouada.Lo vltimo , negamos q̃ la promessa simple hecha a Dios,y la entregan,o pertenezcan a la virtud de la justicia , tal qual se puede hallar entre Dios,y los hombres.Y cõ esta doctrina se sueltan con facilidad todos los argumentos en contrario,y queda explicada,y prouada la tercera conclusiõ,que pusimos al principio deste nuestro capitulo sexto.

Cap.VII. De las personas que pueden votar,y de las que pueden irritar los votos de los inferiores.

Primera conclusion. Ninguno subjecto a otro se puede obligar firmente con algun voto en las cosas,en que esta subjecto sin licencia de su superior.

De hac ma lege.F.Manuel Rod Sum.c.8 cum trib sequẽtib

Segunda conclusion.El moço que no tiene vso de razon antes de los catorze años,no puede hazer voto alguno,y si le haze,no le obliga,mas si tiene vso de razon ,puede obligarse con el voto quanto es de su parte , pero su padre podra irritarle su voto.

Terecera conclusion.El moço antes de los catorze años no puede hazer voto solemne de religion,aunque le sobre el vso de la razon.Pero passados catorze años puede hazer voto simple de religion,y cumplidos los diez y seys le puede hazer solemne,sin consentimiento de sus padres,y aun contra su voluntad.

Para entender esta materia hemos de notar lo primero,q̃ ay dos maneras de impedimẽtos para votar.Algunos nacen de falta de vso de razõ,y de libre aluedrio,porque el voto es acion humana perfecta.Y assi quien no manda en casa, ni tiene suficiente entendimiẽto para diferenciar lo bueno de lo malo , ni para escoger y dexar,no puede hazer voto.Y destos impedimentos trataremos luego acerca de la segunda y tercera conclusion deste capitulo.Otros impedimentos ay que nacen de no tener el que vota plenodominio sobre la materia de su voto,aunque sabe muy bien lo que haze.

Lo

Digitized by Google

Lo segundo se ha de notar, q̃ el superior de quien habla S. Thomas, y nuestra primera conclusion, no es qualquier superior, ni qualquier prelado, sino solo aquel q̃ tiene dominio sobre la materia del voto. Y assi por superior no entendemos aqui al Obispo, ni al Summo Pontifice, sino solo cõsideramos en ellos la potestad judiciaria ciuil, o espiritual q̃ tienen sobre sus subditos. Pero bien entendemos por superior aqui al padre respecto del hijo, y al marido, respecto de su muger, y al prelado del religioso, respecto del mismo religioso, y mucho mas al Summo Pontifice. El qual es mas legitimo prelado del religioso, que el prior, prouincial, o general, pues es cabeça de la Iglesia, y en nombre de Christo acepta los votos solemnes, y quita y pone leyes acerca de las professiones, y es causa eficiente del voto solemne, como declaramos en el capitulo passado, en el tercer dicho de la segunda duda. Y tambien los Obispos son verdaderos prelados de los religiosos, considerãdo solamente el derecho diuino, sino estuuieran exemptos de su jurisdicion por la sede Apostolica por justas causas que para ello ha auido, y ay.

D. Th. 2. 2. q. 88. ar. 8

Lo tercero se ha de notar, que ay tres maneras de superiores. Vnos tienen sola potestad de jurisdicion ciuil, o espiritual sobre sus subditos como el Papa, y Obispos sobre los seculares, y los principes seglares sobre sus vassallos. Otros superiores tienen potestad dominatiua, como señores de las voluntades de sus subditos, como el señor respecto de su esclauo, el prelado respecto del religioso, el marido, respecto de su muger, y el padre respecto del hijo antes de los catorze años, y respecto de sus bienes, hasta que sale de su poder. Otros superiores ay que tienen ambas potestades de jurisdicion, y dominatiua, como son los prelados de las religiones sobre sus religiosos, y el Summo Pontifice sobre todas las religiones, como ya esta declarado.

Lo quarto hemos de notar para inteligencia de las conclusiones, segunda, tercera, que los años de la pubertad en las mugeres, son doze, y en los varones catorze. Y aunque el Santo Concilio Tridentino igualò a los varones, y a las mugeres en el tiempo de la probacion, q̃ es de vn año, y en el tiempo de la profession, q̃ es de diez y seys años cumplidos, en lo demas quedò en pie el derecho antiguo, quanto a los votos simples y su irritacion, y quanto a la celebracion del matrimonio. Lo quinto hemos de notar que ay tres maneras de votos. Vnos son personales, como de ayunar, de rezar, otros son reales, como de dar limosna, edificar vn templo, otros son mixtos de personales, y reales, como el voto de peregrinar, y de visitar Iglesias, dando en cada vna limosna cierta. Y en nuestro proposito tenemos por lo mismo al voto real, y al mixto. Y assi lo que enseñaremos del voto real, se ha de entender tambien del mixto. Y tambien juzgamos por lo mismo a los tutores, o tutoras de los niños que sus proprios padres, quanto a la potestad dominatiua, que tienen para irritar sus votos. Supuesta esta doctrina, la duda primera deste capitulo es acerca de la primera conclusion, si son validos, y obligan en consciencia a los inferiores los votos que hizieron sin pedir licencia a sus superiores de las cosas en que les estan subjectos. Parece que no son validos. Lo primero por la doctrina de Santo Thomas, ya citada, y contenida en nuestra primera conclusion, que dize, que ningun subjecto a otro se puede obligar firmemente con algũ voto en las cosas en que esta sujecto, sin licencia de su superior. Luego la parte negatiua es verdadera.

D. Th. 2. 2. q. 88. ar. 8 in corpo & in solut. ad 3. & 4.

El segundo argumento es. El subdito no es señor de la materia votada, quando haze voto de las cosas en que esta subjecto a su superior. Luego el tal voto es en si ninguno. Prueuo la consequencia. Porque si vno hiziesse voto de hazer limosna de hazienda agena, el tal voto seria en si ninguno.

El tercer argumento es, suponiendo, que el superior mandò a subdito que no ayunasse a pan y agua. En tal caso por lo menos sera en si ninguno el voto que el subdito hiziere de ayunar a pan y agua. Porque seria de cosa prohibida, y por el consiguiente ilicita, como si vn religioso hiziesse voto de hazer alguna cosa contra su regla, o constituciones, el tal voto seria en si ninguno, por ser de materia ilicita. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso.

En esta duda tiene Ricardo, que el religioso que haze voto sin preceder licencia de su prelado para ello, peca, y el voto es en si ninguno: pero los demas inferiores pueden votar sin licencia de sus superiores sin pecado, y los votos seran validos.

Ricar. in 4. d. 38. ar. 4. q. 1.

Digo lo primero. Temeraria sentencia es dezir, q̃ los inferiores, aunque sean religiosos, no pueden hazer voto sin preceder cõsentimiẽto de sus superiores. Prueuo esto dicho por el vso de todos los religiosos temerosos de Dios, los quales hazen muchos votos sin pedir licencia a sus prelados, y los cũplen, y se acusan grauemẽte en la confession sacramẽtal de la transgressiõ de los tales votos. Mas el hazer voto de cosas santas y buenas, y no impeditiuas del bien mayor, y mejor, es cosa muy loable, y muy meritoria con Dios, y mas merece el que haze vna cosa con obligacion de voto, que el que la haze sin ella, como ya queda largamente declarado y prouado. Luego no es justo que en esto tenga el inferior, y religioso necessidad de recurrir a su prelado. Y si en los Numeros se dize, q̃ el voto de las niñas y casadas es santo y bueno

Digitized by Google

bueno antes del consentimiento de sus superiores, padres, o maridos, porque no se ha de dezir lo mismo, y con mayor razon del voto de los religiosos? Y la contraria sentencia es contra el sentido y opinion comun de Sãtos y Doctores escolasticos en esta materia.

Digo lo segundo. El voto hecho por el inferior de vna cosa, que no le esta prohibida, siẽpre se haze con esta condicion negatiua, si el superior no lo cõtradixere. Cayetano prueua este dicho con esta razon. El tal voto con la condicion dicha es de cosa buena, y no impeditiua de mayor bien, possible al que la promete. Luego obliga.

Digo lo tercero. El tal voto obliga al inferior en consciencia, mientras el superior no lo contradixere expressamente. Porque por lo menos es visto consentir interpretatiuamente mientras no contradize expressamente.

Digo lo quarto. El voto hecho por el inferior de cosa a el prohibida, siempre se entiende con esta condicion afirmatiua, si el superior lo tuuiere por bien. Prueuo esto. Porque para q̃ el voto sea valido ha de ser de acto de virtud como resoluimos en el capitulo segundo. Y en nuestro caso no sera action de virtud sin la cõdicion dicha, como consta. Luego ha se de entender con la condicion dicha.

Digo lo quinto. El que hizo semejante voto esta obligado a saber de su superior, si tiene por bien, q̃ cumpla el tal voto, antes q̃ se passe la coyuntura del tiẽpo en que le deue cũplir. Prueuo esto. Porq̃ la promessa hecha a Dios, no ha de ser vana, ni ridicula, como lo seria, si estuuiesse el q̃ hizo el voto largo tiẽpo sin cũplir el voto, y sin dezir a su superior, lo q̃ mandaua que hiziesse. Y si entre los hombres, quando interuiene promessa, ay obligaciõ de auisar al tercero, y saber del, si gusta de aceptar la tal promessa, y de que se cumpla: porq̃ hemos de negar esto en la promessa hecha a Dios? Y Dios no esta obligado a requerir el consentimiento del hombre, lo vno por ser Dios, y lo otro por ser a quien se hizo la promessa. Luego al hombre corre esta obligacion, y de otra suerte no haze lo que deue en esta materia.

Digo lo sexto. El que hizo voto de cosa a el prohibida hara vna cosa muy acertada, en dezir claramente al superior, como hizo el tal voto, y que vea si tiene por bien que le cumpla. Pero no esta obligado a tanto, basta que le pida licencia para hazer el tal voto, aunque no le declare, q̃ le tiene ya hecho. Como si vn subdito hizo voto de tener oracion de tres a quatro despues de media noche, o despues de comer, y era hora prohibida por el prelado, muy bien hara en dezir al prelado q̃ hizo el tal voto. Pero no esta obligado: basta dezir, dadme licencia para tener oracion de tres a quatro. Porq̃ al voto dicho solo le falta para ser obligatorio el ser la materia licita cessando su prohibicion. Y para esto basta pedir la dicha licencia. Luego no hemos de obligar al subdito a mas. Especialmente, q̃ si el superior niega la dicha licencia, estara obligado el subdito a no cũplir el tal voto, y si la concede, lo mismo hizera, si supiera, q̃ auia hecho voto. Y muchas vezes sucede prohibir el prelado vna cosa en comun, y gustar de que algunos en particular la hagan estando prometida a Dios. Luego nuestra doctrina es verdadera. Toda la doctrina destos seys dichos es de Cayetano aqui, aunque el Maestro Soto niega la segunda parte del vltimo dicho en el lugar citado. *Caie. 2. 2. q. 88. ar. 8 Sot. vbi supra. leg. Man. Rod. in Sum. 89.*

A los argumentos por la parte negatiua respondo, al primero digo, que S. Thomas, y nuestra primera conclusion se entienden, quando no ay consentimiento formal, o interpretatiuo del superior. Y en las cosas que no prohibe, es visto consentir hasta que expressamente contradiga, y en las q̃ prohibe, basta pedille licencia para hazer el tal voto conforme a la doctrina declarada acerca del sexto dicho. Al segundo argumento niego la consequencia. La razõ de diferencia es, porque ninguno tiene dominio de la hazienda agena, ni absoluto, ni condicionato: pero el subdito tiene dominio sobre la materia votada, por lo menos condicionato, subjectandolo todo a la voluntad del prelado como esta declarado en los dichos, segundo, y quarto. Y assi no es la misma razon, y por esso negamos la cõsequẽcia. Y por la misma doctrina se puede distinguir el antecedente. Al tercero y vltimo argumento digo, q̃ si vn religioso hiziesse voto de ayunar a pã y agua, mãdãdole el prelado expressamẽte q̃ no ayune a pã y agua, haria mal, y el voto seria en si ninguno. Mas haziendo el tal voto con cõdicion afirmatiua, si el prelado lo tuuiere por bien, obligado esta a cumplille. Y a pedir al prelado su consentimiento como ya hemos declarado. Y si le diere cumpla con su voto: y sino libre queda de la obligacion de cumplir el voto. Y no es lo mismo del voto que se haze de alguna cosa contra la regla, o constituciones de la religion, porq̃ el quebrantallas, siempre es malo, y no puede el prelado dispensar, sino fuere cõ muy justa causa. Pero en sus mandatos particulares bien puede quitar y poner, como le diere gusto, y mas conueniere al buen gouierno de sus subditos. Y toda nuestra doctrina explicada y prouada en nuestra duda se pratica como en ella se contiene en todas las religiones, donde ay bondad, prudencia, y verdadera sciencia de Santos, la qual es de mucha importancia para que en todo se acierte en la religiones.

La segunda duda acerca de nuestra primera conclusion es, si los superiores, que tienẽ potestad dominatiua sobre sus inferiores y subditos, de los quales hablamos en este capitulo tienen auto-

autoridad para irritar los votos de sus superiores. Y para que desde luego apartemos lo cierto de lo incierto, digo lo primero. Los superiores prelados Ecclesiasticos, que tienen sola potestad de jurisdicion sobre sus inferiores, no tienen authoridad para irritar los votos, q̃ sus inferiores hizieron sin su consentimiento. Y el tal voto es valido: como lo es el del seglar hecho sin consentimiento de su Obispo, ni del Sumo Pontifice. Digo lo segundo. Los prelados, y todos los superiores, que tienen potestad dominatiua sobre sus subditos, pueden irritar los votos, que hizieron sin su consentimiẽto. Exẽplo deste dicho son todos los legitimos prelados de las religiones y los señores de esclauos, y los padres, y los maridos. Todos los quales puedẽ irritar los votos, que hizieron sin su cõsentimiento sus inferiores, religiosos, esclauos, hijos, o mugeres. Prueuo estos dos dichos juntamente. La potestad para irritar los tales votos, nace de q̃ la materia votada es de los superiores propria. Luego conuienele como a señores de la materia votada, y sigue la potestad dominatiua. Luego todos los superiores, q̃ tuuierẽ esta potestad dominatiua, podrã irritar los votos de sus superiores, y solos ellos. Y por el cõsiguiente, los superiores, q̃ tuuieron sobre sus subditos inferiores sola potestad de jurisdicion, no podrã irritar sus votos. Digo lo tercero. Esta autoridad para irritar los votos de sus inferiores cõuienẽ á los superiores dichos por derecho diuino. Esta conclusiõ prueua S. Thomas por principios claros de la misma neturale 21. Y la razon esta muy clara en el. Tambien se prueua en el capitulo treynta de los Numeros Y aunque aquella ley solo habla de la donzella, que esta en casa de su padre, y de la muger q̃ esta en casa de su marido, la misma razon corre en los demas inferiores referidos, y mucho mayor en los religiosos, q̃ hizieron total entrega de sus voluntades en manos de sus prelados en nombre de Dios, a quien de todo punto se dedicaron por el voto solemne, y a quien prometieron obediencia, pobreza y castidad, junto con la obseruancia de la regla y constituciõ de su religiõ. Prueuase lo tercero por esta razon. El q̃ da, o promete lo ageno sin consentimiento expresso, o interpretatiuo de su verdadero señor peca contra derecho natural. Y el subdito q̃ promete a Dios vna cosa de la qual tiene el superior potestad dominatiua sin consentimiento suyo formal, o interpretatiuo, promete lo ageno cõtra volũtad de su señor. Luego peca contra derecho natural, y por el consiguiente la autoridad dicha cõuiene a los tales superiores de derecho diuino natural. Quien duda, sino q̃ si vn esclauo se pusiesse muy de espacio a rezar, quãdo deue beneficiar y cauar la viña de su señor, peca contra derecho diuino natural, y es como si le hurtasse el precio q̃ auia de ganar de su trabajo. Y el frayle professo, q̃ quando ha de cumplir la obediencia de su legitimo prelado, se pone a rezar muy de espacio, sin duda peca contra derecho diuino natural, y manda en casa agena, y haze lo que se le antoja de lo que no es suyo. Confirmase toda esta doctrina. Porque no leemos en parte algun principio alguno desta authoridad para irritar los votos de sus inferiores, la qual tienen los superiores dichos. Luego euidente indicio y señal es, que les conuiene de derecho diuino natural. Digo lo quarto. Los superiores dichos pueden irritar los votos de sus sus subditos inferiores, sin causa, ni razõ alguna, por solo su gusto, como señores de la materia votada. Por lo menos de suerte q̃ la irritacion valga, y quede el subdito seguro en consciencia sin obligacion a cũplir el voto q̃ hizo. Irritar el voto en nuestro proposito es cassalle, y anularle, y quitar de todo pũto su obligaciõ. Difiere de la dispẽsaciõ en dos cosas. La primera es, q̃ para dispensar en el voto, se requiere potestad de jurisdiction, la qual no es necessaria para irritalle, antes basta sola potestad dominatiua temporal, como hemos declarado. La segunda es, que para que la dispensacion en el voto valga, ha de auer causa razonable, y esta no se requiere para la irritaciõ, alomenos para q̃ valga despues de hecha. De las quales diferencias, y de la dispensacion en el voto, y de su comutacion, trataremos abaxo en su proprio lugar copiosamente. Y de la segunda diferencia dicha se saca la verdad de nuestra doctrina en el quarto dicho. Y prueuase tãbien: porque si Pedro promete a Iuan lo q̃ es de Pablo, sin duda podra Pablo por su libre voluntad conceder, o negar a Iuan lo que Pedro le mandò, pues es suyo. Luego si el subdito inferior promete a Dios lo q̃ es proprio de su superior, podra el superior hazer, y deshazer en esta promessa lo que le pareciere, como en cosa propria suya por su libre voluntad, y nadie puede yr en esso a la mano, y sin duda valdra su irritaciõ, o cõfirmacion Pero aqui se ofrece luego vna dificultad. Y es, si el prelado, superior pecá en irritar los votos de sus inferiores sin causa bastãte. Y parece q̃ si, porque vsa mal del poder que tiene, especialmẽte si ya concedio vna vez facultaa y licencia al subdito para cumplir su voto. Parece q̃ haze agrauio a Dios y a el en irritarle: como le haria quiẽ diesse vna cosa a otro, y despues de aceptada se la tornasse a pedir. En esta dificultad Soto tiene, q̃ el prelado peca venialmente por lo menos, irritando sin causa bastante los votos de sus subditos y inferiores, y lo mismo dize de los demas superiores, y contradize en esto a Paludano. Syluestro tiene, q̃ la tal irritacion no es pecado alguno. Digo lo primero. La tal irritaciõ no es pecado alguno, ni venial, ni mortal, porque el verdadero señor puede sin causa, ni pecado

[Margin, left: ...in 2. 88. ...in ...m. art. ...arg. ... ...m, sed ...m. art.]

[Margin, right: *Sot. li. 7. de iust. q. 3. ar. 1. tenet contra Palu. in 4. d. 38. q. 4. Sylu. tenet contra Sotum in v. votum. 30.*]

cado alguno casar, y anular la donació, que le hizo de su hazienda sin su consentimiento, como consta de los proprios terminos. Y los superiores de q̃ hablamos, tienen potestad dominatiua sobre sus inferiores, y son verdaderos señores de la materia votada. Y esto no es vsar mal del poder q̃ tienen, pues hazé lo que quieren de lo que es suyo. Bié es verdad, que el subdito pecara mortalmente, o venialmēte por lo menos pidiendo al prelado irritacion de su voto, por la obligació q̃ echó sobre si de cumplille quando le hizo aunque dependia de la voluntad del prelado. La qual razon no corre en el prelado, o superior, el qual no tiene obligacion alguna por voto, ni por otro titulo para dexar de irritar los votos de sus inferiores. Y a la dificultad, que se insinua por la parte afirmatiua, en caso que el prelado aya dado licencia al subdito para cumplir su voto: digo q̃ en tal caso la irritacion sera valida sin duda alguna, y el subdito quedara seguro en conciencia, aunque no cumpla su voto, como lo coligé los
Num. c. 30 santos dal capitulo treynta de los Numeros. Donde se dize, que si el marido annullare el voto de su muger, despues de auelle dado licencia para cūplille, sera acuenta del marido, y no de la muger. Luego la irritació fue valida pues la muger quedo sin obligacion de cumplir su
D. Aug. l. 4. q. super Nu. q. 59. & refertur in c. manifestum, & in can. voluit. 33. q. 5. D. Ambr. in li. de paradiso. c. 10 & refertur in c. vlti. eiusdē causa, & q. voto. Leas e S. Augustin referido en el decreto, y Sā Ambrosio referido en el mismo decreto. Prueuase esto con razon. El prelado, o superior quedan tan señores de la materia votada, como antes lo eran, despues que han dado licencia sus inferiores para cumplir su voto: porque no abdicaron de si el dominio, ni le traspassarō al subdito, ni ay otro titulo, por el qual aya cessado el tal dominio. Luego pueden irritar los votos de sus inferiores, de tal suerte que la irritacion sera valida, y el subdito quedara seguro en consciencia no cumpliendo su voto, aun despues de auelles dado licencia para cumplir sus votos.

Digo lo segundo. El superior que irritare el voto de su inferior despues de auelle dado licēcia para cumplille, peca venialmēte, o mortalmente conforme lo pidiere la materia de q̃ se trata. Esto se prueua del capitulo treynta de los Numeros ya citados y de la razon que insinuamos por la parte afirmatiua, laqual prueua eficazmente nuestro dicho segundo. Y no milita contra el primero. Porque el superior, antes q̃ diera licencia al subdito para cūplir su voto, no auia echado sobre si obligacion alguna: pero despues de dada la tal licencia, ya quedò obligado en virtud de la religion y latria, a no
Man. Rod. in Sum. c. 89. in fine quinta conclusionis. reuocar esta licencia, y si la reuocare, peca venial, o mortalmente, como lo pidiere la materia de q̃ se trata. Digo lo vltimo. Bien podra el superior, si es juntamente prelado, dispēsar en los tales votos con causa razonable. No por la potestad dominatiua q̃ tiene sobre la materia votada, sino por la potestad de jurisdicion, la qual no se pierde por la licencia, q̃ el prelado dio al subdito para cumplir su voto.

Mas aqui ay otra dificultad. Y es, que actiō es necessaria de parte del superior, para que por ella sea visto irritar el voto. Bastara por dicha auer prohibido la materia, y auer dicho, ninguno ayune los martes, para que estè irritado el voto que el religioso hiziere de ayunar los martes.

Paaece que basta la dicha prohibicion. Lo primero. Aquella prohibicion basta para que el subdito no estè obligado en consciēcia a cūplir el voto hecho de la materia prohibida, pues el prelado la hizo ineptá para ser materia de verdadero voto, reseruando para si el domīnio della. Luego tambien es bastante la dicha prahibicion, para que el voto por el mismo caso quede irritado. Lo segundo si el subdito pide licencia al prelado para haze lo q̃ prohibia y se lo negò, queda seguro en consciencia, aunque no le declare su voto acerca de aquella materia. Luego el dicho voto es en si ninguno por sola prohibicion del prelado. A esta duda digo. Para que el prelado sea visto irritar los votos de sus subditos, no basta prohibir la materia, sino es necessario, que expressamente los irrite. O diziendo en particular, yo irrito todos los votos hechos de ayunar los martes, o diziendo en comun, yo irrito todos los votos de de mis subditos. Ansi lo enseñan Cayetano, y Soto en los lugares citados. Caie. & So. loci c.

Esto se prueua del capitulo treynta de los Numeros, donde se pone la forma que han de guardar los superiores para irritar los votos de sus inferiores. Y se dize, que el superior antes que irrite los votos de sus inferiores, ha de saber y entender, de q̃ materia se hizieron los tales votos. Confirmo esta verdad, porque de la prohibicion de vna materia hecha en comun, no se sigue bien, que estè hecha en particular, especialmente quando esta prometida a Dios. Y muchas vezes veemos, que muchos prelados santos, y doctos prohibē a sus subditos muchas cosas en comun. Y quando saben en particular, que Pedro, o Pablo ha prometido a Dios la materia prohibida, lo tienen por bien, y passan por ello con mucho gusto, por conuenir assi al seruicio de Dios, no solo la prohibicion en comun, sino la concession en particular. Y assi sea regla general en esta materia, q̃ obliga al subdito el voto hecho de la materia prohibida por el prelado, hasta que expressamente se lo irrite en comun, o en particular. Porque aūque el voto vna vez irrito, nunca resuscita, sino se haze de nueuo, pero el voto impedido obliga a su cūplimiento cessando el impedimento, como todos confiessan. Y en nuestro caso el voto del subdito nūca fue ninguno, o irritado por el prelado,

Digitized by Google

lado, sino impedido por su prohibicion. Y si cessa la tal prohibicion obliga el dicho voto en cõciencia, hasta que el superior lo irrite expressamente en comun, o en particular, en la forma declarada.

A los dos argumentos en contrario respondo lo primero, que los antecedentes tienẽ harta duda, de cuya verdad trataremos abaxo. Lo segundo niego las consequencias. Porque como la irritacion del voto es cosa mayor, y de mayor consideracion, que su prohibicion, no se sigue bien. Esto basta para la prohibicion de la materia votada. Luego basta para su irritacion.

La vltima duda acerca de la irritacion de estos votos es, si la authoridad que tienen los superiores dichos para irritar los votos de sus inferiores, se estiende a todos los votos de los inferiores, o solamente a algunos. Lo cierto es, que los dichos superiores pueden irritar todos los votos hechos de materia subjecta a su potestad dominatiua, y solos estos votos. Pero lo dudoso es de que materia son señores, y de qual, no: y esto hemos de resoluer en esta duda.

A la qual digo lo primero. Los prelados de las religiones aprobadas, segun que tienen potestad dominatiua sobre sus subditos, pueden irritar todos los votos de sus subditos, excepto el voto de passarse a mas perfecta religion, o estado: y aun en este mismo voto pueden dispensar auiendo causa razonable para ello, segun que tienen potestad de jurisdicion sobre sus subditos. La primera parte deste di-
Ca. cũ alijs 22. 2. q. 88. art. 8. dub. vlt. cho es contra Cayetano, y algunos discipulos del Angelico Doctor Sancto Thomas. Los quales enseñan probablemente en el lugar citado, que el prelado entre los religiosos no les puede irritar los votos hechos de las cosas necessarias para la vida eterna, como son los votos de no pecar mortalmente, de no hurtar, de no mentir. Tambien es la misma primera parte de nuestro dicho contra algunos que enseñan, que los prelados de los religiosos no les pueden irritar los votos mentales, de orden, o otros exercicios mentales. Mi opinion es, que les pueden irritar todos los votos, excepto el de passarse a mas perfecta religion y estado.
Vic. 2. 2. q. 88. arti. 8. Sot. vbi su. Esta sentencia es de los padres Maestros, Victoria, y Soto.

Prueuase esto. Porque el religioso por el voto solemne, que hizo en manos de su prelado, hizo total entrega de si, y de todas sus opiniones, y acciones futuras, exceptas aquellas, de las quales es cierto conforme a derecho, que son causa del augmento en la vida espiritual. Y assi esta recebido por la Iglesia, entendido y declarado el voto solemne de los religiosos. Y no ay otra accion, de que sea cosa llana en derecho, que augmenta el prouecho espiritual, sino el passarse a mas perfecta religion, o estado, porque esta sola esta exceptada en derecho. Luego solo este voto no puede irritar el prelado: y todos los demas estan subjectos a su potestad dominatiua.

Lo segundo se prueua la misma parte especialmente contra Cayetano. En las cosas necessarias para la vida eterna se hallan dos obligaciones, quando son materia del voto. La vna necessaria, que pertenece a la virtud de la propria materia. Como el no hurtar, a la virtud de la justicia: y la otra voluntaria al subdito, que haze voto della, que pertenece a la virtud de la religion y el prelado es señor de la volũtad, y de todas las acciones voluntarias de sus subditos. Luego bien podra irritarlle el voto de las cosas necessarias para alcançar la vida eterna, por la parte que son voluntarias y sujetas a su potestad dominatiua. Y de esta doctrina se suelta el argumẽto de Cayetano, y otros que se hazen contra nuestra sentencia. Pero justo sera responder a vn argumento, que hazen los de la segunda opinion, que es este. La Iglesia no tiene potestad ni authoridad sobre los actos puramente mentales. Luego el prelado de las religiones no puede irritar los votos puramente mentales. A este argumento niego la consequencia. Porque los votos de que hablamos no son puramẽte internos, pues se manifiestan al prelado, quando se le pide q̃ los irrite. Lo segundo digo, que la Iglesia no tiene authoridad sobre los actos puramente internos, considerando solamente su potestad de jurisdiccion, de la qual se entiende aquel comũ dicho, que la Iglesia no juzga de las cosas ocultas. Pero hablando de la potestad dominatiua, es falso el antecedente. Porque quien por ella es señor de la voluntad, y opiniones del subdito, no es mucho que lo sea de sus opiniones internas, especialmente auiendo hecho el subdito por el voto solemne total resignacion de si en las manos del prelado con vn acto exterior heroyco, qual es la professiom solemne de los religiosos.

La segunda parte de nuestro primer dicho se prueua. Porque el voto que haze el subdito religioso de passarse a otra religion, es voto simple, y no de religion absolutamente, sino de passarse de vna religion a otra, Luego podra el prelado con justa causa dispensar en el, vsando de la potestad de jurisdiccion que tiene sobre su subdito: pues el tal voto no esta reseruado al Sũmo Pontifice, ni se halla tal reseruacion en el derecho. Vease acerca desto F. Manuel Rodriguez. *Man. Rod. in sũ. c. 89 cõclu. 4. & vide per totũ cap. 90.*

Digo lo segundo. El marido no puede irritar el voto que su muger hizo de castidad quãto es de su parte, la qual consiste en no pedir el debito, ni el voto que hizo de no dalle, auiẽdole dado el marido licencia para hazer el tal

voto. Pero todos los demas votos de su muger puede irritar, aunque se ayan hecho de cosas necessarias para alcançar la vida eterna. La primera perte de nuestro dicho es contra el Maestro Soto en el lugar citado, y en otra parte dõde dize, que el marido puede irritar el voto q̃ su muger hizo de no pedir el debito, y el que hizo con licencia del proprio marido, de no dalle. Sino es en caso que ambos de comun consentimiento ayan hecho el tal voto: porque entonces no se podran irritar. Pero nuestra doctrina parece estar determinada por Celestino III. en vn capitulo del derecho. Donde dize, que la muger que hizo voto solemne de religion, pensando que era muerto su marido, no lo siẽdo, la obliga a no pedir el debito, porque esto esta en mano de la muger q̃ hizo el tal voto, y es de su derecho. Pero no es valido el tal voto, quanto a la clausura, quo en si encierra, porque estar encerrada, no es cosa concedida a la muger contra voluntad de su marido. Tābien San Augustin tiene expressamente nuestra sentencia. Cuya razon es esta. El marido y la muger son iguales y compañeros, quanto al acto conjugal como lo determioa San Pablo. Luego el marido no puede irritar el voto, que hizo la muger de no pedir el debito. Prueuo la consequencia. Porque irritar el voto, es accion de superior, y del que es señor de la cosa votada. Y assi se practica en la Iglesia, que los maridos no irritan el tal voto, antes de ordinario se acude por dispensacion al prelado ecclesiastico. La segunda parte de nuestro segundo dicho es contra Cayetano, y se prueua de la potestad dominatiua que el marido tiene sobre la voluntad y operaciones de su muger, aun en las cosas necessarias para alcançar la vida eterna, por la parte que son volũtarias. Syluestro tiene, que el marido no puede irritar algunos votos de su muger, aun de las cosas no necessarias para alcançar la vida eterna: pero su sentencia es contra S. Tho. y contra todos los Doctores, y contra el vso de la Iglesia, y agrauia mucho la potestad dominatiua de los maridos respecto de sus mugeres, y en orden a todas sus operaciones, excepto el acto conjugal, en el qual son yguales y compañeros, como dize S. Agustin.

Sot. li.7. de iust. q.3. ar. 1. & in 4. d.27. q.1. art.4.

In c. placet de cõuersione cõiugat.

D. Augus. li.4. super Num. q.59

Cai. 2.2. q. 88. art.8.

Syl. v. vot. 5. §.1.

D. Tho. & eius discip. 2.2. q.88. art.8.

Aug. li.4. sup. Num. cap.59.

Digo lo tercero. La muger no puede irritar voto alguno de su marido. Esta doctrina es cõtra algunos sabios authores. Los quales enseñan, que la muger puede irritar el voto que hizo su marido de no pedille el debito, y algunos otros votos, cuyo cumplimiento redunda en perjuyzio de la muger, como es el voto de vna larga peregrinacion. Pero nuestra conclusion se prueua. Lo primero, porque la muger no es superior al marido, ni tiene potestad dominatiua sobre el, ni es cabeça suya, como lo es el marido, y San Pablo lo enseña. Luego no puede irritalle voto alguno. Lo segundo se prueua del vso vniuersal de toda la Iglesia, conforme al qual nunca los maridos piden a sus mugeres irritacion de algun voto suyo. Antes suponiendo que no tienẽ authoridad para ello, acuden por dispensacion en los tales votos a los prelados ecclesiasticos. Y de creer es, que de mejor gana acudirian a sus mugeres para este effecto, si se entendiera en la Iglesia, q̃ ellas tenian autboridad para ello. Y hizieran mal los confessores en obligar a los maridos a pedir dispensacion de los tales votos a los prelados ecclesiasticos, pudiendo a menos costa conseguir su pretension.

Digo lo quarto. El señor puede irritar todos los votos de su esclauo, excepto el voto de continencia, o castidad, porque de està no se sigue perjuyzio alguno al señor. Y mucho mas cierta es esta doctrina, que la del dicho passado, por ser mucho mayor la subjeccion que tiene el esclauo a su verdadero señor, que la que tienen las mugeres casadas a sus legitimos maridos, sin duda, ni controuersia alguna.

Digo lo quinto. Los padres pueden irritar todos los votos personales, o reales, que sus hijos hizieron antes de los catorze años, excepto el que declararemos en el dicho octauo. Y todos los votos reales de sus hijos antes de los veynte y cinco años, o antes que salgan de su patria potestad. Esta doctrina es certissima. Prueuase lo primero del vso y costumbre, recibida y aprouada por todos los Doctores en la Iglesia Catholica. Tambiẽ se prueua de dos Concilios prouinciales, aprouados por el Summo Pontifice, y referidos en el Decreto, y de las determinaciones de Alexandro III. y Clemente III. Y ha se de aduertir, que esta potestad de los padres para irritar los votos de sus hijos, es de derecho natural, quanto a su substancia, y es de derecho positiuo, quanto al determinar y señalar el tiempo en que los hijos han de estar debaxo del poder de su padre, o salir del. La razon desta verdad, y de nuestra conclusion da el Angelico Doctor Sancto Thomas, y es esta. De dos causas, y rayzes puede nacer el no ser verdaderos votos los de los niños. La vna es, no tener perfecto vso de razon para differenciar lo bueno de lo malo, ni lo dulce de lo amargo, ni para considerar, si les conuiene hazer voto de alguna cosa, o no. La otra rayz es, el no tener dominio de la materia votada, aunque les sobre el vso de la razon. De la primera rayz nace, que el derecho natural dio a los padres dominio sobre sus hijos antes de los catorze años en todo, y por todo como la muger por su proprio consentimiento hizo à su marido señor de sus operaciones, y el religioso al prelado. Porque antes de aquella edà los niños no tienen perfecto vso de razon, ni saben

Conc. Trib. refer. in canone, puella 20. q.2. & Conci. Illiritanum. Gran. refertur in cau pueri. 22. q.3.

Alex.3. in c. signif. & Clem.3. in cap. ŭuir de regul.

saben lo que les conuiene, o no les conuiene. Y assi la naturaleza quiso que el buen juyzio de los padres, junto con el natural amor que tienen a sus hijos, supliesse la falta de los hijos en esta parte. Y por esso antes de los catorze años pueden los padres de derecho natural irritar todos los votos de sus hijos personales y reales. Pero porque vnos tienen vso de razon antes que otros, y no ay igualdad en el natural discurso de los hombres, quiso la naturaleza remitir a las republicas la determinacion de tiempo, en que los hijos han de estar debaxo del poder y tutela de sus padres, conforme a la disposicion de las cosas en cada Prouincia, y Reyno, o conforme a lo que juzgaren ser mas conueniente en orden al bien, y gouierno comun de sus republicas. Y aunque la dicha potestad de los padres es de derecho diuino, quanto a su substancia depende de la authoridad de la Iglesia, y republica, quanto a la determinacion del tiempo, como se vee en el precepto diuino de la confession sacramental, y de la suscepciō del Santo Sacramento del altar, los quales dependen de la authoridad de la Iglesia, quanto a la determinacion del tiempo. Y aunque los prelados ecclesiasticos en quanto tales, no tienen authoridad para irritar los votos de los seglares, como assentamos al principio de la segunda duda deste capitulo, pero tienenla para dalla a otros, por conuenir assi al buen gouierno de la Iglesia, y republica secular. Porq̃ cierto es, que por las leyes justas y sanctas, se quita, y pone dominio en muchas cosas. Assi en nuestro proposito, aunque la Iglesia no tiene authoridad para irritar los votos de los seculares, la dio por justissimas causas a los padres en orden a los bienes de sus hijos, antes de los veynte y cinco años para los votos reales, y antes de los catorze años para los personales, y reales. De donde se infiere, que si el hijo tiene algunos bienes auidos en buena guerra, o parecidos a ellos, llamados en el derecho Castrēses, o quasi Castrenses, podra hazer voto de gastallos en obras pias, y el padre no se lo podra irritar: por estar, como estan los dichos bienes exemptos de la potestad del padre por justas leyes, y causas: y por el consiguiente el hijo no le esta subjecto en aquella materia. Vease en esta materia el P.F. Manuel Rodriguez. *Man. Rod. ... 91.* Y en esta traslacion de dominio de los bienes de los hijos hasta los veynte y cinco años hecha justissimamēte por las leyes en los padres, *S. Th. 2.2. q. 88. arti. 9.* se funda la segunda rayz que S. Tho. puso en el lugar citado. Y es, el no ser validos los votos reales de los hijos hasta que salen de la patria potestad: porque no son señores de la materia votada.

Digo lo sexto. Los hijos despues de los catorze años cumplidos pueden hazer votos personales, como de ayunar, y rezar: y sus padres no se los puede irritar. Y aunque el Derecho solo habla expressamente del voto de la religion, la misma razon corre en todos los demas votos personales. Porque el hijo, passados los dichos catorze años, es señor de si, y communmente tiene sufficiente vso de razō para votar y saber lo que haze en orden a si: y el padre no tiene dominio sobre las operaciones de su hijo passado el dicho tiempo. Ni corre la missma razon en la muger respecto de su marido: porque ella esta subjecta por su propria voluntad con todas sus operaciones al marido, aunq̃ tenga perfectissimo vso de razon, y por esso puede siempre el marido irritar los votos de su muger en qualquier tiempo, y edad, mientras durare el matrimonio, como esta declarado en los dichos segundo, y tercero desta duda. Mas el padre puede irritar todos los votos de su hijo antes de los catorze años. No porque el hijo aya hecho traspasso del dominio de su volūtad, y operaciones en el padre, sino porque hasta cumplir la dicha edad comunmēte no tiene el vso de razō necessario para votar. Y por esso cessando este impedimento, cessa tambien la potestad dominatiua de padre en orden a los votos personales del hijo.

Digo lo septimo. Los padres pueden irritar los votos que sus hijos hizieron antes de los catorze años, aun despues que ayan cumplido la dicha edad. Como si vn hijo antes de los catorze años hizo voto de castidad, de religion, o de ayunar: y despues de cumplidos los catorze años, trata de cumplir su voto, pensando q̃ no tiene otro remedio alguno: o porque el padre entiende que no le puede irritar: con todo esso le puede irritar como todos los demas votos personales, excepto el que luego declararemos. Esta conclusion es contra el M. Soto, y *Sot. li. 7. de iust. q. 3. arti. 2.* contra Arago, y F. Manuel Rodriguez, los quales tienen lo contrario por estas razones. La primera es. La potestad que los padres tienen *Arag. 2.2. q. 88. ar. 8. in fin.* para irritar los votos de los hijos, solo les dura hasta que sus hijos cumplan catorze años, hablando de los votos personales: como hablā *Man. Rod. in sū. c. 91. cir. 4. cōcl.* do de los reales, les dura hasta que sus hijos cumplan veynte y cinco años. Luego, cumplida la dicha edad, no podra el padre irritar algū voto de su hijo.

La segunda razon es. Si vn esclauo siendolo, hizo vn voto, y no lo cumplio hasta que alcançò libertad: no podra su señor despues irritarsele, como todos confiessan. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso.

No obstantes estas razones, nuestra conclusion es verdadera, y de Cayetano, a quien siguē *Cai. 2. 2. q. 89. art. 5.* F. Luys Lopez, y otros. Pruebola con esta fuerte razon. El voto del hijo hecho antes de los *Lop. in instru. c. 1. p. c. 48. col. 356.* catorze años, siempre se haze con dependencia del consentimiento del padre, y con cōdicion subintellecta, si el padre no lo irritare:

y por

y por cumplir el hijo los catorze años, no se hizo el voto absoluto. Luego siempre queda con aquella flaqueza, y sujecto a la irritacion del padre: por ser la condicion del voto condicional esta, que no cumplida la condicion, no obliga. Confirmo esta razon, porque la authoridad y potestad que la naturaleza dio a los padres para irritar los votos personales de sus hijos antes de los catorze años, se funda como en propria rayz en que los hijos comunmente antes de aquella edad no saben lo que se hazé, especialmente en cosas graues, como lo es el hazer votos personales, y hemos ya declarado esta rayz explicãdo la doctrina de Santo Thomas en esta parte, acerca del quinto dicho. Y por cumplir el hijo catorze años, no se le pegó prudencia, ni discrecion alguna en orden al voto que tenia hecho antes de aquella edad, como consta. Luego hemos de dezir, q̃ los padres de derecho natural tienen potestad para irritar los votos personales de sus hijos, hechos antes de los catorze años, aun despues de cumplidos.

A las razones por la contraria sentencia respondo. A la primera niego el antecedente, hablando de los votos hechos antes de los catorze años, por la razon dicha. Y assi no cessa la authoridad de los padres, sino en ordẽ a los votos personales, que los hijos hizieren, despues de cumplidos los catorze años.

Por la segunda razon se conuencen a tener la contraria opinion, Aragon, y Fray Manuel Rodriguez en los lugares citados. A la qual respondo, negando la consequencia. La razon de differencia es, porque la authoridad que el señor tiene para irritar los votos de su esclauo, no se funda en que el esclauo tiene poco juyzio para deliberar en lo que le conuiene, sino en la potestad dominatiua que tiene sobre todas sus actiones, mientras fuere su esclauo: y assi cessando la esclauonia no tiene titulo alguno para irritalle despues de libre el voto que hizo, siendo su esclauo. Mas la authoridad de los padres para irritar los votos personales de sus hijos hechos antes de los catorze años, fundase en el poco juyzio, que communmente tienen los hijos antes de aquella edad, como ya esta declarado. La qual razon euidentemente corre tambien, y milita en los votos personales hechos antes de los catorze años con la imprudencia, y indiscrecion propria de muchachos, aun despues de cumplidos los catorze años, porque no se les pega por esto prudencia alguna.

Arag. & Man. Rod. iam citat.

Digo lo octauo. Si vn hijo antes de los catorze años haze voto de castidad para quando se ordenare de orden sacro: y por el consiguiẽte de la castidad anexa a aquel estado, valido es el tal voto, y el padre no se le puede irritar, como enseñan Cayetano, y Soto por esta razon. El estado clerical de los ordenados de orden sacro es vn estado que exime al tal ordenado de la patria potestad, como todos confiessan conforme a derecho. Y el voto de castidad esta anexo a aquel estado. Luego tambien esta exempto de la potestad del padre. Y assi dize muy bien Cayetano, que el voto que por si y solo estaua subjecto al padre, arrimado a tal estado, no lo està. Por ser regla de derecho que lo accessorio sigue la naturaleza del principal. Ni obsta, que el padre pueda, como realmente puede irritar el voto de religion hecho por su hijo antes de los catorze años, con ser de mayor obligacion que el voto solemne clerical: porque en lo demas no corren parejas. La razon de differencia es, que el voto solemno clerical esta annexo a vn estado que exime de la patria potestad, y sigue la naturaleza del mismo estado, como acabamos de declarar. Mas el voto solemne de religion no esta annexo a estado alguno, antes haze cabeça por si, y haziendole, se toma nueuo estado perfectissimo, y fuera gran inconueniente ponelle en manos de muchachos, sin que el padre tuuiera authoridad para irritalle. Y por el consiguiente, la mayor perfeccion que tiene comparado cõ el voto solemne clerical, no ha de ser causa de eximille de la patria potestad. Antes por ser tan perfecto, es justo ponelle en mejores manos, y remitille a mejores entendimientos, de lo que son communmente los de los muchachos antes que cumplan catorze años de edad.

Cai. 2. 2 q. 88. ar. 9. Sot. li. 7. de iust. q. 3. ar. 2.

Digo lo nono. Si vn moço antes de los catorze años haze voto de religion solemne, no le obliga aun como voto simple de castidad, y aunque su padre no se lo irrite, podra libremente casarse: y si fornica no peca contra la virtud de la religion. Esta conclusion tienen Cayetano, y Soto en los lugares citados, y parece estar diffinida en dos textos del Derecho.

Cai. & So. loc. cit. & in cap. 1. tra. de reg. iuris, & c. 1. eod. ti. lib. 6.

Contra esta doctrina ay tres argumentos. El primero es. Despues del Sancto Concilio Tridentino nadie puede hazer profession en religion aprouada, hasta auer cumplido diez y seys años. Supuesta esta determinaciõ, demos que vn moço ya cumplidos catorze años, hizo voto de ser frayle, el qual voto es personal hecho en edad legitima, y con sufficiente deliberacion. Luego por lo menos en este caso el voto solemne de religiõ obligara como voto simple de castidad. A este argumento respondo, q̃ nuestra conclusion es mas cierta despues del S. Concilio Tridentino, que antes. Porque el mismo Concilio declara, que el voto solemne de religiõ hecho antes de los diez y seys años cumplidos, no cause obligacion alguna a la obseruancia de alguna regla, o constituciones, ni valga la profession, ni tenga fuerça para qualesquier

Conc. Trid. sess. 25. de reg. ca. ...

Digitized by Google

lesquier otros effectos suyos. En las quales vltimas palabras està determinada nuestra doctrina casi euidentemente: pues es cierto, que vno de los effectos principales del voto solemne de religion, es la obligacion a ser continente, y casto.

El segundo argumento es. Mayor impedimento es para hazer voto solemne de religiō el matrimonio rato, y consumado, repugnādo la muger, o el Marido, que el impedimento de la falta de legitima edad, pues el primero nace de la propria naturaleza del matrimonio, y de la mutua entrega de los cuerpos, y de la voluntad y actiones de la muger que en el matrimonio se hallan. Y el otro nace de la determinacion de la Iglesia, y es de derecho positiuo. Y si el marido, o muger hazen voto solemne de religion, repugnando la otra parte, quedā obligados a guardar castidad, no pidiendo el debito, ni offendiendo a Dios con otra muger, como si huuieran hecho voto simple de castidad, como se determina en el derecho. Luego en nuestro caso hemos de dezir lo mismo con mayor titulo.

A este argumento respondo negando la cōsequencia, porque en lo demas no corren parejas los dos votos de que hablan las premissas. Porque la Iglesia juzgò y con mucha razō por muy gran inconueniente, que los muchachos en tan tierna edad, antes de cumplir los catorze años, quedassen obligados a cosa alguna en virtud del voto solemne de religion, el qual requiere mucha consideracion, y deliberacion y juyzio assentado, y perfecto, y este no se halla comunmēte en los muchachos. Pero en los casados no corre este inconueniente, ni otro alguno, en lo que la Iglesia determino a nuestro proposito. Antes es muy justo castigar a quiē hizo voto solemne de religion contra voluntad de su marido, o muger, despues de vna vez consummado el matrimonio. Y el castigo es, que no pueda pedir el debito durante el matrimonio, ni se pueda casar despues de la muerte de la persona agrauiada. Del qual castigo no se sigue perjuyzio alguno a la otra parte: antes el derecho fauorece en este su partido.

El tercer argumento es. El voto solemne depende del consentimiento y aceptacion de la Iglesia, como de causa efficiente, como largamente declaramos en el capitulo passado, en el dicho tercero de la duda segunda. Y el voto simple tiene su fuerça de la deliberacion del animo, con que se haze, y de la voluntad del q̄ vota, como Sancto Thomas enseña. Y el voto solemne del casado hecho contra voluntad de su muger, despues de consumado el matrimonio, induze obligacion del voto simple, como probamos en el argumento passado. Luego tā bien la causa en nuestro caso: pues la Iglesia no da fuerça al voto simple.

2.2.q.88. ar.9.

A este argumento digo, que la Iglesia puede por su voluntad aceptar, o no aceptar el voto solemne de todo punto, y por partes, aceptandole como solemne, quanto a la obediēcia, y como simple quanto a la pobreza y castidad, o al reues. Y aūque el voto simple de suyo no reciba su fuerça de la Iglesia, sino de la deliberacion, y voluntad del que le haze, pero accidentalmente segun que se causa el voto simple de auer hecho voto solemne, depende del consentimiento, y aceptacion de la Iglesia, como depende el solemne, de donde se siguio. El exemplo es acomodado, y ya declarado en el dicho octauo desta duda. Los moços que hizieron voto solemne clerical de continencia, o castidad, por el mismo caso salen de la patria potestad, quanto a esto. No porque el hazer tal voto tenga de suyo esse effecto, sino accidētalmente, por estar conjuncto con el estado clerical, por el qual conforme a derecho se exime el clerigo de la patria potestad. Assi en nuestro proposito la Iglesia quita, y pone en la obligacion del voto simple de castidad, no porque se funde en el consentimiento, o aceptaciō de la misma Iglesia de su propria naturaleza y cosecha, sino porque se siguio del voto solemne, el qual depende del consentimiento, y aceptacion de la Iglesia, como de causa efficiente al modo ya declarado. En lo demas que aqui se pudiera dezir: lease Cayetano en el lugar citado. *Cai. 2.2.q. 88. ar.9.*

Digo lo decimo. El superior puede irritar los votos de sus inferiores, aunque prometan de cumplillos despues de auer salido de poder de sus superiores. Exemplo, vna muger casada prometio de visitar la imagen de nuestra Señora de Guadalupe si su marido muriesse, y se viesse viuda sin dependencia de su voluntad: o si vn hijo de familia subjecto a su padre prometiesse de hazer vna lymosna, quando saliesse de poder de su padre, o vn esclauo para el tiempo de su libertad. Muy bien podran todos estos superiores irritar los votos dichos. Esta conclusion es de Syluestro quanto a los hijos, y religiosos: y la niega de todos los otros subditos, y Cayetano, y Aragon, el P.F. Manuel Rodriguez la niega absolutamente de todos. Prueuo mi derecho. Aunque el dicho voto depende quanto a su execucion del tiempo futuro, en el qual el subdito no lo sera: pero quando haze el tal voto, es verdad dezir a boca llena, que esta de todo punto subjecto a su superior, quanto a las acciones, y quanto a la materia votada. Luego bien le podra el superior irritar el tal voto. Especialmente que mientras vno es inferior, tiene su voluntad dependiente de la voluntad del superior, y ligada a ella. Luego no puede hazer voto alguno, que no estè subjecto a la voluntad del superior, aunque prometa de ponelle en execucion, para quādo no fuere

Syl. ver. religi.2.§.15 & expressius ver. votū.4. §.2. Caiet. & Arag. 2.2. q.88. ar.8. Man. Rodr. in sū. c 9. in cōcl. 10.

Digitized by Google

no fuere inferior. Y desta doctrina se saca euidente solucion del argumento que pone Cayetano contra nuestra conclusion.

Digo lo vndecimo, el voto confirmado por vn superior, puede ser irritado por el superior que sucede en el mismo officio, como el voto confirmado por vn Prior puede ser irritado por el Prior que sucede en el mismo officio. Porque el primer superior ni quita ni pone en la authoridad de su successor. Y fuera muy gran inconuiniente practicarse lo contrario de nuestra conclusion. Porque pudiera el subdito eximirse con facilidad de la obediencia de su prelado, diziendo, que auia hecho voto de lo que hazia, confirmado por el Prior passado.

Digo lo duodecimo y vltimo. Las preladas de las monjas tienen la misma authoridad para irritar los votos de sus subditas, que tienen los prelados de los frayles en orden a sus subditos: y la misma razon corre en las preladas de las beatas, que tiené voto solemne. Porque aunque las tales preladas no tienen potestad de jurisdiccion sobre sus subditas, como resueluen los Theologos tratando desta materia: pero tienen potestad dominatiua, por la entrega total que hizieron en sus manos las subditas de si, y de todas acciones en nombre de Christo, como la hizieron los frayles en manos de sus prelados. Y la muger a su marido, y el esclauo a su señor: y el pupilo al tutor, o tutora que suceden quanto a esto, en todo el derecho del padre. Y fuera gran inconueniente, q̃ en mandando las preladas alguna cosa, pudieran las subditas escusarse justamente, diziendo que auian hecho voto de lo contrario. Lo qual no pueden alegar aun entre los seglares, las hijas a las madres, como lo son las preladas de sus monjas.

Theol. in 4. in materia de clauibus.

Cap. VIII. De la dispensacion en el voto, y de su commutacion, y de las personas que pueden dispensar en los votos y commutallos.

D. Tho. 2. 2. q. 88. arti. 10. 11. & 12.

PRimera conclusion. La Iglesia puede dispensar en el voto, y le puede commutar.

Segunda conclusió. La dispésacion en el voto se haze quando la Iglesia determina absolutamente, que no se ha de guardar, ni cumplir el voto y la commutacion se haze, quando en lugar de la materia votada sucede otra en que se trueca.

Tercera conclusion. Menos es commutar el voto, que dispensar en el.

Quarta conclusion. Para la dispensacion en el voto, y su commutacion se requiere authoridad del prelado. Y en lo vno y en lo otro se ha de tener mucha cuẽta con la honra de Christo nuestro Señor, y con la vtilidad de la Iglesia su esposa y madre nuestra.

Quinta y vltima conclusion. La Iglesia no puede dispensar en el voto solemne monachal de continencia y castidad.

En quatro partes diuido el tratado de la dispensacion en los votos, y de su commutacion. En la primera parte tratare de la potestad que se requiere en la dispensacion y commutacion del voto simple. En la segunda parte tratare, si la Iglesia tiene autoridad para dispensar en el voto solemne. En la tercera declarare, que authoridad se requiere en los prelados, para dispensar en los votos dispensables. En la quarta, y vltima parte explicare las causas que ha de auer para la dispensacion, y commutacion de los votos.

Ante todas cosas es necessario diffinir la dispensacion, y commutacion de los votos, y declarar en que se differencian de otras cosas que se les parecen. Dispensacion en el voto, es quitar su obligacion por alguna justa causa. Commutacion del voto es passar la obligacion de vna materia a otra. Explicacion del voto es, declarar, que lo que era legitima materia del voto, ya no lo es, por alguna razon, o causa, que sobreuino. Cessar el voto es, que su materia lo dexe de ser sin explicació alguna. Como si Pedro hizo voto de no entrar en vna casa: porque entrando en ella se ponia a peligro de pecar mortalmente por causa de vna mala cópañia que auia en aquella casa. Cesso a caso el peligro dicho, cessa tambien la materia del voto, y su obligacion sin explicacion alguna. De la irritacion, bien a la larga hemos tratado en el capitulo septimo passado.

La primera duda deste capitulo conformé al orden puesto es graue, si ay en la Iglesia poder para dispensar en el voto simple, o para commutalle. Y por dispensacion en el titulo desta duda entendemos qualquier oblacion de la obligacion del voto, o sea dispensacion, o cassacion, o irritacion. Por la Iglesia entiendo al Summo Pontifice su cabeça. Porque Dios sin duda puede quitar la obligacion del voto, y Christo nuestro Señor en quanto hombre por la potestad de excelencia que tenia, podia, y puede quitar la dicha obligacion.

Parece verdadera la parte negatiua con este argumento El Summo Pontifice no puede dispensar en las cosas que son de derecho diuino, o natural, pues exceden su authoridad. Y la obligacion de cumplir el voto simple, es de derecho diuino. Luego el Summo Pontifice no puede dispensar en el voto simple. Prueuo la menor. El q̃ haze voto simple se subjecta immediatamẽte a la ley diuina, como el ciudadano, por el mismo caso que lo quiere ser, se subjecta immediatamente a las leyes de su Republica.

Digitized by Google

blica. Porque este argumento es muy difficultoso, y S. Thom. le puso, y solto, sera bien referir aqui su solucion. Dize el glorioso Doctor, que quando el prelado dispensa en el voto, no dispensa en precepto alguno diuino, o natural, sino solo determina, que la materia dada con sufficiente deliberacion, no es congrua materia del tal voto, y assi solo haze que no cayga debaxo de obligacion del voto, lo que antes caya.

D. Tho. 2. 2. q. 88. ar. 9. ad 2. argu.

Esta solucion explican los discipulos de S. Thomas en el lugar citado, notando, que ay dos maneras de preceptos naturales. Vnos son absolutos, que no piden cosa alguna de parte de los que se obligan, como son los preceptos del Decalogo. Otros ay que se fundan en alguna cosa voluntaria de parte de los que estan obligados a guardallos, como es el precepto de guardar el contracto de compra y venta. Esto supuesto dizen, que los preceptos primeros son de todo punto indispensables, pero los segundos no: porque se puede quitar el origẽ, y rayz, sobre que se fundã los tales preceptos. Y esto no es dispensar en el derecho natural, sino quitar el consentimiento y razon de volũtario, sobre que se fundaua la obligacion natural. Ponen exemplo desto, quando se rescinde el contrato de compra, y venta por volũtad de los contrayentes, por alguna causa, que para ello tuuieron, si durara el tal contracto, impossible era no obligar, pero puede cessar el contracto por voluntad de los contrayentes, y consiguientemente cessa su obligacion, faltando la voluntad en que se fundaua. Assi dizen en nuestro proposito, que si el voto dura y perseuera, impossible es, que no obligue. Pero porque el voto depende de la voluntad del que le hizo, puede la Iglesia quitar este estribo, donde se funda la obligacion del voto, y luego se quita consiguientemente su obligacion.

Discip. D. Thom. loc. cit. n. 22.

Esta solucion es bien difficultosa de entender, de la qual parece que se siguen algunos inconuenientes. El primero es, porque conforme a ella podria el Summo Pontifice dispẽsar en el matrimonio rato, lo qual es temerario. Prueuo la sequela. Porque el matrimonio rato depende del consentimiento, y voluntad de los contrayentes. Tambien parece, que se sigue, que la dispensacion en el voto hecha sin causa, sea valida, lo qual es casi error. Prueuo la sequela. Porque conforme a la solucion dada, quando se dispensa en el voto, no se dispensa en el derecho natural, sino en el fundamento que se presuppone a el. Y es cierto, que la dispensacion hecha sin causa en lo que es de derecho positiuo, es valida. Luego tambien lo seria la dispensacion en voto, hecha sin causa.

Lo vltimo se arguye contra la solucion dada. Aũque el ciudadano se subjecta por su propria voluntad a las leyes reales, pero vna vez subjecto no se puede eximir de la obligacion sin authoridad del proprio Rey, cuyas son las leyes a que se subjecto. Luego aunque el hombre por su propria volũtad se subjecta a Dios haziendo voto de alguna cosa buena, no esta en su mano eximirse de aquella obligacion sin authoridad del mismo Dios, a quien voluntariamente se subjecto por su voto.

A esta duda digo, que es cierto segun la Fe, auer authoridad en la Iglesia, y en los prelados della para dispensar en los votos, y para commutallos. Prueuase esto lo primero del vso vniuersal de toda la Iglesia Catholica, desde los Apostoles hasta nuestros tiempos. Y no es de creer, que en cosa tan graue aya vsurpado la Iglesia authoridad de Dios y de Christo. Antes el dicho vso tan antiguo, tan vniuersal, y tan recebido es efficacissimo argumento, para entender que es de Fe, que la Iglesia, y los prelados della tienẽ la dicha authoridad, y que Christo se la communico, por las razones que luego diremos. Esto se confirma por muchos Textos del Derecho, en los quales vemos votos dispensados, commutados, y protogados, y juramentos relaxados, cuya obligacion es de derecho diuino, como la del voto. Tambiẽ vemos, que el Summo Pontifice puede dispensar, y dispensa de hecho muchas vezes en los esponsales, los quales obligan de derecho natural.

Cap. venies qui clerici vel monachi, & sunt multa capita in titulo de voto, & voti redemp. & extra. de iure iurando.

Todo lo dicho se confirma dãdo razon, por que conuino mucho el auer poder y authoridad en la Iglesia para dispensar en los votos, y para commutallos. Y la razon es, porque los votos dependen de la deliberacion, y voluntad humana, la qual es muy enferma, y los pensamientos de los hombres estan llenos de mil temores, y sus prouidencias son muy inciertas como dize el Sabio. Fuera desto nuestra deliberacion es acerca de cosas muy mudables, inconstantes, y flacas. Luego fue cosa muy conueniente al buen gouierno de la Iglesia, que Christo le dexasse semejante authoridad. Y como el legado del Papa puede con su potestad ordinaria dispensar en las leyes Pontificias, y el Virrey en las del Rey, por conuenir assi al buen gouierno de la Iglesia, tambiẽ era justo que el Sũmo Pontifice, legado de Christo, y su Lugarteniente y Vicario general pudiesse dispensar como cabeça de la Iglesia en los votos simples, o commutallos, por conuenir al buen gouierno de toda la Iglesia Catholica.

Por esta doctrina se suelta el argumento fuerte puesto por la parte negatiua desta duda. Al qual digo, que el Summo Pontifice como Lugarteniente de Iesu Christo en la Iglesia, y su Vicario inferior a el tiene authoridad en ella

Digitized by Google

en ella para dispensar con justa causa en las leyes de su señor. Y esta dispensacion no es solo en el derecho positiuo, sino en el mismo derecho diuino natural de donde le viene al voto la fuerça de obligar. Bien es verdad, que no dispensa como señor del que vota, ni de la materia votada, sino como Mayordomo de Christo en su Iglesia, como su Lugarteniente y Vicario General. Y assi como quando el Summo Pontifice dispensa con alguno en el derecho positiuo, como en la ley del ayuno, le quita la obligacion que tenia de ayunar, assi quando dispensa con alguno en el voto simple le quita la obligacion que tenia a cumplir aquel voto, la qual no es de derecho positiuo, sino de derecho diuino natural. Y assi como quando el Sũmo Pontifice dispensa con alguno en particular en la ley del ayuno, no quita la obligacion de ayunar en comun, ni quita la ley diuina que nos obliga a obedecer a nuestros superiores, y prelados, sino dispensa en particular, con justa causa, vsando de la authoridad, q̃ Iesu Christo le dexo para esto, assi quando dispensa con justa causa en el voto simple, no quita la obligacion que a todos corre en comũ de guardar los votos que hazen, ni toca en la ley diuina general, sino dispensa en particular con justa causa, vsando de la authoridad que Iesu Christo con gran acuerdo le dexò para ello por las razones dichas. Y en esto no ay inconueniente alguno, antes es necessario que assi se diga. Y esto enseña S. Thom. en el lugar citado bien entendido. 2.2. q.88. ar.9. ad 2.

Resta responder a los inconuenientes que inferimos de la doctrina de S. Thom. y de su explicacion. Al primero, niego la sequela, porque en el matrimonio rato se halla verdadera entrega, y mutua tradicion: pero en el voto, no ay mas que vna simple promessa. Y no conuenia al buen gouierno de la Iglesia que las cosas vna vez entregadas, especialmente con vinculo indissoluble y perpetuo, qual se halla en el matrimonio, se quitassen a sus verdaderos señores, y se entregassen a otros. Pero muchas vezes conuiene, aun aca entre los hombres, q̃ lo que se prometio no se de por muchas justas causas que para ello suele auer. Y assi vemos, que ay authoridad en la Iglesia para deshazer los esponsales, y no para dirimir el matrimonio rato. Especialmente, que de no cumplirse el voto no se sigue daño alguno a Dios a quien se hizo la promessa, como de cumplirse no se le sigue prouecho alguno. Mas en el matrimonio rato, si cupiera dispensacion, fuera gran perturbacion de la republica Christiana, y casi su total destruycion.

Al segundo inconueniente, niego tambien la sequela. Porque, como ya hemos declarado, la dispensacion en el voto no es dispensacion en el derecho positiuo, sino en el derecho diuino natural, no en comun sino en particular por las razones dichas. Y de aqui consta la solució al tercer inconueniente.

La segunda duda es. Si esta authoridad que tiene la Iglesia para dispensar en el voto simple, es para dispensar con propriedad, o para irritar el voto, o solo es para declarar que el voto no obliga. Parece que la dicha potestad solo es para declarar que el voto no obliga. Lo primero de la doctrina de S. Thom. citada en la duda passada, en la qual parece enseñarlo assi. Fuera desto se prueua. La dicha potestad solo tiene lugar quando la materia del voto, o es mala, o sin prouecho, o es impeditiua de mayor bien, y en estos casos basta declarar, que el voto cae sobre materia no deuida, ni conueniente. Luego para sola esta declaracion ay potestad en la Iglesia. La mayor es de S. Tho. en el lugar agora citado. D.Tho.2.2. q.88. ar. in solut. 2. D.Tho. l. cita.

Lo segũdo se prueua, que la dicha potestad no es para dispensar en el voto cõ justa causa, sino para irritalle, y anulalle de todo punto, quando, y como quisiere el Summo Pontifice. El voto del inferior siempre se haze con esta limitacion, salua la authoridad del Summo Põtifice, a la qual ningun inferior puede prejudicar. Y el superior puede irritar los votos que dependen de su consentimiento, y voluntad, como declaramos largamente en el capitulo septimo passado. Luego la dicha potestad no es para dispensar con justa causa en el voto, sino para irritalle, y anulalle de todo punto.

Confirmo este argumento. El Summo Pontifice da authoridad a los padres, para que irriten los votos de sus hijos, hechos antes de los catorze años, como resoluimos en el capitulo septimo passado. Luego con mayor titulo hemos de conceder que el Summo Pontifice tiene authoridad para irritar los votos de sus inferiores, Porque ninguno puede dar la authoridad que no tiene.

Lo tercero, y vltimo arguyò contra la razõ con que S. Thom prueua, que el Papa no puede irritar los votos de sus inferiores seculares. Y es, porque el poder dicho de dispensar en el voto, no se le da para destruycion de la Iglesia, sino para su edificacion. Y si pudiera irritar los votos por su libre voluntad, fuera gran destruycion de la Iglesia. Siguese desta razon, que ni el padre puede irritar los votos de sus hijos, ni el marido los de la muger, ni el señor los del esclauo, ni el Papa los de los religiosos: porque seria gran destruycion de la Iglesia. Y esto es contra lo que resoluimos en el capitulo passado. Luego nuestra doctrina es verdadera. D.Tho.2.2. q.88. ar. ad 2.

Acerca desta duda ay tres opiniones. La primera extrema es, que la Iglesia solamente tiene authoridad para declarar quando obliga

el voto

Digitized by Google

c.fi.in cap. 18. de iure iurando. S.Bona.in 4.d.38.q.1. el voto, y quando no. Esta es de vna glossa del Derecho, y de San Buenauentura. Otra sentencia extrema dize, que el Papa tiene potestad para irritar los votos de todos sus inferiores, aunque sean seglares, como refiere Sancto Thomas.

2.2.q.88. art.12. S.Tho.loc. cit. La tercera sentencia, media, y certissima es de Sancto Thomas en los lugares citados al principio deste capitulo. La qual dize lo primero, que la dicha potestad no es solamente declaratoria, sino mucho mas que declaratoria. Prueuo esto de la differencia que ay entre declarar el voto, y dispensar en el. La declaracion del voto solamente tiene lugar, quando el guardar el voto es contra derecho natural, y la dispensacion tambien tiene lugar, quando el cumplir el voto no es contra derecho natural, pero falta la razon y causa del voto, que es ley particular. Y de aqui se sigue, que la declaracion del voto no quita su obligacion absolutamente, aunque escusa de su obseruacion a quien le hizo en el tal caso. Pero la dispensacion en el voto, quita de todo punto, y para siempre la obligacion del voto. Pongo exemplo desta doctrina. Pedro hizo voto de no comer carne, y cayò en vna enfermedad tan graue, que si no comiera carne muriera. Entonces tiene lugar la declaracion del voto. Y en tal tiempo, lugar, ocasion, y necessidad, està obligado a comer carne, no obstante su voto: porque el guardalle, en el tal caso seria contra derecho natural. Pero supongamos, que no le apretò tanto la enfermedad, sino que le haze daño en el comer hueuos, o pescado, o el no comer carne, impide mayor bien de predicacion, leccion, o salud de las almas. Entonces entra la dispensacion en el dicho voto de no comer carne con authoridad del prelado superior, la qual dispensacion de todo punto, y para siempre le desobliga de la obseruaciō del tal voto. Esto supuesto es el argumento por el primer dicho de S. Thomas. La potestad de la Iglesia en orden a los votos es para quitar su obligacion de todo punto, como consta del vso de toda la Iglesia Catholica desde el tiempo de los Apostoles hasta nuestros tiempos, aun quādo el guardar el voto, no es contra derecho natural. Luego mas es que potestad declaratoria.

Lo segundo prueuo lo mismo. Si el Summo Pontifice no tuuiera en orden a los votos mas que potestad declaratoria, no fuera de tanta cōsideracion su poder, como el de vn doctissimo Theologo, el qual declarara mucho mejor que el Pontifice menos docto, quando corre, o no corre la obligacion del voto. Y aun el medico en muchos casos sabra mejor lo que daña, o no daña notablemente, la salud que vn doctissimo Theologo. Lo qual es grauissimo inconueniēte, como consta.

A la authoridad de S. Tho. que citamos en el primer argumento, por la parte contraria a esta doctrina, consta de lo dicho en la duda passada, en la solucion al argumento fuerte por la parte negatiua. Y a la razon consta la solucion de la differencia que acabamos de dar entre la declaracion del voto, y su dispensacion. De la mayor de aquella razon trataremos en la quarta parte desta disputa.

Dize lo segundo S. Thom. que la Iglesia no tiene potestad para irritar los votos de los seglares. Prueuo esto. Lo primero, porque el superior que tiene authoridad para irritar los votos de sus inferiores, no ha menester causa, por lo menos para que valga la irritacion. Y aun es mas probable, que no pecan en casar los tales votos sin causa alguna, como declaramos y defēdimos en el cap. septimo passado, y para vsar de su potestad, siēpre los prelados se informan de las causas que ay para quitar la obligaciō de los votos de los seglares, como consta del vso de toda la Iglesia. Luego la tal potestad no es para irritar los tales votos, sino para dispensar en ellos con justa causa.

Lo segundo prueuo lo mismo. Para casar, y irritar los votos se requiere potestad dominatiua, y no basta la de jurisdiccion, como declaramos en el cap. septimo passado. Y los prelados de la Iglesia no tienen potestad dominatiua sobre los seglares, como consta del vso de la Iglesia, y del modo de proceder de los seglares en sus tratos, y contractos, para los quales no piden licencia los prelados de la Iglesia. Luego nuestra doctrina es verdadera.

Dize lo tercero Sancto Thomas, con que derechamente se responde a la duda, que la dicha potestad con toda propriedad es potestad para dispensar en el voto, y el acto, con todā propriedad se llama, y es dispensacion. Prueuo esto. La potestad para quitar la obligacion del voto con justa causa, es propriamente potestad para dispensar en el voto, y el tal acto se llama y es con toda propriedad dispensacion, como consta de su diffinicion dada al principio deste capitulo. Y esta potestad ay en la Iglesia. Luego con toda propriedad es la dicha potestad para dispensar, y el acto es dispensacion. La menor declaramos, y probamos poco ha. Confirmo esto. La dicha potestad, no es solamente declaratoria, ni para irritar los votos de los seglares, como hemos probado. Luego es con toda propriedad para dispensar.

Al segundo argumento respondo, que el voto del inferior siempre se haze con esta limitacion, o condicion, salua la authoridad del superior, como fuere la dicha authoridad. Si fuere dominatiua, podra el superior irritar el tal voto. Y si fuere de sola jurisdiccion, no

Digitized by Google

podra irritalle, sino dispẽsar en el cõ justa causa. Porque assi como los subditos inferiores no son inferiores por vn mismo titulo y razon, tápoco lo son los superiores, entre los quales, vnos son señores, y otros prelados.

A la confirmacion, niego la consequencia, por dos razones. La primera es, porque la potestad delos padres para irritar los votos de sus hijos, es de derecho natural, aunque depende del positiuo, quanto a la determinacion del tiẽpo, como declaramos en el capit. septimo passado. La otra es, porque las leyes justas quitan y ponen dominio, por conuenir ansi al buen gouierno de las Republicas, aunque los superiores no son señores de los bienes de los subditos.

Al tercero y vltimo argumento niego la sequela. A la probacion digo, que poco antes de aquellas palabras y razon auia dicho el Angelico Doctor Sancto Thomas, que el Summo Pontifice en la Iglesia, no era señor de sus subditos seculares, sino dispensador. Y de aqui infirio marauillosamente, que no podia irritar sus votos: porque la potestad no se le dio para destruycion de la Iglesia, sino para su edificacion, y es grande destruycion en la Iglesia, y en qualquier Repuolica, hazer alguno, lo que no puede especialmente en cosas graues. Y es cierto, que el dispensador no es señor, y assi no es biẽ que haga oficio de señor qual es irritar votos, y esta razon no corre en el padre, marido, señor, o prelado de los religiosos, pues tienen potestad dominatiua, como ya està declarado. Esto es lo que toca a la primera parte de nuestro tratado acerca de la dispensacion en el voto simple, y de la authoridad que para ella ay en la Iglesia.

La verdadera inteligencia de la segunda parte deste tratado, y de la quinta y vltima conclusion se saca de lo que resoluimos en el capitulo septimo passado, en las dudas primera, y segunda. Donde disputamos largamente de la differencia entre el voto simple, y el solemne, y entre el voto solemne clerical, y monachal, y si era de derecho positiuo, o de derecho diuino natural la obligacion del voto solemne monachal. Y resoluimos que era de derecho diuino natural, aunque su obligacion dependia del consentimiento de la Iglesia, y de su acceptacion, como de causa extrinseca efficiente, de la qual doctrina euidentemente se sigue la verdad de la sentencia de Sancto Thomas explicada en nuestra quinta, y vltima conclusion negatiua. En la qual dezimos absolutamente que el Papa no puede dispensar en el voto solemne de continencia, y castidad annexa al estado de los religiosos, contra Cayetano, y Canonistas. Y assi no es necessario multiplicar aqui mas conclusiones, sino declarar con breuedad las que pone S. Thom. en el lugar citado.

D. Th. 2. 2. q. 88. ar. 11. Cai. loc. modo cit. & ta- men ista su- per cap. 2 ni- tũ, de voto. lib. 6.

La primera conclusion de Sancto Thomas, es, que el Papa puede dispensar en el voto solemne clerical de continencia, y castidad, y que con dispensacion del Summo Pontifice sera valido el matrimonio de los clerigos, aun que sean de Missa. Esta doctrina es communmente recebida de todos los Doctores Theologos, y Iuristas, excepto Clictoueo. Vease Cayetano. Pero hemos de notar lo primero acerca desta verdad, que el Summo Pontifice pecca concediendo la tal dispensacion, mas el matrimonio sera valido. La razon de lo primero es, porque la tal dispensacion, mas merece nombre de dissipacion de la Iglesia, que de dispensacion. La razon de lo segundo es: porque la continencia, y castidad no està annexa essencialmente al estado clerical, como lo esta al monachal, y no obliga de derecho diuino natural, sino de solo el derecho positiuo, como resoluimos en la duda segunda del capitulo passado. Y es regla general, que la dispensacion hecha por el Summo Pontifice en las cosas que son de derecho positiuo, es valida, aunque algunas vezes peca en ello grauemente, como succede en nuestro proposito.

Clictou. in propugnat. & in ant. Luth. lega Caiet. in c. p. Jo. 27. q. 24. vbi a hoc esset

Lo segundo, hemos de notar, que el Clerigo de orden sacro, que alcançò la dicha dispensacion sin causa bastante, peca mortalmente casandose, y no puede pedir el debito a su muger, aunque està obligado a pagarsele. Prueuo esto. El voto solemne clerical de derecho diuino, induze obligacion de voto simple de castidad. Y el voto simple de castidad por el mismo derecho diuino impide el contraher matrimonio, y el pedir el debito: pero no el pagallo. Luego nuestra doctrina es verdadera. Prueuo la consequencia, por la regla general de los Theologos que dize, que el Summo Pontifice no puede dispensar sin causa en las cosas que son de derecho diuino natural, y que la tal dispensacion no es valida. De aqui se sigue vn Corolario bien necessario. Y es, que el Clerigo que se caso con dispensacion del Papa, y sin causa razonable, està obligado a pedir dispensacion para poder pedir el debito a su muger sin pecado. Y el peligro grãde que ay de incontinencia en tal caso, es sufficientissima causa para que se le conceda la dicha dispensacion, aunque pecò grauemente en casarse.

Lo tercero hemos de notar, que si el Clerigo hizo relacion falsa al Summo Pontifice, quando le pidio dispensacion, para casarse, no vale la tal dispensacion, y el matrimonio no es valido. Esto es muy claro: porq̃ el en tal caso la dispensacion se alcançò con fraude y dolo, y el Summo Pontifice engañado en materia tan graue es visto conceder la tal dispensacion contra toda su voluntad. He querido poner

Digitized by Google

poner aqui este notable, por desengañar a algunos que desta suerte han alcançado dispensaciones de los Summos Pontifices, pensando, que solo pecauan en casarse, y que la dispensacion era valida. Lo qual es engaño perniciosissimo, y en gran detrimento de la Iglesia Catholica. Y es bien que todos entiendan esta verdad.

La segunda conclusion de Sancto Thomas en esta materia de la dispensacion en el voto solemne, es la quinta y vltima d ste nuestro capitulo octauo, que el Sũmo Pontifice no puede dispensar por causa ni razon alguna enel voto solemne monachal de continencia, y castidad.

Acerca de la verdad desta conclusion es la tercera duda en orden deste capitulo. Parece falsa, por muchos, y muy fuertes argumentos, que contra ella ay. El primero es del hecho. Porque vn Summo Pontifice dispenso con el
...a.4.d. Rey Don Alonso de Aragon frayle professo,
...4.4. para que se casasse. El authorde sto es Palude.
...2.9. Tambien refieren Caytano, y otros, que el
...11. Pontifice Celestino Tercero dispenso con vna monja professa de edad de quarenta años, llamada Constancia, hija de Rogerio Rey para q̃ se casasse con Henrico Sexto. Y en nuestros tiẽpos se ha dispensado con los Commendadores de las ordenes militares de Alcantara, y Calatraua, los quales auian hecho voto solemne de su religion. Y vltimamente no ha muchos años que se dispenso con el Maestro de Montesa para que se casasse, auiendo hecho voto solemne de religion. Luego nuestra conclusiõ es falsa.

...2.2. Lo segundo arguyo destruyendo el princi-
...11 pal fundamento en que Sancto Thomas funda
...ed su sentencia vna vez, y otra en el articulo on-
...er. ze citado. Y es el cap. cum ad monasterium de statu monachorum. Donde el Summo Pontifice determina, que la continencia, y castidad, como la pobreza està tan annexa al estado monachal, que ni el Summo Pontifice puede dispensar en ella, pero para saluar y verificar esta determinacion, basta dezir, que no puede el Papa dispensar con el frayle para que se case, en sentido compuesto, quedandose frayle. Mas no dize el Pontifice, que no puede la Iglesia sacar a este subjecto, o al otro del estado monachal, y luego dispensar con el para que se case, que es el sentido diuiso. Pongo vn exemplo dialectico. No puede ser que lo que formalmente es blanco, no esparza la vista en sentido compuesto, mientras es blanco. Pero bien puede ser en sentido diuiso, que lo que agora es blanco lo dexa de ser, y consiguientemente dexara de ser disgregatiuo de la vista. Assi en nuestro proposito, no puede ser que el Papa dispense con el frayle, miẽtras lo fuere, para que se case, y que valga la tal dispensacion. Mas bien puede la Iglesia eximir à Pedro, o à Pablo con justa causa del estado monachal, y luego dispensar con el para que se case. Porque entõces no dispensa con frayle formalmente hablãdo, pues ya no lo es, sino dispensa cõ quien fue frayle en algun tiempo. Y esto no es inconueniente alguno.

Tambien arguyo destruyendo el fundamẽto de la razon de S. Thom. que es el hallarse en el voto solemne monachal consagracion, o bendicion espiritual. Contra en nuestra orden de Predicadores no se halla consagracion alguna, ni bendicion al tiempo de professar, solamẽte despues de hecha la professsion se bendize el escapulario Y quando la tal bendicion, o cõsagracion se halle en algunas religiones, pero por ella no se imprime caracter alguno, como se imprime en la suscepcion de las sagradas ornes. Luego bien podra el Sũmo Pontifice quitar la tal consagracion, o dispensar, no obstante ella. Fuera de que quando en todas las religiones se hallara la tal consagraciõ, no se sigue bien de aqui, que no pueda el Papa hazer, que no sea religioso el que antes lo era, porque lo que vna vez se sanctifica a Dios, bien puede cõmutarse en vsos profanos: lo qual niega S. Thomas, y yo lo prueuo con su mismo exemplo del Caliz consagrado, el qual en caso de necessidad puede seruir para vsos prophanos. Como para beuer en la mesa. Y tambien leemos, que Dauid con necessidad comio de los panes sanctificados, y consagrados a Dios, los quales podian comer solo los sacerdotes, y este hecho Math. 12.
de Dauid aprobo Christo nuestro Señor en su Marc. 2.
Euangelio.

Confirmo este argumento. Bien puede suceder, que aya vn religioso professo tan noble y de tanta authoridad, que si se casa, se siga gran bien a la Republica, mucha paz, y otras grandes vtilidades, y si no se casa, perezca todo, o casi todo el bien comun de aquella Republica, y el Reyno passe a estrangeros, y infieles. Como si el frayle fuesse derecho sucessor de vn Reyno, y no huuiesse otro de casta Real que fuesse Rey, y si lo fuesse, los enemigos dexarian en paz aquella Republica. En el tal caso por lo menos bien podria y deuia dispensar el Papa con el tal religioso, para que se casasse.

El tercer argumento es. Supuesto el caso que acabamos de poner. Ninguno se puede eximir de la obligacion del derecho diuino natural. Y en el caso puesto vn seglar, o frayle nouicio està obligado de derecho diuino natural a casarse, por el bien comun de su Republica, o Reyno. Luego despues de professo queda con la misma obligacion.

Confirmo este argumento Si en el caso puesto, vn seglar hiziera professsion solemne en alguna religion approbada, no queda obli-

Sum. 2. p. Oo 2 gado

gado a guardar continencia, antes se pudierá casar. Luego aunque sobreuenga la dicha necessidad despues de hecha professiō, no que dara obligado a ser continenete: por ser propriedad de todas las cosas, el deshazerse por las mismas causas que concurrierō a que se hiziessen. Prueuo el antecedente. El voto solemne en aquel caso es de vna cosa que desagrada a Dios y contra precepto diuino natural. Luego no obliga. Especialmente siendo, como es verdadera y celebre vna regla general de S. Thom. y de todos los Theologos, que el impedimento bastante para que el voto no valga al principio, si despues sobreuiene, quita de todo punto su obligacion. Luego lo mismo sera en nuestro caso.

D.Thom.in 4.dis.38.q. 2.ar.3.q.1. ad princip.

El quarto argumento es. Bien puede la Iglesia dispensar en el voto monachal de pobreza, y de obediencia. Luego tambien podra dispensar en el voto de castidad. La consequencia es clara: porque todos tres votos de obediencia, pobreza y castidad son solemnes, y de essencia de la religion. El antecedente se prueua en los frayles que suben a ser Obispos, los quales no son pobres, ni obedientes. Y en los religiosos excluydos con justa causa de la religion, los quales no estan obligados a ser pobres, pues han de viuir por su pico, ni a ser obedientes, pues no tienen prelados de su religion, a quien obedecer.

El quinto argumento es. Los Apostoles hizieron voto solemne, de religion, o a lo menos fueron mas consagrados a Dios, que los religiosos professos, como affirman los sanctos, y no guardaron castidad, ni fueron por ello reprehendidos. Antes vemos que San Pedro fue casado, pues tuuo suegra, como se vee en el Euāgelio. Y algunos Doctores affirman lo mismo de San Pablo, y Sancto Thomas enseña que los Apostoles no guardaron castidad. Luego no es annexa al estado monachal, a lo menos essencialmente, y tanto que el Papa no pueda dispensar en el voto solemne de castidad. Vltimamente se pueden poner contra la sentencia de S. Thom. y nuestra todos los argumentos, con que probamos en la duda segunda del capitulo passado, que la obligacion del voto solemne monachal no tenia su origē del derecho diuino natural, sino del derecho positiuo con los quales consiguientemente se prueua, que el Papa puede dispensar en el, pues es cierto que puede dispensar en todo lo que es de derecho positiuo.

Math.c.8.

2.2. q.86. ar.4. ad 1.

En esta celebre dificultad gran parte de los Doctores Theologos, y Canonistas tienē, que el Summo Pontifice puede dispensar en el voto solemne de castidad monachal, y que puede dar licencia a vn frayle, o monja professa para que se case en casos donde se atrauiessa el bien comun de las Republicas, y Reynos. Es tan comun esta sentencia que aun S. Thom. la tuuo, y despues la han tenido algunos de sus discipulos. Pero Sancto Thomas despues siendo ya mas viejo, y mas docto mudò parecer, y tuuo en el articulo onze citado, que en ningun caso podia el Summo Pontifice, dispensar en el voto solemne monachal de continencia y castidad. Lo vno por la authoridad de la decretal citada, en la qual el Papa lo determina assi. Y es cosa de niños declaralla en sentido compuesto, como Cayetano la declara. Porque en esse sentido no ay duda alguna, ni ay differencia entre el voto simple y solemne, pues es cierto, que el Papa no puede dispensar en el voto simple de castidad, hablando en sentido compuesto, mientras durare el tal voto: Mas dixo el Summ Poontifice, y mas honra que essa hizo al voto solemne monachal, declarando de rayz su mucha fuerça, y como no se compadece con su mucha perfeccion la imperfeccion del estado de los casados, ni el cuydado con muger, hijos y familia, con la total entrega que vn hombre haze a Dios de si, y de todas sus operaciones en manos de su prelado, quando haze professiō. Y porque muchos tropiezan en la razon del Doctor Angelico Sancto Thomas, y la entienden, y penetran muy mal, quiero yo ponella aqui en forma, y declaralla de rayz.

D.Thom.in 4.d 38.q. ar.4 ad 3 Cai. 2.2.q 88.art.7 & 11. Palu.in 4 d.38.q.4 & Caie.in opus.27.q 24.legatu Mag. sent li.7.de inst q.4.ar.2. Ca. cum ad monasterium de statu monachorum.

No puede la Iglesia hazer que no sea religioso, el que vna vez lo fue. Y la continencia y castidad esta annexa essencialmente a la religion. Luego no puede la Iglesia hazer, que el que vna vez es religioso, pueda no ser continēte, casandose. Prueua Sancto Thomas la mayor, en la qual estriba todo el sylogismo desta manera. No puede la Iglesia hazer que lo que vna vez fue consagrado y dedicado a Dios, dexe de ser tal mientras durare el subjecto de la consagracion, como consta del capitulo vltimo del Leuitico, y en el exemplo del Caliz consagrado. El qual quedando entero, quanto a la materia, nunca pierde, ni puede perder su consagracion. Luego el religioso, el qual se consagrò a Dios, y se entregò de todo punto a su diuina Magestad en manos de su prelado, no puede dexar de ser religioso mientras viuiere. Y pareciole a Sancto Thomas tan bien esta razon, y tan mal la contraria sentencia de los Iuristas, que añadio vnas palabras algo asperas, bien fuera de su acostumbrada modestia, diziendo, Aunque algunos Iuristas ignorantemente dizen lo contrario. La menor del principal sylogismo se prueua. Porque el religioso se entrega a Dios de todo punto en manos de su prelado, renunciando el mundo, diablo, y carne, y muriendo a todos sus gustos, aun a los licitos. Con lo qual no se compadece bien el casarse, el diuidirse, con el cuydado de la muger, hijos, y familia. En summa Sancto

Thomas

Digitized by Google

Thomas colige la verdad de su conclusion de dos principios. El primero es, que la primera rayz, y principio del religioso que le haze religioso, es la consagracion, durante la qual no puede rexar de ser religioso. Y por consagracion, o bendicion espiritual, no entiendo las ceremonias exteriores y sensibles que se vsan en las professiones de los religiosos, segun la diuersidad de las religiones, sino la total entrega que el religioso haze de todo lo que es, y puede ser en manos de su prelado por amor de Dios, como declaramos largamente en la duda segunda del capitulo passado. La qual entrega es el segundo principio de donde S.Tho. saca su conclusion, que es como explicacion del primero, y a esta entrega esta annexa essencialmente la continencia. En fin como es infactible por el poder de la Iglesia, que lo que esta consagrado a Dios, pierda su consagració, durando el subjecto, assi es infactible por la misma potencia que el religioso no sea continente, y que se compadezca licitamente lo vno con lo otro. Y assi el Papa no puede dispensar en el voto solemne monachal de continencia y castidad. Pero Christo nuestro Señor con la potestad de excelencia que tiene, y Dios con mucha mayor razon bien podran dispensar en los tales votos, y quitar de todo punto su obligació. He querido alargarme en explicar esta razon. Lo vno, porque no ay otra para este proposito que proceda de sus proprias causas, y la otra porque comunmente es mal entendida, y por esto poco estimada y desamparada la verdadera y solida doctrina de S.Thom. en materia tá graue.

Lo segundo, prueuo nuestra conclusion, declarando muchos inconuenientes que se siguen de la sentencia contraria, y son de mucha consideracion. El primero es, que podria el Papa dispensar en el matrimonio rato, y no consumado, lo qual es contra todos los Theologos excepto Cayetano. Prueuolo. El voto solemne monachal tiene mas fuerça que el matrimonio rato, y no consummado, pues le dirime. Luego si el Papa puede dispensar en el voto solemne de religion, mejor podra dispensar en el matrimonio rato, y no consumado.

El segundo inconuiniente es, que podria suceder en la ley Euangelica, que vn hombre tuuiesse viuas dos verdaderas mugeres suyas, y al reues, vna muger dos maridos. Lo qual jamas se consintio, ni en la ley vieja, ni entre gentiles, y seria vn absurdo intolerable. Prueuolo. Demos que Pedro se caso con Maria, y fue valido el matrimonio, y no consumado. Metiose frayle, y hizo professiou solemne, ya se dirimio el matrimonio, y pudo Maria casarse con otro. Luego sucede ser necessario, que el Papa dispense con Pedro para que se case, por alguna justa razon de las que pone la contraria sentencia. Tendra sin duda el dicho Pedro viuas dos verdaderas mugeres suyas. Y el mismo argumento con la misma fuerça se haze al reues, hablando de vna muger respecto de dos maridos. Responden algunos a este argumēto que no es inconueniente alguno conceder su intēto: porque Pedro era ya como muerto respecto de la primera muger por el voto solemne, y assi no es mucho que con dispensacion del Papa se pueda casar con otra. Ridicula parece esta solucion. Lo vno, porque si esta muerto, como resuscita. Y lo otro si esta muerto en orden a Maria su primera muger como no lo esta en orden a la otra segunda, que aun no lo era. Especialmente que conforme a la contraria sentencia este muerto en orden a Maria, se podra boluer a casar con ella con dispensacion del Papa, y assi en orden a vna misma muger estara viuo y muerto. Lo qual es absurdissimo inconueniente.

El tercer inconuiniente es, que si el Papa dispensasse sin causa, para que el religioso se casasse, seria valida la dispensacion. Lo qual es casi error. Prueuolo. Por esso puede el Papa conceder la tal dispensacion, porque la obligacion del voto solemne monachal, es de derecho positiuo, y no de derecho diuino natural, como confiessan los de la contraria sentencia. Y la dispensacion hecha por el Papa en las cosas que son de solo derecho positiuo, vale en toda opinion, aunque se conceda sin causa. Luego tambien valdra en nuestro caso. La falsedad desto a todos es notoria: y se confirma: porque en toda opinion si el Papa dispensa sin causa en el matrimonio rato, no vale la dispēsacion, por ser en cosa que obliga de derecho diuino natural. Luego mucho menos ha de valer en nuestro proposito.

Lo tercero y vltimo, prueuo nuestra conclusion con este argumento. El voto solemne de religion tiene fuerça de derecho diuino para dirimir el matrimonio rato antecedente al tal voto, como esta va declarado y probado, y todos lo confiessan. Luego tambien tiene fuerça para dirimir el matrimonio que despues se sigue, pues no ay mayor razon de vno que de otro matrimonio.

A los argumentos en contrario es necessario responder. Al primero digo, ahorrando de otras soluciones que los Summos Pontifices en sus hechos no diffinen, ni determinan que son acertados, y que no puedē errar. Antes en las cosas de gouierno de la Iglesia yerran muchas vezes. Algunas por su culpa, y otras sin ella, porque siguen opiniones probables. Y assi sucede en nuestro proposito, que si los Summos Pontifices han dispensado algunas vezes con personas religiosas, para que se casen, de hecho han errado, pero escusanse de pecado:

porque han seguido vna opinion muy comun, y tenida entre hombres doctos por probable. Aunque en realidad de verdad las dispensaciones no fueron validas, como ya està declarado, y muy probado. Y bien grande argumento es por nuestra sentencia, ver quan contadas han sido las personas religiosas, con quien los Pontifices han dispensado para que se casen, desde Iesu Christo nuestro Señor aca, auiendo auido tantas vezes necessidad en la Iglesia de semejantes dispensaciones, como leemos en las historias. Mas por nuestra opinion tenemos vn gloriosissimo hecho del Apostol, y Euangelista S. Matheo. El qual padecio martyrio, por no querer consentir que Hiphigenia hija del Rey de Ethiopia se casasse con Hyrtaco sucessor en el Reyno de su padre, contra el voto solẽne de castidad, que en sus manos auia hecho. Y aunque Cayetano en el opusculo citado no admite la verdad desta historia, es de mucha authoridad, y se lee en las liciones de su festiuidad. Y como quiere Cayetano, que nosotros creamos la verdad de las historias que el alega, si el se rie de las que nosotros traemos en nuestro fauor, siendo tan authorizadas? Leanse en Graciano algunos dichos de los Sanctos Padres bien importantes para nuestro proposito.

Gratia.27. quaest.1.

Mas que diremos a la otra parte del mismo primer argumento, que procede de muchas dispensaciones concedidas a los caualleros de las ordenes militares de Alcantara, Calatraua, y Montesa, para que se casen, siẽdo sus religiones verdaderas religiones, y ellos verdaderos religiosos. Parece que con esto se cõfirma mucho la sentencia contraria.

Sot.li.7.de iust.q.5.artic.3.

A esto responde el Maestro Soto, que las dichas ordenes militares ha mucho que no son verdaderas religiones, y que los caualleros dellas no hazen voto solemne monachal: porque viuian muy a su gusto con mucha prophanidad, y demasia secular, con deshonestidad, y demasiadas riquezas, y torneauan, y justauan las quales cosas todas son indignas de verdaderas religiones, y de verdaderos religiosos.

Pero considerando las dichas tres ordenes desde su origen y principio hallaremos que se fundaron como verdaderas religiones: y los caualleros dellas hazian voto solemne de religion. Leemos tambien en las historias de la orden del glorioso San Bernardo, que los dichos caualleros peleauan vestidos con el propio habito de San Bernardo. Y despues para cumplir mejor con las obligaciones de la guerra recibieron a su orden religiosos que no se ordenauan de orden sacro a manera de nuestros religiosos legos. Y su voto solemne dirimia el matrimonio rato. Y no como voto solemne clerical, pues no eran de orden sacro. Luego como voto solemne monachal. Prueuo la consequencia, porque no ay mas destas dos maneras de voto solemne, y no ay otro voto, que dirima el matrimonio rato. Y assi respondo a la otra parte de nuestro primer argumento, que procede de los caualleros comendadores de Alcantara, Calatraua, y Montesa, que las dichas dispensaciones cõcedidas a ellos por la silla Apostolica, para que se casassen, no fuerõ validas, pero el Papa no peco, porque siguio vna opinion comun, y probable, y ellos tampoco pecaron, pues la sede Apostolica dispenso con ellos. Al argumento del Maestro Soto digo, que las demasias que cuenta, y otras que no cuenta, no prueuan bien que las dichas ordenes no ayan sido verdaderas religiones, sino que ha auido mucha quiebra en ellas, como en las demas en tiempo de la claustra. Y assi por esto, como por las muchas ocasiones que ay en la guerra, y en el modo de viuir de los dichos caualleros, casi repugnantes al estado religioso, los Summos Pontifices han determinado prudentissimamente, que ya no se haga en las dichas ordenes militares voto solemne monachal, sino solo voto simple de continencia conjugal, como se vsa en la orden de Sanctiago. Y como van las cosas, podria ser conuenir en breue tiempo hazer lo mismo en la orden de San Iuan, por casi el mismo respecto.

Con el segundo argumento procuran los contrarios destruyr los fundamentos de Sancto Thomas. Pero bien confirmados los dexamos poco ha, explicando la mucha fuerça que tienen. Y de aquella doctrina se saca facilmente la solucion deste argumento segundo. Solo falta responder a los similes del caliz consagrado, y de los panes consagrados a Dios, que comio Dauid con su gente, en tiempo de mucha necessidad. A los quales digo, que aunque el caliz consagrado se conuierta a vsos prophanos en tiempo de necessidad, no por esso pierde su consagracion, ni queda menos apto para el ministerio del altar, que antes estaua. Y los panes referidos no perdian su sanctificacion, por comellos los seglares, antes no les era prohibido el comellos en tiempo de necessidad, como lo hizieron Dauid y los suyos, y Christo nuestro Señor lo declaro en su sancto Euangelio. Mas el frayle professo en casandose es abominable a Dios, pierde su consagracion, y total entrega que auia hecho de si a Dios en manos del prelado, y dexa de ser religioso, de tal suerte, que se inhabilita de todo punto para cumplir con las obligaciones annexas al estado religioso: y queda hecho vn mero seglar, abominable en los ojos de Dios.

1.Reg.21. Math.c.12. & Marc.2.

A la confirmacion digo, que importa mas guardar la palabra que el religioso dio a Dios, entre-

Dios, entregandose totalmente en sus diuinas manos por el voto solemne de religion, que el bien comun de vno, o muchos reynos: como importa mas la indissolubilidad del matrimonio rato, que el bien temporal de muchos Reynos. Y como es cierto, que en ningun caso es licito reuelar la confession, sin licencia del penitente: por ser el secreto de la confession mayor bien, que el bien de todo el mundo, comun, o particular: assi proporcionablemente hemos de dezir en nuestro caso Y los que hazen con esta confirmacion tantos milagros, y por ella se mueuẽ a tener la sentencia contraria S Thomas, diganme, si vn Rey muy poderoso estuuiesse casado, y sin hijos, y despues de consummado el matrimonio sobreuiniesse a su muger vn impedimẽto perpetuo de esterilidad, y fuesse vnico remedio para el bien comun de aquel Reyno, y de otros muchos el casarse aquel Rey con otra: por dicha fueran de parecer que el Papa podia concedelle semejante dispensacion? Claro esta que no. Luego bien se dexa entender, que no corre la misma obligacion segun el derecho natural en vnos casos, que en otros. Y no se han de hazer cosas malas, para que se sigan buenas. Y como S. Thom. enseña respondiendo al mismo argumento, los males temporales de prouincias, y reynos se han de remediar con remedios temporales, y humanos, y no conuirtiendo a vsos prophanos repugnantes a su propria consagracion, a los que estan de todo punto dedicados, y consagrados a Dios por el voto solemne, como lo estan, y deuen estar todas las personas religiosas muertas al mundo, y viuas a Dios.

D.Tho.2.2. q 88.ar.11 in solut. ad 1.

Al tercer argumento digo, que ninguno se puede eximir de la obligacion de derecho natural, que le conuiene conforme a su estado. Pero esta obligacion no es la misma en todos los estados, sino muy differente, segun la diuersidad de los estados. Y assi, si vn seglar, o nouicio en alguna religion hiziesse voto simple, o solemne de castidad, siendo precisamente necessario el casarse para el bien commun de su Republica, o reyno, el tal voto en tal caso no le obligaria, por ser de vna cosa que por entonces desagradaua a Dios, y ser esta la obligaciõ de su estado. Pero sobreuiniendo la dicha necessidad del bien commun de su republica, o Reyno al voto solemne, despues que vno es ya verdadero religioso, no le obliga el derecho natural a casarse, antes conforme a su estado esta obligado de derecho diuino natural a no casarse, y a cumplir la palabra que dio a Dios, y a no hazer contra su propria consagracion, inhabilitandose para cumplir con las grandes obligaciones del estado religioso. Y esta differencia de estados es de mucha consideracion, y cada vno puede por su libre voluntad escoger el estado que quisiere: mas despues de escogido, esta obligado a viuir conforme a las leyes del estado que escogio. Con esta doctrina se responde a la confirmacion, negando la consequencia. A la regla general de los Theologos que en ella se trae, respõdo con otra regla general de los mismos Theologos, y Canonistas, no menos cierta que la otra. Y es, que muchas cosas repugnan al contracto, quando se va haziendo, las quales no le repugnan despues de hecho. Pongo exemplo. El parentesco de affinidad, que sobreuiene al matrimonio, no le dirime, y si la huuiera al principio, no fuera valido el tal matrimonio: y lo mismo digo de la impotencia para el acto conjugal, y lo mismo proporcionablemente se ha de dezir en nuestro caso. A la regla puesta en la confirmacion digo, que tiene verdad en el voto simple, por ser simple promessa: y no el voto solemne, en el qual se halla verdadera y total entrega. Como veemos, que muchas cosas conforme a derecho deshazen los esponsales, las quales no eran bastantes para dirimir el matrimonio vna vez valido, por ser de mucho menor consideracion la simple promessa que se halla en los esponsales, que la entrega del matrimonio. Assi proporcionablemente hemos de philosophar en nuestro proposito. Añado vna palabra a esta doctrina. Y es, que en nuestros tiempos parece que tiene vn saborzillo de error Lutherano, el dezir, que el estado monachal no tiene obligacion alguna de derecho diuino, sino que es inuencion de los hombres.

Al quarto argumento niego el antecedente. A la probacion digo con Sancto Thomas que el frayle Obispo no esta libre del voto de la pobreza que hizo en su profession solemne: y no tiene, ni puede tener cosa propria: y lo que gasta es con licencia del Papa, y como dispensador de los bienes communes de la Iglesia. Tampoco està libre del voto solemne de obediencia que hizo a los prelados de su religion, y sino les obedece, es accidentalmente, porque esta en estado mas perfecto, y passa la obligacion de su obediencia al Papa. Como los generales de las religiones, claro està, que no estan libres por ser generales, del voto solemne de obediencia que hizieron en su profession, pero no obedecen accidentalmente, porque no tienen superior en su religion, y ellos son los supremos en sus religiones: y mientras son generales obedecen a solo el Papa.

D.Tho.2.2. q.88.ar.11 ad 4.

De los que echan de las religiones por sus culpas, tambien niego el antecedente: porque ni tienen, ni pueden tener cosa propria. Y la religion, quando los echa les da licencia para que busquen, y gasten lo que huuieren menester, conforme a su estado. Y quando mueren,

Digitized by Google

ren, toda la hazienda, que dexan, es de sus religiones, si el Papa no dispone otra cosa. Y sino obedecen a sus prelados, no es, porque no les obliga de suyo el voto solemne de obediencia que hizieron en su professiõ en manos de su prelado, sino porque la misma religion los echa de si como cuerpos muertos, y les da licencia para que no obedezcan a los prelados de aquella religion, sino al Papa, y a sus Obispos.

Al quinto argumento digo lo primero, que de solo San Pedro entre los Apostoles consta auer sido casado, como enseña S. Hieronymo. De los demas no consta. Pero si lo fueron algunos, es cierto, que quando dexaron todas las cosas del mundo, y siguieron a Christo, hizieron voto de castidad con cõsentimiento de sus mugeres. Y assi despues guardaron perpetua continencia: como enseñan S. Augustin, y S. Hieronymo, y lo coligen de las palabras que S. Pedro dixo a Christo nuestro Señor. Mirad Señor, que por vuestro amor hemos dexado todas las cosas, hazienda, honra, y nuestras proprias mugeres. Lo segundo digo, que los Apostoles no hizieron voto solemne de castidad, sino fuerõ verdaderos pastores y prelados de las Iglesias que les cupieron, y de todo el mundo, aunque solo San Pedro fue cabeça. Y con esta dignidad bien se puede compadecer el ser casados con licencia, authoridad y dispensacion de la Iglesia.

Hier. in li. 1. contra Iouinianum.

D. Aug. li 17. de ciui. Dei. c. 4. & D. Hiero. lo co cit. Math. c. 16

Al vltimo argumento consta su solucion de lo dicho largamẽte en el capitulo septimo passado. En el qual resoluimos, que la obligacion a perpetua castidad estaua essencialmente annexa al voto solemne monachal, no por derecho positiuo, sino por la fuerça del derecho diuino natural. Y esto es lo que toca a la segunda parte de nuestro tratado.

En la tercera parte es bien declarar luego lo que es cierto, y despues lo que es dudoso. Digo lo primero. El Summo Pontifice puede dispensar en todos los votos dispensables. Este dicho es manifiesto, porque en la Iglesia ay authoridad, y potestad para dispensar en los votos dispensables, como ya declaramos, y probamos en la primera parte deste tratado: y el Sũmo Pontifice es cabeça de la Iglesia. Luego puede dispensar en todos los votos dispensables.

Digo lo segundo. Considerando solamente el derecho diuino, pueden los Obispos en sus Obispados solamente, y no en toda la Iglesia, como el Papa dispensar en todos los votos dispensables.

Digo lo tercero. Por derecho comun, y por costumbre vniuersal de la Iglesia, que tiene fuerça de ley, estan reseruados al Summo Pontifice cinco votos, en los quales no pueden los Obispos dispensar. Estos son, el voto de religion, de continencia perpetua, de yr a Hierusalem, a Roma, o a Santiago. Dixe de continencia perpetua, porque bien puede el Obispo cõ justa causa dispensar en el voto de continẽcia, o castidad temporal, como si vno prometio a Dios de ser casto dos años. Y puede tambien dispensar en el voto de no casarse, como probamos contra Cayetano arriba en el capitulo segundo. Estos tres dichos son muy ciertos.

Digo lo quarto, y aunque no es tan cierto, como los dichos passados, es doctrina segura, que podemos seguir sin escrupulo alguno. Quando no ay facil recurso al Summo Pontifice, bien puede el Obispo dispensar en los cinco votos reseruados al Papa, y referidos en el dicho passado. Esta es sentencia de Syluestro en dos lugares, y parece de Cayetano. Prueuolo. Considerando solo el derecho diuino tienen los Obispos en sus obispados en orden a la dispensacion en los votos, tanta authoridad, como tiene el Summo Pontifice en toda la Iglesia, como esta dicha en la segunda conclusion, y no lo pueden agora hazer sin autoridad especial del Papa, por estar reseruados los dichos cinco votos a la silla Apostolica, y no es de creer que el Papa en la tal reseruaciõ pretendiesse limitar la dicha authoridad a los Obispos, aun quando no huuiesse facil recurso a su Santidad. Luego en tal caso bien podran los Obispos conceder la tal dispensacion. Prueuo la menor: porque tal reseruacion redũdara en graue daño, y perjuyzio de la Iglesia, y en offensa de Christo: porque muchos tienen muy justas causas para pedir dispensacion en los dichos cinco votos, y no pueden con facilidad recurrir al Summo Pontifice. Y quando sea el adito difficultoso, se ha de remitir al juyzio del varon sancto y sabio. El qual considerando la distãcia de las tierras, los peligros de los caminos, las guerras, los gastos, la calidad, y enfermedades, o otros impedimentos de la persona que ha de yr a Roma, deue arbitrar si el recurso a Roma es difficultoso, o no. A mi me parece, que vna de las cosas, que se deuen mucho considerar en este proposito es la pobreza del que pide la dispensacion. Porque si es cierto moralmente, que no ha de alcãçar en Roma la dispensacion sin dineros, sera su recurso a Roma muy difficultoso, aunque este muy cerca de la ciudad, si es pobre. Y consiguientemente podra su Obispo dispensar con el en los votos referidos, y de suyo reseruados a su Santidad, por derecho comun, y costumbre.

Syl. v. vot. 4. §. 4. & expressius ac melius in v. dispensatio. §. 9. Cai. 1. 2. q. 97. art. 4.

Pero ay aqui vna difficultad bien graue, y necessaria, si podran los Obispos dispensar en los dichos votos, quando se hazen debaxo de condicion. Como si vno dixesse: Yo prometo a Dios de ser frayle, si mi padre me da li-

da licencia: o de yr a Roma, si cumetiere tal pecado. Parece verdadera la parte negatiua. Lo primero. Este voto prometo a Dios de ser frayle, si mi padre muriere, es verdaderamente voto códicional, como consta de los proprios terminos, y el Obispo no puede dispensar en el. Luego la parte negatiua de nuestra duda, es verdadera. Prueuo la menor. El dicho voto es como este: Prometo a Dios de ser frayle en muriendo mi padre: y en este voto nadie dize, que puede dispésar el Obispo, mas que en este, Prometo a Dios de meterme frayle en comiendo. Luego, &c.

Lo segundo pretendo probar, que por lo menos no puede el Obispo dispensar en los votos condicionales, despues de cumplida la condicion. Es el argumento. Cumplida la condicion, luego resulta la obligacion a cumplir el voto, considerandolo segun su propria naturaleza: como en las promessas humanas condicionales, luego no ay obligacion a cumplillas, en poniendose de hecho la condicion, y entonconces queda el voto como absoluto, y ay tanta obligacion de cumplille, como si la promessa huiera sido absoluta. Y el Obispo no puede dispensar en el voto absoluto de religion, como ya esta declarado. Luego tampoco puede dispensar en el voto condicional, cumplida vna vez la condicion.

Sot. li. 7. de iust. q. 4. artic. 3.

En esta duda el Maestro Soto tiene, que el Obispo puede dispensar en los dichos cinco votos, quando son condicionales, y no esta cúplida la condicion: pero despues de cumplida, no puede dispensar en ellos. Nauarro despues de auer referido la sentencia del Maestro Soto, dize que los dichos votos condicionales se pueden hazer en dos maneras. La primera es esta. Si cometiere tal pecado, prometo a Dios de meterme frayle. La segunda manera es esta. Prometo a Dios de no cometer tal pecado, so pena de meterme frayle, o de yr a Ierusalem. Quando el voto se haze de la primera manera, no puede el Obispo dispensar en el, ni antes, ni despues de cumplida la condicion. El voto hecho de la segunda manera, contiene y encierra en si dos votos. El vno principal de no cometer tal pecado, y el otro accessorio, de meterse frayle en pena de auelle cometido. Y como el Obispo sin duda alguna puede dispensar en el voto principal, podra tambien consigüientemente dispensar en el accessorio, antes pue se aya quebrantado el voto principal. Y assi limita mucho la sentencia del padre Maestro Soto. Entrambos estos dos grauissimos authores bien considerados: parece, que hablan de los votos condicionales solamente penales, y no de todos los condicionales. Pero yo quiero hablar y resoluer nuestra duda de todos los votos condicionales, en especial de los cinco referidos.

Nauarr. in man. c. 28. que es de las addiciones al c. 12

Para declaracion desto, hemos de aduertir ante todas cosas, que estos votos condicionales se pueden hazer de vna de tres maneras. La primera es, quando no tienen de condionales mas que la apariencia, por hallarse en lo exterir de las palabras del voto, esta códicional, Si. Mas en realiedad de verdad no son condicionales, sino absolutos, porque aquella condicional, Si, no se pone para inclinar la volutad del que haze el voto, a que le haga, sino para significar, que no se puede cumplir el voto comodamente sino se cumple la materia sobreque cae la dicha condicional. Pongo exemplo desta curiosa consideracion. Tiene vn hijo subjecto a su padre vehemente desseo de ser religioso, y considerando lo mucho que su padre le quiere, y quan mal lleuara su fraylia, haze vn voto desta manera: Si mi padre muriere, prometo a Dios de ser religioso. Cierto es que la muerte del padre en este caso, no se ha como condició para inclinar el asecto y voluntad del hijo a ser religioso: pues le ponemos tá aficionado a ser frayle en vida de su padre: sino hase como vna circunstácia extrinseca. Y por ella se significa, que no puede este hijo cumplir comodamente su voto, si su padre no muere: por no entristecelle demasiado, y pagalle mal el mucho amor q́ le tiene.

Hablando de los votos hechos desta primera manera, digo lo primero que el Obispo no puede dispensar en los tales votos, porque en realidad de verdad son absolutos, y aquella condicional, Si, en ellos equiuale a esta diction, Postquam, y es como si el hijo dixera: Prometo a Dios de ser frayle despues de la muerte de mi padre: el qual voto es absoluto en toda opinion, y en el no puede el Obispo dispensar.

La segunda manera de hazer los dichos votos condicionales es, quando son condicionales en realidad de verdad, y la condicion, no solo es circunstancia extrinseca, sin la qual no se puede guardar el voto comodamente, sino motiuo de voluntad del que haze el voto, el qual no promete de ser frayle, ni de yr a Ierusalem absolutamente por el amor, y aficion que tiene a los tales objectos, sino supuesto el cumplimiéto de la condicion puesta. Pongo exemplo. Siétese vn hombre muy afligido con tentaciones de la carne, y para remediar este trabajo, haze vn voto desta manera, Si Dios me quita estas tétaciones, le prometo de ser frayle, o de yr a Ierusalem En este voto bien se vee, que el que le haze, no se mueue a hazelle immediata y absolutamente por el amor y aficion, que tiene a la religion, ni a la tierra santa, sino por el desseo que tiene de verse libre de las dichas tentaciones, y en orden a alcançar este fin, gusta de obligarse a ser frayle, o a yr a la tierra santa.

La tercera manera de hazer los tales votos es con mezcla de alguna pena, y se llamá votos

Digitized by Google

condicionales penales:y difieren de los votos de la segunda manera,lovno en que la materia de aquellos,es dar gracias a Dios por el beneficio recebido,yen ordē a esto se mete frayle, o va a Ierusalem el que haze aquellos votos: mas la materia destos,es tomar en si vengança del delito,que cometio contra Dios, y pertenece el acto a la virtud de la penitencia.Lo otro difieren,en que la materia de aquellos es gustosa para el que haze voto,despues de cũplida la condicion,mas la materia destos, es penosa despues de cumplida la condicion.

Hablando de los votos hechos de la segunda y tercera manera,digo lo segundo, que el Obispo puede en su Obispado dispensar en ellos con justa causa,antes y despues de cumplida la condicion.Prueuo este dicho,lo primero: porque el Summo Pontifice solo reseruo para si los dicho cinco votos,quando son absueltos: luego no los reseruo,quando son condiciones y penales.Prueuo el antecedente, por aquella famosa regla del derecho,que dize,que las cosas odiosas se han de restringir, como lo es en nuestro proposito el limitar el Papa la authoridad de los Obispos en orden a los votos, y las fauorables se han de ampliar.Losegundo prueuo lo mismo,porque en los dichos votos quando son condicionales y penales,puede dispensar el Obispo antes de cumplirse la condicion, como conceden nuestros aduersarios:luego tābien podra dispensar en los mismos votos despues de cumplida la condicion.Prueuo la consequencia,porque por cumplirse la condicion, no pierden los dichos votos su propria naturaleza de votos condicionales,y penales, en la qual se funda la authoridad que nuestros aduersarios conceden a los Obispos para dispensar en ellos antes de cumplirse la condiciō.Lo vltimo se prueua nuestro dicho.Los Obispos pueden dispēsar en los dichos cinco votos,quādo son penales:luego tambien podran dispensar en ellos,quando son condicionales.Prueuo la consequencia,porque los vnos y los otros conuienen en no ser votos absolutos,ni merecen nombre de votos a boca llena, ni se hazen comunmēte hablando,por afecto y deuocion a la materia votada,sino por respectos inferiores:luego corren parejas en orden a la authoridad de los Obispos.

Alprimer argumento se responde con la doctrina del primer dicho: y al segundo con la doctrina del segundo dicho.A la forma del primero niego la mayor,y a la del segundo niego la menor.Pero aduiertase aqui,que el Obispo puede dispensar en el voto simple de recebir oroden sacra, y en el voto simple de religion, porque ni el vno,ni el otro son derechamēte votos de castidad, sino indirectamente, y con cierta manera de reflexion.Tambiē puede dispensar en el voto de dar algo a vna particular Iglesia,como ministro de Dios a quien principalmente se haze el tal voto, el qual es el principal acreedor de lo que se māda a las Iglesias. Lease Cayetano.Esto basta en lo que toca a la dispensacion en los votos.

Caieta. in opuscu. 6. y. 3. de voto, quem de re hac edidit, fol. 91. & 92.

Resta trata de la comutacion de los votos. Digo lo primero.El voto se puede comutar en lo que es euidentemēte mejor,sin authoridad alguna del superior, con sola la del que haze el voto.Esta doctrina es de Cayetano,y de Soto contra Syluestro,los quales la prueua cō muchas razones.Basta dezir,que quien biē siēte de las cosas,siempre gusta de que le dē mas de lo que le prometieron,y no ay razon alguna, porque Dios nuestro Señor se agrauie de esso.

Caiet. 2. 2. q. 88 ar. 12 Sot. lib. 7. de iust. q. 4 ar. 3. contra Syl. v. votũ 4. §. 7. &c. [illegible] de voto & voti redem.

Digo lo segūdo Bien puede vno por su propria authoridad comutar todos los votos que ha hecho,assi personales,como reales en el voto de religiō.Esta doctrina esta determinada en el derecho,y es expressa de Santo Thomas y se sigue del dicho passado:por ser como es el voto solemne de religion,euidentemente mejor que todos los demas,assi personales como reales.

D Th. 2. 2. q. 88. ar. 12 ad 2. Caie. in e. art. 12.

Digo lo tercero.Quando la comutacion se haze en vna cosa euidentemente ygual, no se puede hazer sin authoridad del superior. Este dicho es de Cayetano en el lugar citado, y se prueua,porque auiendo ygualdad en lo demas, lleue mucha ventaja lo que esta especialmente prometido a Dios,que lo q̃ lo no esta,y nadie tiene licencia para mandar en hazienda agena sin licencia de su dueño,no auiendo acrecentamiento alguno en ella.

Pero la tal comutacion hecha con propria autoridad,no sera pecado mortal, por ser ofensa leue,ni hemos de obligar al que hizo esta comutacion,a que cumpla su voto.

Digo lo quarto.El superior que puede dispensar en el voto,puede tambien comutarlo, por ser menos que dispensrr: y al reues el que puede comutar,puede tambien dispensar,aunque sea mas el dispensar,que el comutar, con tal que el poder comutar.conuenga al superior por su potestad ordinaria,y no por priuilegio: y assi los que por virtud de la bula pueden comutar algunos votos, no pueden dispensar en ellos,porque el Papa en esto,no quiso conceder que pudiesse quitar la obligacion del voto, dispensando en el,sino el prelado del que le hizo.Y quando en la bula de la cruzada se sacan y exceptan tres votos,de castidad, religion y vltramarino,en los quales no cabe comutaciō, se entiende de los dichos tres votos,quādo son absolutos,y quando son condicionales, como explicamos poco ha.Y quando la comutacion se haze en virtud de la bula,hase de hazer en cosa que ayude a la guerra contra los infieles, que es la causa de la expedicion de la bula, y no

Digitized by Google

no en otras obras de virtud: pero quando se haze en virtud de Iubileo, o diferente concession, basta que se haga en otras obras de virtud. Y esto es lo que toca a la tercera parte deste tratado.

Para inteligencia de la quarta parte que trata de la causa, que ha de auer para dispensar en el voto, se ha de notar, que algunas vezes se haze en los votos pura dispensacion, otras, pura commutacion, otras vn misto de dispensacion y commutacion, que participa en algo la naturaleza de los extremos, y en algo falta de su perfecta razon, como succede en todos los medios entre dos extremos. La pura dispensacion quita de todo punto la obligacion del voto. La pura commutacion passa la carga y obligacion del voto en otra cosa igualmente buena. Mas la action media, y mista destos dos extremos, quita de todo punto la obligacion del voto, y passa la materia votada a materia de menor consideracion, y mas facil de cumplir. Y assi podemos llamar a esta action media con vn termino simple, remission, o relaxacion del voto. De cada vna destas tres maneras de quitar la obligacion del voto, o trocalla, hemos de tratar en particular.

Digo lo primero. Para la dispensacion en el voto se requiere causa sufficiente, que impida su execucion, como Santo Thomas enseña, poniendo en otra parte tres causas bastantes para la dicha dispensacion. Que son, si la materia del voto se ha hecho ilicita, o inutil, o impeditiua del bien mayor y mejor, las quales tres causas sin duda impiden la execucion del voto. Y en vniuersal es cierto, q̃ quãdo conuiniere a la honra de Christo, o a la vtilidad de la Iglesia, no poner el voto en execucion, sera bastantissima causa para que se dispense en el. Quando fuere cierto, y claro auer alguna de las causas dichas, que impiden con justo titulo la execucion del voto, por conuenir assi a la honra de Christo nuestro Señor, o a la vtilidad de su Iglesia, no es necessaria la authoridad del prelado, para que el voto no obligue: porque cessa su obligacion en tal caso sin declaracion alguna. Y quando cierto y claro, que no ay causa alguna sufficiente y bastante para que el voto no se ponga en execucion, no tiene authoriad el prelado para dispensar en el: porque esso no seria dispensar los bienes de su señor, sino destruyllos y dissipallos. Y assi la authoridad del prelado puede y deue tener lugar en las occasiones dudosas, interponiendo su authoridad en nombre de Christo para que assi el que hizo el voto quede seguro en consciencia. Vna causa sufficiente para la dicha dispensacion es, el peligro que vno tiene conforme a su estado de no cũplir el voto. Como si vno hizo voto de castidad, y despues se caso, esta en peligro euidẽte, y moral de no guardar la castidad prometida, y en peligro de pedir el debito. Esta es causa sufficiente para que el prelado dispense con el para que pueda pedir el debito.

D. Th. 2. 2. q. 88. art. 10. & art. 11. in solutio[n]e.

Otra causa sufficiente para la dicha dispensacion es la mucha flaqueza corporal, para lleuar los trabajos de la religion, o peregrinacion, o espiritual las por muchas tentaciones, q̃ padece en orden al cumplimiento del voto de castidad: como lo determino Alexandro tercero, y es texto singularissimo, y de mucha consideracion. Y conuiene a la honra de Dios, y prouecho del proximo, que se haga la tal dispensacion, porque no sea Dios tantas vezes ofendido, como lo seria, si en semejantes casos no tuuiesse el prelado authoridad para dispensar en los dichos cinco votos. Pero si el no cumplir el voto, no nace de flaqueza, sino de malicia, no es sufficiente causa para dispensar en el: como no lo es la imperfecta deliberacion conforme a la determinacion de Alexandro tercero. Esto es lo que toca a la pura dispensacion.

c. veniens qui clerici vel vouentes.

In c. de voto.

Hablando de la pura commutacion, que se haze por la voluntad del superior, digo lo segundo. Sufficiente causa para la pura commutacion es, el gustar mas el que hizo el voto de cumplille en la materia en que se trueca, que en la materia en que le hizo. Assi conuiene al honor de Dios, y al prouecho del que hizo el voto, por amar a Dios, como dize el Apostol, a quien le da lo que le prometio sin tristeza: ni como forçado, sino mucha alegria. Tengo este dicho por verdadero: aunque se mezcle alguna malicia, por conueñir mas el cũplimiento del voto, que disconuiene la dicha malicia.

Digo lo tercero. En la commutacion del voto de peregrinacion, no solo se ha de atender al trabajo que auia de passar en el camino, sino a los gastos forçosos que auia de hazer, contando precisamente los gastos necessarios para la dicha peregrinacion, y descontando lo que el peregrino auia de gastar assi como assi en su casa. Y si fuere persona muy noble, no le hemos de cargar todo el gasto, que sufre su hazienda en la commutacion del voto de peregrinacion: sino el que podia hazer con dos, o tres compañeros. Especialmente si el prometio de yr sin pompa ni aparato. Lease vn texto del derecho que habla desto y Cayetano en su Summa.

c. quod super his de to & voti redemp. & Cai. in Sũ. v. votum.

Hablando de la remission, o relaxacion del voto, digo lo quarto, que para ella se requiere alguna causa, aunque no tan vrgente, como para dispensar. Esto se prueua de lo dicho, porque la dicha remission, o relaxacion es vn medio entre pura dispensacion, y pura commutacion: y assi participa en algo la naturaleza de sus extremos, y falta en algo de su perfe-

Digitized by Google

qual es muy falso, como despues se vera. Ciceron dize, que el juramento es vna afirmacion religiosa, y sagrada. Aristoteles dize, que el juramento es vn dicho con diuina veneracion, que carece de otra probança. En lo qual echaremos de ver, que estrecha necessidad pedian, y ponian los antiguos Philosophos, para que vno pudiesse jurar. Otros hablan mas en forma de difinicion, y dizen, que el juramento es vna afirmacion, o negacion confirmada con diuino testimonio, assi lo difine Vlpiano Iurisconsulto. Esto supuesto digo a nuestra duda, que la difinicion del Angelico Doctor Santo Thomas puesta en nuestra primera conclusion es la mejor de todas: y reduzida a forma de difinicion scientifica se ha de dar de esta manera. El juramento es vna assercion, o dicho confirmado con testimonio diuino. Assercion, se pone en lugar de genero, y comprehende afirmacion y negacion: porque el que niega vna cosa afirma consiguientemente ser falsa. Confirmado con diuino testimonio, se pone en lugar de diferencia: por cosa cierta, que no toda afirmacion, y negacion es juramento. Y el testimonio diuino ha de ser explicito, como quando vno vota, o jura a Dios, o por Dios: o implicito, como quando se jura por las criaturas de Dios con orden al mismo Dios. Esta difinicion assi explicada es de San Augustin, y de todos los Doctores citados. Y prueuase: porque el juramento es acto de religion, o latria, cuyo oficio es reuerenciar a Dios, como el Angelico Doctor Sãto Thomas enseña. Luego para que aya verdadero juramento es necessario que se trayga por testigo el mismo Dios, implicita, o explecitamente. Y assi como el perjurio en su razõ intrinseca dize, y incluye agrauio de Dios, assi el juramẽto mira al mismo Dios, como testigo de lo que se niega, o afirma. La razon de Santo Thomas es elegante a este proposito. Vease en el lugar citado.

Cicer. in 1. Rhetorum. Aristo. in rhetorica ad Alexan.

Vlpia. in l. iurandũ ... fide ... iuramenti ... deiure ... ut ... ... dissecũ ... duda ũ

D. Aug. in ... de per ... c. est. ... de ver... Aposto. ... cum ... ci... D. Th. 2. 2. q. 89. art. 4. D. Tho. cita 2. 2. q. 89. ar. 1. in corpore.

Desta doctrina se sigue: que nunca se halla verdadero juramento en las palabras, en que no se atrauiesse testimonio diuino. Como quando vno dize, en verdad, en buena Fe, a Fe de hombre de bien, a Fe de hidalgo, y a Fe de Christiano, quãdo por estas palabras se pretẽde de significar la fidelidad, que vn Christiano suele y deue guardar con los demas. Pero si por estas palabras pretende el que las dize cõfirmar su intenciõ con la Fe de Christo, la qual estriba en el testimonio diuino, sin duda es graue juramẽto. Tãpoco es juramento dezir en mi cõsciẽcia, ni por mi cõsciẽcia, como declararemos en la solucion al quarto argumento desta duda. En estas palabras, delãte de Dios, Dios lo sabe, viue Dios, Dios es verdad, ay equiuocaciõ, como enseña Cayetano. Si se toman como simples proposiciones y enunciaciones, no son juramẽtos, sino palabras manifestatiuas de vnas verdades biẽ necessarias, como son esta: Hablo delante Dios. Dios tiene conocimiento de todo, y vida, y es la misma verdad. Mas si por ellas se pretende traer a Dios por testigo de alguna cosa, como de ordinario lo hazen los hõbres, son grauissimos juramentos, como declara San Augustin en el lugar citado. Y en las palabras dichas se afirman de Dios cosas bien necessarias para la firmeza del juramento, como son la sciencia, verdad, y vida: porque la vida de Dios es el mismo conocimiento de todas las cosas. Y assi el mas commun juramento, de que hablan las diuinas letras, toca en la vida de Dios, y dize, viue Dios, que esto es, o esto es ansi: que es dezir, pongo a Dios por testigo, el qual siempre viue, y lo tiene todo presente, y lo sabe todo, y no se puede engañar. Quiso Dios, que este juramento fuesse el mas vsado entre los Iudios: porque acostumbrandose a jurar por Dios viuo, se aficionassen a el, y dexassen los idolos vanos y muertos a que eran inclinadissimos.

Caie. 2. 2. q. 89. ar. 1.

D. Aug. ser. 28 de ... Aposto.

Al primer argumento suponiendo, que los Gentiles muchas vezes jurauan, como lo hizieron Laban, Abimelec, y los Romanos: y que de suyo no es pecado aprouecharse los fieles de los tales juramentos, como le determina en el decreto, y declararemos en su lugar, digo que los juramentos de los Gentiles eran verdaderos juramentos y trayan por testigo en ellos al verdadero Dios, quanto era de parte de su intencion. Aunque sus dioses materialmente considerados en si eran puras criaturas: porque ellos los tenian por verdaderos dioses, y jurando por ellos formalmente hablando, trayan por testigo de sus dichos al verdadero Dios, en lo qual verdaderamente consiste la razon y difinicion del jurameato, aunque materialmente se engañauan, teniendo por verdadero Dios a quien no lo era: pero pretendian confirmar sus dichos con el testimonio de la primera verdad, que es nuestro verdadero Dios.

Al segundo argumento se responde con la doctrina dada en la explicacion de la difinicion del juramento de nuestra primera conclusion sacada del Angelico Doctor Santo Thomas en el lugar citado: que en los juramentos alli puestos, y en otros semejãtes traemos a Dios por testigo, no explicita, sino implicitamente. Porque no juramos por las criaturas, en quãto criaturas, sino segun que en ellas se manifiesta la primera verdad, que es Dios, como Santo Thomas enseña, y nosotros declararemos abaxo en su propio lugar.

D. Tho. loco citato.

D. Th. 2. 2. q. 89. ar. 6

Al tercer argumento digo, que aunque Dios es infalible verdad, y no tiene necessidad de jurar, para confirmar sus dichos, con todo esso jura, lo vno porque se acommoda con los hom-

Digitized by Google

hombres con quien habla y trato, y lo otro para encarecer mas lo q̃ dize en orden a nuestros grosseros entendimientos. Y como los hombres muy principales suelen traerse a si mismos por testigos para mayor confirmacion de lo que dizen, diziendo, a fe de cauallero, de hidalgo, y a fe de quien soy: assi Dios se trae a si por testigo, y dize, que jura por si mismo para que entendamos quan infalible es su verdad. Y como los Reyes y Emperadores en la tierra jurã por si mismos, no reconociendo otro superior, sino a Dios, assi Dios jura por si mismo, porque no tiene otro superior, por quien jurar, como dize san Pablo. *Genes.2.2.* *Ad Heb.6*

Al quarto argumento digo, que algunos ignorando la significacion del termino, piensan que consciencia, es lo mismo que alma. Y estos quando dizen en mi consciencia, verdaderamente juran, como si dixeran en mi alma, o por mi alma. Pero no significa esto sino el juyzio practico, que vno tiene acerca de lo que dize. Y assi dezir, en mi consciencia, o por mi consciencia, es dezir en buen Romance: Yo estoy cierto de lo que digo, y mi boca anda a la medida de mi coraçon, y digo lo que siento. Y assi no es juramento dezir: En mi Fe, ni por mi Fe, ni dezir en mi consciencia, ni por mi consciencia. Aunque el Maestro Soto enseña lo contrario quando se habla cõ esta preposicion, per. Mas communmente le repruevan en esto los Doctores citados. Y aunque este verbo, juro, de su razon diga juramento, pero quando se jura con palabras que no importan diuino testimonio, casi se enagena de su propria significacion y no se halla en las tales palabras verdadero juramento. Como quando vno dize, juro al cielo de la cama, juro a Fe de hombre de bien. Assi quando dize, juro en mi consciencia, o por mi consciencia, no jura, porque solo significa esta proposicion, que dize lo que siente. Al modo que se suele dezir en la dialectica que este termino, hombre, significa propriamente al hombre viuo, y verdadero, mas si se le añade este termino, pintado, esta por la pintura, porque el addito enagena al primer termino de su propria significacion, y le haze suponer por lo que impropriamenre significa. Assi digo yo en nuestro proposito moral, que este verbo juro, en su propria razon incluye verdadero juramento y dize verdadera action de jurar: mas si se le añadẽ estas palabras: Por el cielo de la cama, a Fe de hõbre de bien, o en mi fe, o por mi Fe, o en mi consceencia, o por mi consecia, enagena al dicho verbo de su propria significacion, y le hazen estar por el juramento impropio y largamente considerado. *So. li.8. de iust. q.1. art.1. reprobat. cõmuniter a Doctorib. in locis citatis.*

La segunda duda deste capitulo es acerca de la misma primera conclusion, si es necessario para la verdadera razon del juramento, traer a Dios por testigo de lo que se dize con palabras, o señales exteriores, o si basta solo el acto interior de la voluntad deliberada. Esta duda se mueue por algunos Iuristas referidos por Couarruuias. Los quales dizen, que para la verdadera razon del juramento son necessarias palabras, con las quales expressamẽte traygamos a Dios por testigo de lo que dezimos. Assi lo tiene Bartolo cuya sentencia moderan otros, y dizen que se entiende de los que pueden hablar, pero en los mudos bastaran, y son necessarias algunas señales exteriores. Y esta sentencia assi explicada es comun entre los Iuristas, como enseña el mismo Couarruuias. *Couar. in relectio. de iuram. in 4.* *Barto. in leg. quoniã iurasse. ff. de iure iurando.*

Prueuan lo primero de vn texto de las decretales, donde el Pontifice determina que el clerigo que juro de guardar los estatutos de su Iglesia, no esta obligado en virtud del tal juramento a guardar el estatuto, que despues se hiziere de nueuo en su Iglesia. Luego señal es, que para el juramento verdadero se requieren palabras, o alguna otra señal exterior.

Lo segundo se prueua, porque en el juramento promissorio entre los hombres, o en el que confirma los contractos y conciertos, son necessaras palabras, o señales exteriores, por ser este el modo de contratar entre los hombres. Luego por lo menos sera verdadera la sentencia de los Iuristas en el juramento promissorio entre los hombres.

Cõfirmo este argumento, porque en el matrimonio se requieren palabras, o señales exteriores, para que sea valido, como todos confiessan. Luego lo mismo se ha de dezir en el juramento.

A esta duda digo, que la sentencia contraria es verdadera, y comun entre los Theologos, que para la verdadera razon del juramento no se quieren palabras, ni señal alguna exterior. Tienen la entre los Iuristas Couarruuias, Panormitano, y vna Glossa del decreto. Prueuo este dicho. Lo primero, El juramento se haze a Dios, y a el mira, pues es acto de religion, y Dios penetra los coraçones. Luego, ni son necessarias palabras, ni señales exteriores. *Couar. loco cita. c. etsi cus, extra de iure iurando.*

Lo segundo. La obligacion del voto es mayor que la del juramento, como enseña el Angelico Doctor S. Thomas, y para el verdadero voto no se requieren palabras, ni señales exteriores, como todos confiessan. Luego lo mismo es en el juramento. *D. Th. 2. 2. q. 89 ar. 8.*

A la primera razon en contrario digo, que en aquel capitulo no dize el Pontifice, que no ay verdadero juramento sin palabras, o señales exteriores. Solo dize, que el juramento passado no se puede estender a nueuos casos por la voluntad del que le hizo. Y esto es verdaderissimo: porque el juramento passado ya no es, y assi no se puede estender a cosa nueua, y que no

Digitized by Google

no se encierra en lo que se juro. Pero si el tal clerigo quisiera de nueuo obligarse al estatuto nueuo de su Iglesia con nueuo juramento, bien pudiera. Y assi se colige claramente de las palabras del texto, aunque no se atrauessaran palabras, ni señales exteriores

A la segunda razon, niego el antecedente. Antes despues de hecho vn contrato entre los hombres con palabras y señales exteriores sin juramento, pueden los que celebran el contrato jurar interiormente de guardarle, y quedaran obligados a cumplir lo concertado, no solo por la virtud de fidelidad, veracidad, o justicia, sino por la virtud de la religió, como si en realidad de verdad vuieran jurado con palabras, o señales exteriores.

A la confirmacion niego la consequencia. La razon de diferencia es: porque en el matrimonio se obliga el marido a la muger, y al reues, y assi se requieren palabras, o señales exteriores. Como succede en los demas contractos humanos en q̃ vn hombre se obliga a otro. Pero en el juramento se obliga vn hóbre a Dios, a quien pone por testigo de lo q̃ dize, y assi no son necessarias palabras, ni señal alguna exterior, pues todo lo vee, y entiende, por muy escondido que este dentro del coraçon.

La tercera duda deste capitulo es. Si todos los juramétos son de vna especie. Parece q̃ no: porq̃ la simple afirmacion, y la promessa se distinguen essencialmente. Luego el juramento assertorio, y promissorio tábien se distinguirán essencialmente. Tambien en el juraméto assertorio traemos a Dios por testigo de lo que dezimos, y en el execratorio le traemos por juez para que nos castigue, sino dezimos verdad, y las razon de testigo y juez son diuersas essencialmente. Luego tambien lo seran el juramento assertorio, y el execratorio.

Cai. 2. 2. q. 89. art. 1. Esta duda mueue Cayetano, y responde a ella elegantissimamente. De cuya doctrina digo lo primero. Todos los juramentos verdaderos son de vna especie especialissima. Pruebo este dicho. Lo primero. Todos los verdaderos juramentos son actos de la virtud de la religió como el Angelico Doctor Santo Thomas enseña. Y esta virtud es vna segun la propria razó y especie de virtud, como consta del mismo santo Doctor. Luego todos los juramentos verdaderos son de vna especie especialissima.

D. Th. 2. 2. q. 89. ar. 4. D. Th. 2. 2. q. 81. ar. 3.

Lo segundo. Todos los juramentos se ordenan a vn mismo fin, que es confirmar, y manifestar la verdad. Luego todos son de vna misma especie: porque los actos morales se especifican del fin.

Digo lo segundo. No es inconueniente, que todos los juramentos sean de vna misma especie especialissima, y que se ordenen al juramento como especies imperadas y encaminadas al fin del juramento, muchas especies de maldiciones, las quales se hallan en el juraméto execratorio, y en si se distinguē essencialmente, y comparadas a la razon del juramento, son accidentales. Como quando vno dize, Dios me dè tal enfermedad, o me quite la vida, o me condene a perpetuas penas en el infierno, si esto no es assi. Claro esta, que estas maldiciones, y males considerados en si, son diuersissimos: pero considerados al fin del juramento, tienen vna misma razon formal, y essencial, que es la testificacion y confirmacion de la verdad. Pongo vn exemplo acomodado. El hurto, y la mentira se distinguen essencialmente, y aun con distinctió generica, considerádo sus proprias naturalezas: y con todo esso, si vno miente y hurta con fin de adulterar, aquellas razones en si diuersissimas se vienen a adunar, y a conuenir en el fin vnico del adulterio, y se ilamara el que desta manera procediere, mucho mas a boca llena adultero, q̃ ladron, ni mentiroso. Assi proporcionablemente hemos de hablar en nuestro proposito de las especies de maldiciones, q̃ se hallan en el juramento execratorio en orden a la propria razon de juramento en comun, la qual consiste en traer a Dios, por testigo de lo q̃ se dize implicita, o explicitamente, como ya esta declarado. Y cóñsiguientemente se ha de dezir, q̃ el que quebranta los juramentos execratorios ya puestos, peca solo pecado de perjurio: porq̃ no se halla en ellos verdadera razon de maldició, sino de testificació y cófirmacion de la verdadera razó de maldició, se requiere intrinsecamente, q̃ el mal sea pretendido, y q̃ de principal intento quiera maldezir el q̃ echa la maldicion. En lo qual no es del todo semejáte el exéplo puesto del mentiroso, y ladron, por ser adultero. Porq̃ alli se halla verdadera razó de mentira y hurto, aunq̃ se ordena al adultero como a su fin del operante, y assi se hallan muchos pecados. Desta doctrina queda claramente suelta la razon en contrario.

La quarta duda es de las diuisiones del juramento, quales sean acerca de las conclusiones, segunda y quarta. A la qual digo, q̃ la primera diuision del juramento es, vn juraméto judicial y extrajudicial. Iuraméto judicial, es el que se haze delante del juez, de grado, o por fuerça. Extrajudicial es, el que se haze fuera de la tela del juyzio, y sin juez. El juramento judicial, vno se llama de calumnia, quando vno jura, que ni su acusacion, ni su defensa nacen de calumnia del qual se trata de las decretales. Otro es jura mento judicial.

La segunda diuision del juraméto es de parte de su obiecto, en assertorio, y promissorio. Y debaxo del assertorio se comprehende el negatiuo, como declaramos con S. Thomas en nuestra segunda conclusion.

La tercera diuision de parte de aquel por quien se jura, es en juramento por Dios, y por las

A esta duda digo lo primero. De Fè es, q̃ el juramento es licito en algun caso, no solo entre los antiguos Iudios, sino hablando de los Christianos. La primera parte, q̃ habla de los antiguos Iudios, se prueua de muchos lugares de escriptura, y con exẽplos de los santos antiguos, Abrahan, Iacob, Moysés, y Dauid. La segũda parte, q̃ habla de los Christianos se prueua de muchos lugares del testamẽto nueuo, y del exẽplo de Christo, el qual juro al parecer, como se insinua en vn texto de las Decretales. Tābien se prueua de muchos Cõcilios referidos en el derecho canonico, y del vso de la Iglesia en los Cõcilios, los quales estan llenos de juramẽtos hechos por los hereges, abjurādo sus heregias, por mādado de la Iglesia, o de Catholicos, q̃ juraran de no fauorecer en manera alguna tan grandes errores, y lo mismo vsan los Inquisidores Apostolicos, pidiendo y tomando juramento de leui, o de vehementi. Prueuase tābien con razõ, porq̃ el juramento es muy necessario para el conuicto humano, y para q̃ los contractos humanos tengan la firmeza necessaria, y de suyo es acto de religion, como diximos en la segunda conclusion deste capitulo. Luego es licito. Vease el Angelico Doctor Sancto Thomas en el lugar citado.

Digo lo segundo. Heregia manifiesta es dezir, que el jurar no es licito a los Christianos en sus tratos, contratos y comercios. Prueuase de los lugares de escriptura trayendo en el dicho pleado especialmente de los de San Pablo, en los quales se vee nuestra verdad bien a la clara y del Concilio Toletano Octauo referido en el derecho, y del comun consentimiento, y vso de toda la Iglesia Catholica, y aun de todas las naciones.

Al primer argumento en cõtrario, q̃ se fundaua en tres lugares de escriptura, se respõde.

Al primero del Propheta Zacharias, digo que el Propheta solamente habla alli de el que jura falso, y del juramento falso, como consta de las palabras que se siguen imediatamente. Tambien se puede dezir, que habla del juramento imprudẽte, donde no se halla las condiciones necessarias referidas en nuestra tercera conclusion.

Al segũdo lugar del Propheta Oseas responde San Hieronymo alli, que no prohibe Dios a los Iudios este juramẽto, viue Dios, porque sea ilicito, sino porq̃ eran idolatras, y estauan muy acostũbrados a jurar por los idolos, que adorauan, y no queria Dios que en tan suzias bocas anduuiesse su nõbre santo, como es cierto ser licito de suyo, contar las excelencias diuinas, y predicar su sanctissima palabra. Y con todo esso dize Dios al malo y pecador por su real Propheta Dauid, porq̃ tu te atreues a tomarme en la boca, y predicar mi palabra, siẽdo tan atreuido a mi ley, y diuinos mādamiẽtos?

Lo segundo respondo al mismo Propheta, que alli solo prohibe el señor a los Iudios este juramento, viue Dios, y no otro alguno, como si en buen romance les dixera, Mirad que yo solo soy el que viuo, y no ay otro Dios viuo y verdadero, sino yo. A mi solo aueys de dar esta honra, y no quiero que se comunique a los idolos mudos, y muertos, ni q̃ se les aplique este juramento, viue Dios. Y esta declaracion es muy buena, y muy conforme al texto.

Al tercer lugar dificultoso de San Matheo responde San Hieronymo referido en el decreto, que Christo nuestro Señor no prohibio alli a los Iudios todos los juramẽtos, sino solamente los juramẽtos por las criaturas, por ser los Iudios inclinadissimos a reuerenciar las criaturas, como a Dios. Y assi no dize Christo, No jureys por Dios, sino, no jureys por el cielo, ni por la tierra, ni por la ciudad de Ierusalẽ, ni por vuestros cabellos. El Angelico Doctor S. Thomas no aprueua esta explicacion. Porq̃ el Apostol Santiago declarando las dichas palabras de Christo dize: No jureys ni por el cielo ni por la tierra, ni otro juramento alguno. Luego Christo nuestro Señor hablò vniuersalmente de todos los juramentos, y no se deue limitar su prohibicion a los juramentos, por las criaturas. San Bernardo y Castro en los lugares citados dizen, que Christo nuestro Señor en las palabras referidas no puso precepto alguno de no jurar, sino aconsejò a los varones perfectos, que en ninguna manera jurassen a imitacion del mismo Christo, que nunca jurò. Mas esta explicacion a penas se puede sustentar. Lo vno, porque los consejos Euangelicos nunca se declaran, por negacion, sino afirmatiuamente, y las palabras referidas son negatiuas. Y lo otro, porque el jurar en algunos casos obliga debaxo de precepto a todos, perfectos, y imperfectos, como luego declararemos. Luego el no jurar, no es consejo Euangelico. Prueuo la cõsequencia de la regla general de los Theologos, que dize, que quando algun acto de virtud obliga debaxo de precepto, nunca su opuesto es cõsejo Euangelico, como consta por induction. Otra explicacion dan S. Buenauentura, y el Abulense, la qual impugna muy biẽ el Maestro Soto en el lugar citado. Y assi la verdadera explicacion es la que da el Angelico Doctor Sancto Thomas, siguiendo a San Augustin en los lugares citados, que Christo nuestro Redemptor en aquel lugar, no prohibio el juramento absolutamẽte, sino la facilidad en jurar, la qual es madre de la mala costumbre, y esta lo es del perjurio. A la replica, que pusimos contra esta declaracion en el primer argumento desta duda, digo que los Iudios antiguamente tenian los mismos preceptos del Decalogo,

Deut. 6. Ierem. 4. & in Psa. 14. & 62. in ṗlu. ribus locis. Genes. 25. & 31. Exo. 3. Reg. Matt. 24. Ad Rom. 1. & 9. 2. Corin. 5. & 11. Gal. 1. Ad Philip. 1. Ad Hebr. 6. Apoc. 10. Can. Et hoc ... in ... 22. q. 1. ... Concil. Tolet. ... can. 49.

Hiero. lib. 1. super Mat. relatus in cā. considera. 22. q. 1. D. Tho. 2. 2. q. 89. ar. 2 ad 1. D. Iacob. in sua Canonica, c. 5. D. Bernar. & Castro citati. D. Bonau. in 3. d. 39 Abule. sup. c. 5. Ma. So. to loco cit. D. Tho cit. D. Augu. locis cita.

que nosotros tenemos el dia de oy, los quales siempre obligaron, y obligan a todos los hombres, que se gouiernan y deuen gouernar por la razon natural. Pero algunos de los Iudios, Maestros de los demas, o por ignorácia, o por malicia, declarauan le ley de Dios muy al contrario de lo que fuera razon, considerãdo solamente el sentido de la corteza de la letra, y no la propria vida, y razon de la ley de Dios. Exemplo desta verdad ternemos en la declaracion mala que dauan al quinto precepto de el Decalogo, en que se nos mãda, que no matemos, y ellos le declarauan de la muerte real, y dezian, que no se entendia del odio, y rancor contra nuestros hermanos. La qual inteligécia reprueua Christo nuestro Señor en el mismo lugar. Lo mismo dezian del precepto en q̃ se nos manda que no adulteramos. Y assi quãdo Christo repite tantas vezes, Oystes que se dixo a los antiguos. No quiere dezir, que Dios lo mandò ansi a los antiguos, sino que ellos practicauan essa doctrina, y no pone nueuo precepto, ni le differencia de el que obligaua a los antiguos, sino declarar el verdadero sentido del precepto diuino, assi suyo como nuestro. Assi digo en nuestro proposito, que los Maestros de los Iudios, de malicia, o por ignorancia pensauan que nunca era licito jurar por Dios falsamẽte, pero era licito jurar falso por las criaturas, y tambien pensauan ser licito el juramento imprudente y poco aduertido, como fuesse con verdad, como se colige de la reprehension, que Christo les dio por el mismo Euangelista. Y en ambas cosas se engañauan mucho. Y por el consiguiente, quãdo Christo dixo, No querays jurar en manera alguna, prohibe los juramẽtos falsos, indiscretos, y poco aduertidos, y vanos. Y no nos pone nueuo precepto, ni nos obliga a cosa alguna, a que los Iudios no estuuiessen obligados, sino a algo, a que los Iudios pensauan no estar obligados, aunq̃ en realidad de verdad lo estauan.

Mat. cap. 23.

Mat. cap. 23.

Cayetano da otra explicacion muy buena y muy aguda al lugar citado. Dize que el precepto de Christo es negatiuo, y que no se prohiben por el todos los juramentos, sino solos los que carecen de juyzio, justicia y verdad. Como el quinto precepto de el Decalogo, de no matar, es negatiuo, y no se prohiben por el todas las muertes de hombres, sino solas las injustas. Y como sin quebrantar el precepto de no matar, puede el juez quitar la vida a todos los malhechores, que merecieren la dicha pena, assi puede qualquiera jurar con justicia, juyzio, y verdad, todas las vezes que tuuiere necessidad, sin quebrantar el precepto negatiuo de Christo Nuestro Señor, en que nos manda, que no juremos en manera alguna. Porque en el solamente se prohiben los juramentos desnudos de sus deuidas circunstancias, y desacompañados de los tres compañeros referidos, juyzio, justicia y verdad.

Caie. 2.2. q.89. a.2.

Con la misma doctrina se ha de responder a la autoridad de Santiago, y a los santos referidos en la confirmacion del primer argumento. Los quales no condenan el juramento absolutamente, sino los juramentos falsos, inconsiderados, o imprudentes. Y como no van tan puntuales en aueriguar las cosas como los Doctores Escholasticos, y por otra parte se deshazen, viendo quantos pecados acarrea la mala costumbre de jurar, hablan algunas vezes con demasiado encarecimiento, comparando las palabras a la naturaleza del juramento. Aunque comparadas con la necessidad, que ay de que vn vicio tan malo se desarraygue de los coraçones de los hombres, siempre les parece a los santos que quedan cortos, por mucho que digan en orden a este fin.

Al segundo argumento niego la menor. Y digo que el juramento obliga algunas vezes debaxo de precepto diuino natural, y afirmatiuo, como lo coligen los Doctores de los lugares citados de el Deuteronomio, y de Hieremias. Prueuase esta Doctrina.

Deut. 6. Iere. 4.

Lo primero. Algunas vezes puede y suele suceder, que se remita al juramento de Pedro, o Pablo alguna cosa, en que consiste el bien, o mal comun, la vida, o muerte del inocente, el castigo de los malhechores, y otras cosas a este tono. Luego en tales cosas obligara el juramento debaxo de precepto afirmatiuo diuino natural.

Lo segundo. Todas las republicas bien concertadas tienen derecho para compeler a sus subditos con precepto a todo lo que conuiene a su bien. Luego tambien podran compeler a jurar quando conuiniere al biẽ de su comunidad. Confirmo esta razon. Entre los grandes males q̃ nacieron del pecado, vno fue, las muchas mentiras que ay entre los hõbres en sus tratos, y cõtractos, y de aqui nace el darse poco credito vnos a otros. Luego fue necessarissimo el juramento, y lo es y sera, para cõcluyr pleytos, y fortalezer la verdad, y assegurar de que no ay mal trato ni mentira. Y assi aun entre las naciones muy barbaras ha sido tenido siẽpre el juramento por vnico medio y remedio en orden a este fin, como dizen Ciceron, y los Iuristas. Y el juramento en los contractos humanos se parece mucho al principio en las sciencias. Porq̃ assi como toda la disputa cessa en llegãdo a los principios, assi todas las differẽcias, y pleytos se acabã en atrauessandose la religiõ del juramẽto. En el qual no tienta el hõbre a Dios, trayẽdole por testigo de su verdad, porq̃ no se pone a euidente peligro de pecar, ni pide señales extraordinarias: lo qual se requiere para tẽtar a Dios ni trae a Dios por testigo sin necessidad, ni vtilidad, sino cõ juyzio, justicia,

Cice. li. 1 offic. & Iurisconſ. in prin. tit. 1. ff. de iure iuran do.

juſticia, y verdad, y eſta ſeguro, que el teſtimonio diuino no faltara en eſta vida, o en la otra, en ſu fauor, o daño conforme lo mereciere ſu juramẽto falſo, o verdadero como S. Thomas enſeña. Y quãdo Chriſto Nueſtro Señor dixo, vueſtro afirmar o negar ſea cõ eſtas palabras, eſto es, o no es aſsi, lo que ſale deſte aranzel, nace de mal, no quiſo dezir, q̃ fueſſe malo en juramento, cõſiderado en ſi abſolutamente, ni que hazia mal el q̃ juraua con las condiciones dichas, ſino que nacia de la flaqueza del proximo, el qual no quiere dar credito ſin juramento. Y no dixo Chriſto, es malo, ſino nece de mal, y de flaqueza de el q̃ obliga a jurar como San Auguſtin declara. Y aprueua Sãcto Thomas.

1.2.q.87 ar.2. ad 3.

D. Augu. lib. 1. de ſerm. Domini in monte, & D. Th. vbi ſup. prox. i. ad 2.

La ſegunda duda deſte capitulo es acerca de la vltima parte de la miſma primera cõcluſion. Si el juramento conſiderado ſegun ſu propria razõ deue ſer apetecido por ſi, y frequentado y repetido como vtil y bueno, lo qual niega Sancto Thomas. La parte afirmatiua parece verdadera. Lo primero. El juramento es acto de religion, como diximos en la ſegunda concluſiõ, y declararemos quãdo la explicaremos, y en el hazemos vna proteſtacion practica de la Fè, cõfeſſando que Dios es la ſuma y primera verdad infalible. Luego por ſi deue ſer apetecido, y frequentado como vtil y bueno.

D. Tho. 2.2.q.89. art.5.

Lo ſegundo pongamos vn hombre conſiderado, y prudente, que jura muchas vezes con verdad, ſiempre reparãdo en lo que dize. Eſte tal no es perjuro, ni ſe pone a peligro moral de pecar. Luego por lo menos en eſte ſera verdadera la parte afirmatiua. Confirmo eſte argumento. La coſtumbre de jurar no dize en ſu concepto acto alguno. Luego de ſuyo ni es pecado venial, ni mortal, porq̃ el pecado dize acto de la voluntad.

Lo tercero y vltimo ſe prueua. Como el voto es acto de religion, aſsi lo es el juramento, y es mas loable y meritorio hazer vna coſa cõ obligacion de voto, que ſin ella como Sancto Thomas enſeña, y noſotros explicamos arriba. Luego mas loable y mejor ſera afirmar vna coſa con juramento, que ſin el, conſiderando el juramento ſegun ſu eſpecie, y por el cõſiguiente podra ſer apetecido por ſi, y frequentado, como vtil y honeſto.

2.2.q.88. art.6.

Para entẽder eſta duda hemos de notar, que aqui no tratamos de el que tiene coſtũbre de jurar falſo, ni de el que tiene juntamente coſtumbre de mentir, y de jurar, por las quales malas coſtũbres eſta pueſto a mucho peligro de perjurarſe. Ni hablamos de el que tiene coſtumbre de jurar todo lo que ſe le viene a la boca, ſin differenciar lo bueno de lo malo, lo dulce de lo amargo, ni lo verdadero de lo falſo, porq̃ de eſtos trataremos abaxo en el vltimo capitulo de eſta materia. Sino diſputamos de aquel, q̃ tiene coſtumbre de jurar, y ſiẽpre con particular cõſideraciõ, y aduertẽcia de dezir verdad, y determinacion de nunca jurar con mentira, de el qual trata bien el Maeſtro Soto.

Sot. lib. 8. de iuſt. q. 2 artic. 5.

Eſto ſupueſto digo a nueſtra duda, que la Fè, y la razon natural nos enſeña que los juramentos no ſe han de frequentar mucho, aunque ſiempre ſe jure verdad. La primera parte ſe prueua de algunos lugares del Eccleſiaſtico. En los quales ſe dize, que el que jura mucho, tendra acueſtas muchos pecados, y que es muy reprehenſible la coſtumbre de jurar. Y no ſolo habla de el perjurio, ſino del juramento: para darnos a entender el Eſpiritu Santo, q̃ habla de la coſtumbre de jurar verdad. Tambien dixo Chriſto, no querays jurar en manera alguna: en las quales palabras prohibe la facilidad, y mala coſtumbre de jurar, como declara San Auguſtin, y Sancto Thomas ya citados, y eſta reſuelto en la duda paſſada. Y tambien lo enſeña el Apoſtol Santiago.

Eccle. 23. & 27. Loquel multũ iurans horripilatione capitis ſtatuet, & irreuerentia ipſius obturatio aurium.

Matt. 5. D. Tho. & D. Augu. ſæpe citati in dubio praced.

Iacobi. 5

Lo ſegũdo ſe prueua. En la diuina eſcriptura eſta prohibido el nombrar a Dios muchas vezes. Y para eſto pone el Eſpiritu Santo vna galana comparacion, y dize, que aſsi como el q̃ es açotado muchas vezes no eſtara ſin cardenales, aſsi el q̃ de ordinario trae a Dios en ſu boca ſuzia no carecera de pecado. Confirmaſe eſta verdad cõ muchas autoridades de Santos recopiladas por Graciano en el decreto, en eſpecial ſe vean S. Auguſtin, y Sã Chryſoſtomo.

Eccle. 23. Grat. 22. q. 1. D. Augu. & D. Chry. loc. cit. in dubio praceden.

La ſegunda parte de nueſtro dicho ſe prueua. Lo primero. Iamas ha auido en el mundo nacion tan barbara, y tan agena de buen diſcurſo, que tuuieſſe admitido por vſo y coſtumbre el jurar por ſus idolos muertos, y falſos dioſes, ſino en negocios de graue importãcia. Luego ſeñal manifieſta es, que la miſma naturaleza prohibe la mucha frequencia en los juramentos. Lo ſegundo, para q̃ vna coſa ſe confirme con juramento ſe requiere, que ſea cierta ſin mezcla de duda en ſu verdad. Y moralmente hablando es impoſsible, que de ordinario las coſas humanas ſean tan ciertas como eſſo. Luego la frequencia del juramento cõtradize a la propria naturaleza de las coſas.

Lo tercero. La razon natural dicta, que ſe deue ſumo honor, y ſuma reuerencia al verdadero Dios. Y eſta no ſe guarda trayendo a cada paſſo a Dios por teſtigo, de lo qual ſe corriera vn hõbre particular. Luego, &c. Lo quarto. Moralmente hablando es impoſsible, que el que jura mucho, vna vez, o otra no ſe perjure, como dize el Sabio de el que habla mucho, que no carecera de pecado. Luego ilicita es la coſtumbre de jurar.

Pro. ca. 10.

Lo tercero y vltimo prueuo en eſpecial, que el juramẽto de ſuyo no ſe deue apetecer, ni ſe ha de vſar de el ſin mucha neceſsidad. Quando

alguna cosa se introduze para remediar algun defecto, no se deue vsar de ella, no auiendo el tal defecto. Como de la medecina no se deue vsar, sino para remediar, o perseuerar de alguna enfermedad. Y del Sacramento de la penitencia no deue vsar quien no tiene pecado, y por esso no vsaron del Christo nuestro Señor, y su Santissima madre. Y el juraméto se introduxo para remediar el poco credito, q̃ se dan los hóbres vnos a otros, y para concluyr pleytos, o para remediar algun mal particular, o comũ, como S. Thomas enseña, y está ya declarado. Luego jurar cõ causas leues, y sin necessidad, ni fin particular del juramento, es contra la propria razon, y fin del juramento.

D. Th. 2. 2. q. 89. art. 2.

Desta doctrina se colige clara solucion a los argumentos primero y segundo. Al primero en forma niego la consequencia. Y a la forma el segundo, niego la segunda parte de la menor, por la quarta razon que acabamos de poner, fundada en la flaqueza humana, y poca firmeza en las cosas del mundo.

En la confirmacion del segundo argumento se toca vna buena dificultad moral. Y es, si la costumbre de jurar verdad, o mentira es de suyo algun pecado venial, o mortal.

A la qual digo lo primero. La costũbre de jurar, no es pecado alguno, y el que tiene costumbre de jurar mirando primero la verdad, no esta en estado de pecado mortal. La primera parte deste dicho se prueua cõ la confirmacion del segundo arguméto, y se confirma con la autoridad de Aristoteles. El qual dize, que la costumbre en qualquier materia es la frequétacion de los actos de la qual se engendran los habitos. Y esta frequentació, no es cosa distincta de los mismos actos. Luego la costumbre de jurar no se distingue de los juramentos particulares. De aqui se sigue, que si el que tiene costũbre de jurar jura quatro juramentos falsos, comete solos quatro pecados mortales. Y si jura quatro juraméto con verdad, y sin necessidad, haze solos quatro pecados veniales. Y si jura cõ madurez, justicia y verdad, no comete pecado alguno, antes es acto de suyo bueno, y meritorio, aunque tenga costumbre de jurar muy enuegecida. Y assi la costumbre de jurar no dize de suyo pecado distincto de el que se halla en los juramentos particulares, ni muda la especie del pecado, ni agraua mas, q̃ sino huuiera tal costũbre. La segunda parte de nuestro primer dicho se prueua. Entóces esta vno en estado de pecado mortal, quãdo no le pesa del pecado mortal, que hizo, o tiene proposito firme de boluer a el, o no quita la ocasió proxima de pecar mortalméte, como lo es tener la mãceba en casa. Y el q̃ tiene costũbre de jurar verdad, no haze cosa alguna destas. Luego no esta en estado de pecado mortal. La menor es cierta quãto a sus dos primeras partes. La tercera se prueua. La dicha mala costũbre es causa remota del pecado, como lo son todos los habitos viciosos. Luego no es causa proxima. Porque si lo fuera, seguirsehia, que si vn hombre mal habituado a jurar, se cõfessasse enteramente de sus pecados, con deuido arrepentimiẽto y proposito de no pecar, quedasse toda via en el mal estado de pecado mortal, pues no ha perdido la mala costũbre por vn acto de arrepẽtimiẽto. Lo qual es falsissimo, y muy mala doctrina. Tãbien se siguiria, q̃ si vn hombre acostũbrado a jurar, jurasse verdad cõ poca consideracion, estuuiesse en estado de pecado mortal continuando los dichos actos de pecado venial. Lo qual no se deue conceder.

Arist. 2. Ethicor.

Digo lo segundo. Esta doctrina no contradize a lo q̃ dizimos, y probamos poco ha, que la costũbre de jurar era mala. Porque aunque de suyo no es pecado alguno, llamase mala, porque dispone y inclina a mal, como lo es el perjurio, y el juramento poco cõsiderado. Como los habitos viciosos son males, y a boca llena se llaman y deuen llamar assi porque inclinan al mal, aunque en si no dizé pecado alguno, venial, o mortal. Antes es axioma verdaderissimo entre los Theologos, q̃ por los habitos buenos, o malos, ni merecemos, ni desmerecemos. Y como San Pablo llama pecado a los que los Theologos llamã (fomes pecati) porque nace del pecado, y inclina a el, aunque en si no es pecado como declara el Santo Concilio Tridẽtino, assi nosotros enseñamos, que la costumbre de jurar, aunque sea con verdad, es mala, aunque en si no dize pecado alguno, porq̃ inclina a mal, y es causa remota de graues pecados, y perjurios. Y assi ha sido muy acertada la fundacion de la santa cofradia de los juramentos, hecha por los frayles de Sãcto Domingo para obiar a vn tan gran mal, como es el jurar mucho, aunque sea con verdad. Y en la vida de San Augustin se lee, que qualquiera q̃ en su casa juraua sin las deuidas circunstancias, le quitauan aquel dia la comida.

Paul. ad Rom. ca. 7. Con. Trid. sess. 5. Can. 5. legatur D. Augu. libr. 1. de nuptijs ca no. cap. 23. & libr. 1. cont. duas Epist. Pelag. ca. 13. & Retract. ar. 2. cont. Luther. Habet in 1. tom. in Possid. c. 25.

Al tercero, y vltimo argumento niego la consequẽcia con Sancto Thomas. La razon de differencia es, q̃ en el voto ordenamos lo que prometemos al mismo Dios, como consta de su difinicion. Y assi es mas loable de suyo hazer vna cosa cõ obligacion de el voto, que sin ella. Mas en el juramento traemos a Dios por testigo de nuestra verdad, y ordenamos la reuerencia del nombre de Dios a la confirmacion de nuestra promessa. Y assi al juramento no le viene por esse titulo ser acto de religion, y lo que juramos de ordinario redũda en vtilidad de los hombres. Y por esso no es loable multiplicar los jurarnétos, aunq̃ sean con verdad, y lo es de ordinario hazer voto, por las razones dichas, y la differencia, que acabamos de poner y declarar, siguiendo a S. Thomas.

D. Th. 2. 2. q. 89. art. 6. ad 1.

La

La tercera duda deste capitulo es acerca de la segunda conclusion, si el juramento es proprio acto de la virtud de la religió, o latria como Sancto Thomas enseña. Parece que no. Lo primero. La virtud de la religion considerada en su propria razó y essencia es verdadera virtud, y es en si, y por si apetecible, como lo son la charidad, y las otras virtudes. Y el juraméto no es apetecible de suyo absolutamente hablãdo, sino supuesta alguna necessidad, o defeto, como resoluimos en la duda passada. Luego el juraméto no es acto de la virtud de la religió.

[2.2.q.89. art.4.]

Lo segundo arguyo, no solamente contra la conclusion de Sancto Thomas, sino contra su razon, cuya mayor proposicion es esta. El que jura protesta, que Dios es infalible verdad. Contra esto haze, que la dicha protestacion, y confessiõ es acto de la Fè. Luego el juramento sera acto de Fè, y no de religion.

Lo tercero. Cumplir el juramento hecho, y hazerle, pertenecen a vna misma virtud como todos confiessan. Y en el juramento promissorio, el cumplirle, no pertenece a la virtud de la religion. Luego ni el mismo juraméto. Prueuo la menor, porque si vno jurò de dar a otro cié ducados, el darselos es acto de liberalidad. Luego no es acto de religion, porque vn mismo acto no puede ser hijo de dos virtudes distinctas essencialmente.

Lo quarto y vltimo se prueua lo mismo. El fin proprio de la virtud de la religion es la honra y culto diuino. Y el fin proprio del juramento, es confirmar la verdad, y sossegar, y concluyr pleytos, y pendencias como Sancto Thomas enseña, y San Pablo insinua. Luego el juramento no pertenece a la virtud de la religion como acto proprio suyo. La solucion de Sancto Thomas, el qual dize que todo lo hemos de ordenar a gloria de Dios, aunq inmediatamente no tégamos esse fin, no es suficiente. Porque se seguiria desta doctrina, que los actos de las demas virtudes fuessen proprios actos de la religion, como lo es el juramento: pues tambien se pueden referir a la gloria, y honra de Dios, en la qual relacion consiste la propria razon de la virtud de la religion.

[2.2.q.89. art.4.ad 3. Paul. ad Hebr.6.]

A esta duda digo, que el juramento es proprio acto de la virtud de la religion, o latria. Y hablo del juramento acompañado de sus tres buenos compañeros juyzio, justicia, y verdad. Prueuo este dicho. Lo primero con la razó de Sancto Thomas. La qual es esta. El que jura trae a Dios por testigo en la cofirmacion de lo q dize, como declaramos en la duda primera. Y en el mismo juraméto protestamos practicaméte, ser Dios la primera verdad infalible, y que lo sabe, y conoce todo, y le reuerécíamos como a superior, como dize S. Pablo, y S. Hieronymo, y Aristoteles. Luego el juramento es proprio acto de religion, o latria, cuyo oficio es reuerenciar a Dios, segun que es criador y gouernador de todo como S. Thomas enseña. Lo segundo, prueuo el mismo dicho. La razon formal dela virtud de la religió es el culto diuino, y reuerécia en ordé al mismo Dios. Y esto se halla en el juramento de q hablamos, por el qual conocemos, q el hóbre se subjecta a Dios, y le reuerencia y reconoce como superior, trayédole por testigo de su verdad, como a primera verdad infalible. Luego el juraméto es proprio acto de la virtud de la religion, o latria.

[Paul. ad Hebr.6. D. Hier. lib.1. super Mar. Arist. in lib.1.Metaphy. D.Th 2.2. q.81.a.3.]

Al primer argumento niego la consequencia. La razó es, porque no es necessario que el acto proprio de vna virtud, participe toda su perfectió essencial, y accidental: antes basta participar la razó essencial, y propria de la virtud. Exemplo desto se halla en la virtud de la justicia, la qual es de suyo apetecible, como las demas virtudes. Y su acto qual es matar al malhechor, no es de suyo apetecible, sino supuesta la necessidad, que ay en la republica, de q no aya en ella gente ruyn. Y la virtud de la penitencia es verdadera virtud, y su acto no es de suyo apetecible, sino es supuesto el defecto del pecado. Y assi digo en nuestro proposito, que aunque la virtud de la religion, o latria es verdadera virtud, y de suyo apetecible, su acto que es el juraméto santo y bueno, no lo es, sino supuesto el defecto, en los hombres causo el pecado, de no darse entero credito vnos a otros. Y por esto es necessario algunas vezes, confirma nuestros dichos có el juraméto, quádo la justicia, juyzio, y verdad lo pidieren.

Al segundo argumeto responde largamente el Maestro Soto en el lugar citado. Breuemente digo, que S. Thomas en la proposicion mayor de su razó no habla de protestacion especulatiua, qual se halla en el acto de la Fè, sino de la practica: la qual supone la Fè, y es acto de religió. Exéplo desto ay en la oracion, la qual presupone acto de Fè, có el qual protestamos especulatiuaméte, q Dios es vniuersal proueedor de todas las cosas, de el qual se deue esperar todo bien. Y con todo esso quando hazemos oracio a Dios, acudimos a su diuino culto, y le reuerenciamos, subjetádonos a el có acto interior del alma. Assi en nuestro proposito supuesta la Fè, con que especulatiuamente creemos, q Dios es la primera verdad infalible, nos subjetamos a el en el mismo acto de jurar, esperádo de su diuina Magestad manifestació, y declaració de la verdad, quádo conuiniere a su sancto seruicio. Y en esta subjection practica, sancto reconocimiento y diuina reuerencia consiste la razon de la religion, o latria.

Al tercer argumento niego la menor. A la prouacion digo, q quando Pedro promete con juramento a Iuá cien ducados, y se los da, este acto se puede cósiderar, o segun que està confirmado con juramento, y por su respecto se cum-

cumple. Y en esta consideracion es acto de religió, pues se cumple la dicha promessa por honra y reuerencia de Dios, que se traxo por testigo de aquel acto. Y por esso nos manda Christo, que voluamos nuestros juramentos a Dios. Como si mas claramente dixera, pues quando jurays traeys a Dios por testigo de lo que dezis, cumplid vuestros juramétos, y bolued por la honra de Dios, el qual siente mucho ser testigo de mentiras. Tambié podemos considerar el dicho acto y obra absolutamente, no segun procede del jurameto, sino segun su proprio obiecto. Y en esta consideracion pertenece a la virtud de la liberalidad. Esta solucion es muy buena aunque dificultosa, y se colige de Sancto Thomas, y de Cayetano.

D.Th.2.2. q.89 art. 4. ad 1. & Cai. super eundé art.

En el quarto y vltimo argumento se toca vna muy buena dificultad mortal. Y es, si el juramento se ordena, como medio a fin, a la manifestacion de la verdad jurada, o al reues.

D.Th 2.2. q.89. art. 2. in corpore ar.4. ad 3. & 5. ad 1. & 2 Paul. ad Hebr. c.6. Finis est id, cuius gratia aliquid fit. Solutio a-cota Cai. 2.2.q.89. art.4. rej.cit.a Ma. Sot. lib.8. de iust. 1. ar.5. ad 1. & 2. argumentum. D. Thom.

Parece q̃ el juramento se ordena como medio a fin, a la confirmacion y manifestacion de la verdad humana. Lo primero porque Sancto Thomas lo enseña assi en muchos lugares casi expressamente. Y San Pablo tambien lo cófirma. Lo segundo, todo testimonio se ordena como medio a fin, a la cófirmacion de la verdad para que se trae. Y en el juraméto traemos el testimonio del nombre diuino para confirmacion de nuestra verdad. Luego ordenase a ella, como medio a fin. Y assi como la oracion deprecatoria, có ser acto de religion, se ordena, como medio a fin, para alcançar cosas tépora les inferiores, assi no sera mucho q̃ suceda lo mismo en el juraméto. Lo tercero y vltimo se prueua. El fin se difine desta manera por los Philosophos morales. Fin es aquello por cuyo respecto se haze alguna cosa, y el juramento se haze con respecto a la confirmacion de nuestra verdad. Luego ordenase a ella como a fin.

A esta duda responde Cayetano agudaméte. Pero el Maestro Soto no le contenta su solucion, por ser muy metaphysica. Y assi dize que se ha de conceder absolutamente que el juraméto se ordena a la manifestació de nuestra verdad, como medio a fin imediato, y menos principal, y a la honra de Dios, como a fin mediato y mas principal. Exemplo desto hallamos muy bueno en la passion de Christo: la qual se ordena a nuestra redempcion, como a fin imediato, y menos principal, y a la gloria y honra de Dios, como a fin mediato, y mas principal. Proporcionablemente philosopha el Maestro Soto del juramento, y de la manifestacion de la verdad: la qual vltimaméte se ordena a la gloria y honra de Dios, como a fin mediato, remoto y mas principal. Esta solució es probable, pero muy dificultosa, porq̃ nunca se entiende bien, como vna cosa de suyo superior, se puede ordenar a la inferior, como medio a fin: participando, como participa el medio, en razon de medio, su bondad del fin, aunque sea imediato, y menos principal. Y assi se siguiria, que el juramento, en razon de medio, participasse su bondad de nuestra verdad, lo qual es malo de entender.

Rejici. solu tio. Maes. Soti.

Otros dizen, que el juramento se ordena a la confirmacion, y manifestacion de nuestra verdad, no como medio a fin, sino como causa a su proprio effecto. Pero esta sentencia es cótra Sancto Thomas en los lugares citados al principio desta nuestra quarta duda.

D.Th. locis citatis in princ. nostri 4. dubi.

Para entender y resoluer bien esta duda se ha de notar con Cayetano. Lo primero, que en el juramento se pueden y deuen considerar quatro cosas. La primera es, el traer a Dios por testigo de nuestra verdad. La segunda es la misma verdad. La tercera es la manifestacion, y declaració de la verdad. La quarta es, la confirmació de la verdad, segun que assegura el coraçon, y entendimiéto de aquel en cuyo fauor se hizo el tal juramento. Lo segundo se ha de notar, que el acto de virtud se puede considerar de dos maneras. La primera es segun su especie y obiecto proprio. La segúda, segun que es acto del operante, q̃ pretende algun fin por el tal acto. Exéplo desta doctrina hallamos en la oracion: la qual formalmente considerada es acto de religion, y mira a Dios como a su proprio obiecto. Tábien se puede considerar, segun es acto de el q̃ ora, y segun el affecto, q̃ causa y es pretendido, q̃ es el bien q̃ a Dios se pide por la oració. De la misma suerte en nuestro proposito, el juraméto se puede cósiderar, segun q̃ en el inuocamos el nombre diuino en testimonio de nuestra verdad. Y en esta cóside racion mira a Dios como a su proprio y formal obiecto, en ordé al qual tiene ser proprio acto de la religion. Tábien se puede cósiderar segun su proprio effecto, y segun q̃ es acto del que jura, y pretéde algun fin por su juraméto, el qual effecto, y fin es la manifestacion de su verdad. Esto supuesto digo lo primero a nuestra duda. Si el juraméto se considera segun su esséncia y especie de su obiecto formal, no se ordena, como medio a fin, ni proximo, ni remoto a manifestacion, y confirmacion de la verdad humana: prueuo este dicho. Porq̃ el juraméto considerado essencialméte es mucho mas perfecto y superior a nuestra verdad. Luego procediendo có buen orden, ni se ordena, ni deue, ni puede ordenarse, como medio a fin, a la manifestacion, y confirmacion de nuestra verdad.

Nota cum Caie. loco citato.

Digo lo segundo. Si el juraméto se considera, segun que es acto del que jura, o segun su effecto, que es la manifestació de nuestra verdad, se ordena a ella, como medio a fin proximo. En este sentido se han de entéder los lugares citados de S.Tho. y otros semejantes, y se prueua por los argumentos puestos al principio

Solutio ad locs D.Tho. & ad argumenta in opposit.

pio

Digitized by Google

plo desta duda. Prueuase lo segundo. El que jura, pretende confirmar su verdad con el juramento Y la manifestacion de la verdad que es effecto del juramento, se ordena de su propria naturaleza a la confirmacion de la misma verdad, para que siépre se tenga por firme y estable lo que se juró. Luego en ambas consideraciones del juramento se verifica, que se ordena a la manifestación de nuestra verdad, como medio a fin proximo, o se cósidere como acto del que jura, ò segun su proprio effecto, q̃ es la manifestacion de nuestra verdad. Y en esto no se halla desorden alguno. Porque ni ordenamos la virtud de la religion, ni su acto formalmente cósiderando, ni cosa alguna superior a la manifestacion de nuestra verdad. Sino solamente ordenamos el juramento segun que es acto del que jura, o su effecto, que es la manifestacion de la verdad, a la confirmacion de la misma verdad. Exemplo ay muy bueno desta doctrina en la oracion deprecatoria, quando vno pide a Dios la salud para vn enfermo. La qual oracion essencialmente considerada, segun que es acto de religion, mira a Dios, y a su diuino culto y reuerencia, como a su proprio y formal obiecto, y mira la salud del enfermo, como a su proprio effecto. Y la misma salud, que es effecto de la oració, se ordenada como medio a fin, a los bienes temporales, en todo lo qual no se halla desordé alguno. A assi proporcionablemente hemos de hablar en el juramento.

Digo lo tercero. La verdad jurada se compara al juraméto, como materia a forma. Assi sucede en el voto, q̃ la cosa prometida se compara al voto como materia a forma, y en la oracion deprecatoria, lo que se pide es materia de la misma oracion. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro proposito.

Digo lo quarto y vltimo. Si el juramento se considera segun su proprio effecto, q̃ es la manifestació de la verdad, es causa moral eficiéte de la cófirmació de la misma verdad, y del credito, q̃ dio a ella, aquel en cuyo fauor se hizo el juraméto La razon es clara, porq̃ por causa del juraméto se da credito a quien no se diera sin el, y con juraméto q̃ la quietó, y seguró, el que sin el estuuiera có mucho sobresalto. Y en la oracion impetratoria tambien vemos, que es causa moral eficiente de lo que se alcança.

A los argumentos en contrario hemos de responder, segun que proceden cótra nuestro primer dicho en fauor del Maestro Soto. Al primero, que procede de algunas autoridades de S. Thomas, y de San Pablo, digo que se entienden todos conforme al tenor, y declaracion dada en nuestro segundo dicho. Y si alguna vez dize Sancto Thomas, que el juramento se ordena a la manifestacion de la verdad, aquella diction, Ad, no dize orden de medio a fin, sino de causa a effecto. Como lo dize, quãdo dezimos, que la passion de Christo se ordena a nuestra salud, no como medio a fin proximo ni remoto, sino como causa a effecto, o como honesto a vtil, q̃ es lo mismo segun enseña Cayetano. Y a esta explicacion se reduzen todas las que se suelen dar a los lugares de Sancto Thomas, y de San Pablo. *Cai. 2. 2. q 89. a 4.*

Al segundo argumento niego la mayor en el juramento, y la oracion deprecatoria. Porque assi en Dios, como en los actos de religió seria muy grã imperfection ordenarse a cosas inferiores, como medio a fin. Solaméte se ordenan, como causa a effecto, como ya está declarado.

Al vltimo arguméto niego la menor hablando del juramento segun su essencia, y si hablamos del segun su effecto, q̃ es la manifestacion de nuestra verdad: concedo la menor, y niego la consequencia. De aqui se respóde al quarto arguméto de nuestra tercera duda negando la menor, o distinguiédola por la doctrina dada. La solucion de S. Thomas en el lugar allí citado, es muy buena. Y a la replica niego la sequela. Porque aunque todos los actos de las virtudes se puedé referir proxima, o remotaméte a la gloria de Dios, a sola la virtud de la religió cóuiene de suyo mirar el culto y hõra diuina. Y assi no se sigue que los actos de las demas virtudes pertenecé a la religió, o latria. *D. Th. 2. 2. q. 89 art. 4. ad 3.*

La quarta duda deste capitulo es acerca de la verdad de la tercera conclusion, en la qual pusimos los tres compañeros del juramento justo, que son, juyzio, justicia y verdad. A esta duda digo que la tercera conclusion es muy verdadera, y comunméte recibida por los santos Doctores Iuristas, y Theologos. Acerca desta conclusion hemos de notar lo primero, que el juraméto sin verdad, se llama falaz y engañoso, y sin justicia, esta iniquo, y sin necessidad, o cósideracion se llama temerario. S. Hieronymo dize que el juramento, q̃ no va acompañado de los dichos tres cópañeros es perjurio. La qual sentencia se ha de entender desta manera. Que si le falta la verdad es propria y formalmente perjurio, y siempre sin excepció alguna, es pecado mortal. Si le falta la justicia, porque se jura alguna cosa iniqua y injusta, que de suyo es pecado mortal, se reduze a perjurio, y de su genero es pecado mortal, por el agrauio notable que se haze a Dios en traelle por testigo de vna cosa tã mala: la qual esta el que jura obligado a no cumplir debaxo de pecado mortal. Y assi el tal juramento siempre se haze con mentira pratica. Y si le falta la consideracion necessaria, no es propriaméte perjurio, ni de suyo es pecado mortal, pero llamalo San Hieronymo perjurio. Lo vno, porque es juramento ilicito. Y lo otro por el peligro, q̃ suele auer de perjurio quãdo se jura sin la ma- *Hierem. 4.*

Digitized by Google

la madurez, juyzio y cōsideracion necessaria. Y de que manera se verifica que se trae el nōbre de Dios en vano quando al juramento le falta alguno de los dichos tres cōpañeros explica muy bien el Maestro Soto. Lo segundo se ha de notar con Cayetano, que la justicia compañera del juramento licito, se puede entēder de vna de dos maneras. La primera es que la justicia se tenga de parte del obiecto del juramento, y sea justo, santo, y bueno lo que jura. La segunda es, que la justicia se tenga de parte de la causa, y sea justa la que mueue a jurar. La justicia obiectiua no es cōpañera de todos los juramentos, sino de solo el promissorio. Porque en el assertorio sucede muchas vezes jurar vno justamente en manos del juez, confessando hurtos, y homicidios, que ha cometido. Mas en el juramento promissorio, siempre el obiecto ha de ser licito, santo y bueno, y sino sera perjurio practicamente el que prometiere alguna cosa que de suyo es pecado mortal, como declaramos poco ha. Mas si la justicia se toma en el segundo sentido, siempre es compañera del juramēto assertorio licito, porque si la causa motiua al tal juramento no es justa, el juramento assertorio sera iniquo. Como si vno descubriesse con juramento los pecados ocultos de su proximo, no seria menos perjuro en la practica, que si prometiera de hazer alguna cosa ilicita, o injusta: pero si preguntado juridicamente descubriesse los dichos pecados con juramento, seria santo y bueno, por ser justa la causa motiua. Y assi para que hablando a boca llena se llame, y sea la justicia compañera de todo juramento, licito, assertorio, y promissorio, se ha de tomar en comun abstrayendo de ambos modos de justicia, obiectiua y causal. Y assi la tomò Sancto Thomas tratando esta materia. El juyzio, y discrecion se requierē igualmēte en todo juramento asserto, y promissorio. Este juyzio pide lo primero, que lo que se jura no se pueda probar de otra manera. Y assi las verdades scientificas, y las claras no se pueden licitamente confirmar con juramēto, como Sācto Thomas enseña. Lo segundo pide, que no se jure sin causa muy vrgente y muy justificada, por el argumento manifiesto del poco respecto q̄ a Dios tenemos, el traelle por testigo de cosas de poca importancia a cada passo. De lo qual aun entre los hōbres, qualquier hombre honrado se sentiria y correria mucho. Lo tercero y vltimo pide el juyzio, que el juramento se haga con prudencia, con deliberacion, y con mucha consideracion, examen y aduertencia, como se declara mas a la larga en la materia del perjurio en su proprio lugar.

Sot. lib. 8. de iust. & iuri q. 1. art. 3.

D. Th. 2. 2. q. 89 art. 30. in ca. & ad primum.

2. 2. q 89. artic. 1. in corpore.

La quinta y vltima duda deste capitulo es acerca de la verdad de la quarta y vltima conclusion. A la qual digo que es muy verdadera, y comunmēte recibida por todos. Para mayor inteligēcia de esta verdad, hemos de notar lo primero, que el que pretendiendo jurar, jura por las criaturas, consiguientemente pretende traer a Dios por testigo de lo que dize. Bien es verdad que ay algunas maneras de hablar vsadas en el mundo entre hombres de buena consciencia, que aunque tienen aparente forma de juramentos, en realidad de verdad no lo son, antes los tales vsan de ellas con intento de no jurar. Como quando vno dize, juro a mi, juro a la tierra y al cielo de la cama, y otros juramentos a este tono.

Lo segundo se ha de notar, que quando vno jura por las criaturas, atribuyēdoles la honra, y reuerencia diuina, peca grauissimo pecado de blasphemia, mucho mas graue de suyo que el perjurio. Y por ser lo tanto, dizen probablemente algunos Theologos, que la blasphemia en indiuiduo siempre es pecado mortal. Y tambien es cierto, que el perjurio siempre es pecado mortal. Luego con mayor razon lo ha de ser el pecado de blasphemia. De aqui se sigue que absolutamente hablādo, es mas graue pecado jurar verdad por los falsos Dioses, reconociendolos por verdaderos Dioses, que jurar mentira por el verdadero Dios, porque el primero es pecado de blasphemia, y el segundo no, sino de perjurio solo. San Augustin citado en el decreto, parece que enseña lo contrario expressamente. Al qual respondo que en el juramento hay algo diuino, que es el diuino testimonio: por el qual el juramento pertenece a la virtud de la religion, o latria, y algo humano, que es la confirmacion del dicho humano. San Augustin no habla del juramēto en la primera consideracion, sino en la segunda. Como si mas claramēte dixera, menos se confirma el dicho humano trayendo al verdadero Dios por testigo de lo falso, que trayendo a los falsos Dioses por testigos de la verdad. Y a esta solucion se reduze otra que da Aragon a la misma autoridad de San Augustin, acerca de la qual se ha de ver tambien el Maestro Soto.

D. Augu. ad Publicolam cita tus a Gratiano in monente. 22. q. 1.

Ara. 2. 2. q. 89. art. 6. in 2 dubi. Sot. lib. 8. de iust. q. 1. art. 3. conc. 1.

Lo tercero se ha de notar, que es licito pedir al idolatra, q̄ esta aparejado a jurar por sus falsos Dioses que jure por ellos nombrandose los expressamente. Assi lo enseña Sācto Thomas, y San Augustin referido en el lugar citado del decreto. Prueuase de el hecho de Iacob con Laban, y de Abraham con Abimec, y de los santos Macabeos, y del vso q̄ oy dia guardan los Christianos en sus tratos, y contractos con los infieles, y de otra manera, no se puede viuir en el mundo. Y por esto vemos ser licito pedir dineros a vsura, al que esta aparejado a dallos a quantos van y vienen. Y del pecado de blasphemia è idolatria que el infiel comete jurando por sus falsos Dioses y atribuyendoles la honra del verdadero Dios, no tiene la

D. Th. 2. 2. q. 98. art. 4. ad 4. Augu. loco citat. Gene. 31 & 21. & Macal. ca. 8.

culpa

Digitized by Google

culpa el Christiano, que le pide el juramento con fin de assegurar su partido, vsando para su prouecho de la malicia agena, sino el infiel que maliciosamente come, el dicho pecado. Como no peca el que pide los sacramẽtos a su Cura, sabiendo que està amancebado, sino vsa de su malicia para su prouecho. Y el sacrilegio se imputa al clerigo, el qual por su malicia se quiere estar en mal estado, sabiendo, que esta obligado a administrar los Santos sacramentos a sus ouejas, y administrarselos con pureza de consciencia.

Lo quarto se ha de notar, que es pecado mortal de blasphemia jurar por los miembros de Dios, atribuyendoselos en su proprio ser diuino. Assi se dize en el decreto. Tãbien lo es jurar por los miẽbros menos nobles de Christo, y de sus santos, como enseña Soto ya citado cõtra Syluestro. Pero no es pecado de suyo jurar por los miembros honestos de Christo, y de sus santos, porque en esto no se halla irreuerencia alguna: antes suelẽ nascer los dichos juramẽtos de mucha aficion, y deuocion a los tales miembros. Esto es contra vna Glossa de el derecho, y contra algunos Iuristas. Y assi se ha de declarar del juramento por los miembros menos nobles de Christo, y de su sanctissima madre vna ley del Emperador Carlos Quinto, en la qual manda, que los que juraren por los miembros de Christo nuestro Señor, o de su sanctissima madre, sean castigados como blasphemos.

a si quis per capillum Dei. 22. q. 1. Soto loco citato contra Sylue. C. si. in c. 2. extra de maleficiis, contra Iur. & Ange. in iuramẽ[to] 4. qui dixit tale iuramẽtũ esse pecatũ veniale. Lex Caro. I. Imperatoris.

Capitulo III. De la obligacion del juramento.

PRimera conclusion. Aunque parece propriamente hablando, que solo el juramento promissorio causa obligacion: pero tambiẽ la causa es juramento assertorio. El promissorio causa obligacion en el acto de jurar, y en la cosa prometida: pero la obligacion del juramento assertorio solamente cae sobre el acto de jurar, pues està obligado a jurar la verdad presente, o passada.

Segunda conclusion. Sino puede vno cumplir lo que prometio, escusado està de cumplir el juramento que hizo. Y quiẽ juro de hazer vna cosa de suyo mala, como es el mentir, o impeditiua de mayor bien, como es el no entrar en religion, no està obligado a cumplir su juramento.

Tercera conclusion. El juramento promissorio hecho con juyzio y justicia, obliga a que se haga lo prometido para que se cumpla con su verdad.

Quarta conclusion. El que forçado, juro de hazer vna cosa, està obligado en consciencia a cumplilla, hasta que alcãce relaxacion del prelado del dicho juramento: la qual puede pedir, no obstante que juro de no pedilla: porque conuiene assi al bien comun.

Quinta y vltima conclusion, quando la intencion del que jura, y de aquel, en cuyo fauor se jura, no es la misma, si ay fraude y dolo en el que jura, està obligado a cumplir el juramento, conforme a la intencion de la parte. Y si no ay fraude ni dolo, conforme a la suya. Y en suma es mayor la obligacion del voto, que la del juramento.

La primera duda deste capitulo es, si el juramento obliga de suyo debaxo de pecado mortal. Y para que desde luego apartemos lo cierto de lo incierto, digo lo primero. Fè Catholica es, que el juramẽto obliga debaxo de pecado mortal, considerando lo de su proprio genero, y obiecto. Prueuase con muchos lugares de escriptura, en los quales se encarece mucho la obligacion del juramento. Lo mismo dizen los santos padres, Pontifices, y Concilios, los quales refiere Graciano, y tambien se traen en las Decretales. Tambien se prueua con el vso de todas las naciones: las quales siempre han acostumbrado cõfirmar sus negocios con juramento, entendiendo ser grauissima su obligacion. Y en los santos Concilios generales se reduzen a la reuerencia del juramento cosas de grauissima importancia. Lo mismo conocieron Platon, Aristoteles, y Ciceron. La razon es clara, porque quien quebranta el juramẽto, peca contra el segundo precepto de el Decalogo. Luego de suyo es pecado mortal.

Ecclesia. 23. Iud. 2. c. m. 21. Iesu. 6. Grat. 22. q. 4. & c. & in Decretalib. li. 2. ti. de iureiuran[do]. Con. Ephes. 4. & Chalce[don] cõstitut[ione] de fide. Plato. tractatu de le[gibus]. Ar[istot]. 1. Rhet. c. 15 Cicero e offi.

Lo que tiene aqui dificultad es, si siẽpre de hecho obliga debaxo de pecado mortal. Aqui no hablamos agora del juramento assertorio, del qual hemos de tratar en la materia del perjurio. Solo tratamos del promissorio, en el qual ay dos verdades. La vna de presente, y consiste en que el jura tenga proposito de cũplir lo que jura, y sino lo tiene es perjuro, y miente y peca mortalmente sin duda alguna. Lo qual es en tanto grado verdad, que si vno jura de hazer vna cosa mala, està obligado a tener proposito de cumplilla. Y si no lo tiene, es perjuro, y peca mortalmente. Y si la tiene, tambien peca mortalmente, pero no sera perjuro. La segunda verdad del juramento promissorio, es cumplir a su tiempo lo que prometio. Y si la materia es graue, cierto es que està obligado el que la prometio con juramento a cumplir su promessa debaxo de pecado mortal. Pero toda la duda es, quando la materia es leue, como si vno prometio con juramẽto de dar quatro marauedis a otro, o si està obligado a darselos debaxo de pecado mortal. Otra duda al tono de esta suelen tratar los Theologos del voto, pero tiene mas dificultad en el juramento, por atrauessarse en ella reuerencia del nombre diuino. La parte afirmatiua tiene Cayetano, aunq̃ la materia sea muy leue, al qual

2. 2. q. 88. art. 3. Cai. 2. 2. q. 89. art. 7. in dub. 1. quẽ sequuntur multi discipuli.

al qual siguen muchos discipulos de Sancto Thomas, y Nauarro, como sea toda la materia del juramento. Esta sentencia se prueua lo primero. Todo perjurio en qualquier materia por leue que sea es pecado mortal, como enseñan Sancto Thomas, y todos los Doctores en la materia de perjurio. Y el quebrantar el juramento promissorio en materia leue, es perjurio, pues le falta la verdad. Y no parece que ay otra especie de pecado a que pertenezca la tal violacion. Luego es pecado mortal. Assi parece que lo enseña Sancto Thomas tratando en particular de la obligacion del juramento promissorio. Confirmo esta razó. Todo juraméto assertorio, al qual falta verdad, es pecado mortal en indiuiduo, en qualquier materia que sea, como todos enseñan en la materia de perjurio. Luego lo mismo hemos de dezir del promissorio, al qual falta verdad, por la misma razon, como sucede en nuestro caso.

D. Thom. ibidem, & Nauar. in manu. c. 12. n. 10. 2. 2. q. 89. a. 3. D. Th. 2. 2. q. 89. art. 7. in corpore.

Lo segundo se prueua la parte afirmatiua. El que jurò de pagar vsuras, està obligado, y le compelen a cumplir el juraméto, como se determina en el derecho. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso. Prueuo la cósequencia. Porque el q̃ jurò de pagar vsuras, no està obligado a cumplir su palabra por la promessa, que hizo, sino por reuerencia del nóbre diuino, como dize el mismo texto. Y en nuestro caso corre la misma razon. Luego aunq̃ la materia sea leue, sera pecado graue cótra la reuerencia q̃ se deue al nombre diuino, el no cumplir lo prometido, por poco que sea. Especialmente, q̃ en el caso de las vsuras, el q̃ las paga es inuolútario, y el vsurario està obligado a no recebillas, y hazer agrauio a su proximo en recebillas. Lo qual no se halla en nuestro caso.

Ca. debitores, de iure iurando.

Lo tercero se prueua. El fundamento de la contraria sentencia es, que lo que es poco, se tiene por nada, y este fundamento no ha lugar en el juramento. Luego la contraria sentencia es falsa. Prueuo la menor. Porque aunque lo poco, quando es parte de lo que es mucho, se tenga por nada, pero quãdo es toda la materia del juramento, es de mucha cósideracion. Como en el sacramento de la penitencia es solo pecado venial negar vn pecado venial, quãdo ay otra materia. Pero quando el tal pecado venial, es toda la materia de la confession, sin duda sera pecado mortal negalle. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso. Otras razones se vean en Cayetano en el lugar citado.

Caiet. loco citato.

La sentencia opuesta negatiua es del Maestro Soto de, San Antonino, de Syluestro y de otros muchos modernos discipulos de Sancto Thomas. Prueuase lo primero. El voto de materia leue, aunq̃ sea toda la materia del voto, no obliga debaxo de pecado mortal, como se resuelue en su proprio lugar. Luego tampoco obliga el juramento. Prueuo la consequencia. Porque en ambos se halla verdadera promessa, sino que la vna se cófirma con juramento, y la otra no. Y por otra parte la obligacion del voto es mayor que la del juramento, como Sancto Thomas enseña.

Sot. lib. 8. de iust. q. 2. artic. 7. Anton. 2. par. ti. 10. ca. 4. §. 1. Syl. in v. iuraméti 4. q. 1. & alij multi. 2. 2. q. 88. ar. 3. 2. 2. q. 88. a. 8.

El segundo argumento es. Quando en el juramento la materia leue es parte de materia graue, no obliga debaxo de pecado mortal, como enseña el mismo Cayetano. Luego tampoco obliga con tanto rigor, quando la materia leue es toda la materia del juramento. Prueuo la consequencia. Porque siempre se queda en razon de materia leue. Cófirmo este argumento. No menos carece de verdad el juramento, quando la materia leue es parte de materia graue, que quando es total materia, porque la verdad cósiste en razon indiuisible. Luego siépre es perjurio, o nunca lo es.

El tercer argumento es. La obligacion del juramento promissorio no se considera precisamente de parte de la reuerencia que se deue al nombre diuino, sino tambien de la materia graue, o leue, porq̃ de otra suerte el que prometio de hazer alguna cosa mala con juramẽto, estaria obligado a cumplille: pues en el tal juraméto tambien se halla reuerencia del nóbre diuino. Lo qual es contra los autores de la contraria sentencia. Confirmo este arguméto. Lo primero. Quãdo lo que se jura es *malo* de suyo, se quita de todo punto la *obligacion* del juramento. Luego quãdo es de poca consideracion se disminuye la obligacion. Confirmo lo segundo. El mismo argumento. Conforme a la mas probable sentencia, solo es pecado venial jurar de cometer vn pecado venial. Luego el ser poca la materia, es de mucha cósideracion para disminuyr la culpa.

El quarto argumẽto es. Todo el fundamento de la contraria sentencia es, que en nuestro caso se halla verdadero perjurio, el qual siẽpre es pecado mortal. Pero este fundamento no es solido. Luego la contraria sentencia es falsa. Prueuo la menor. El que no cumple su promessa no miente, propriamente hablando, porque no va contra lo que siente, sino contra lo que sintio en tiẽpo passado. Luego en tal caso no se halla perfecto perjurio, el qual supone y pide perfecta mentira. Confirmo este arguméto. Si en nuestro caso se hallasse perfecta mentira, y perfecto perjurio, no podria el sumo Pótifice dispensar en el juramento promissorio. Lo qual es cótra la sentencia de todos, y cótra la determinacion de dos textos del derecho Canonico. Prueuo la sequela. Porque el sumo Pontifice no puede dispẽsar, en q̃ vno miente con juramento, ni en que no tenga voluñtad de cumplir lo q̃ promete, pues en lo vno y en lo otro se halla verdadera razon de perjurio.

Ca. 1. & debitores de iureiurand.

El quinto, y vltimo argumento es. Siguese de la cótraria sentencia, que si vna madre con

zelo

zelo de virtud, sin mudança alguna de la materia, o de las circunstancias, jurasse de açotar a su hijo, y no lo cūpliesse, pecaria mortalmente, y si prometiesse de darle vna mançana con juramento, porq̃ callasse, seria lo mismo pues en ambos casos se atrauiessa la reuerencia del nombre diuino. Lo qual es demasiado rigor. Ni obsta la solucion de los cōtrarios. Los quales niegan la sequela, y dizen que en los casos puestos no peca la madre mortalmente, porque regularmente hablando no tiene proposito de cumplir lo que promete. Esta solucion no es buena. Porque se siguiria, que al dicho juramento le faltasse la verdad cōsiderada de la primera manera, y por el cōsiguiente se hallaria verdadero pecado mortal de perjurio. Y tambien porque para la obligacion, que el juramento causa de suyo, es impertinente que el que promete tenga voluntad de cūplir su promessa jurada.

Declaradas y probadas estas dos sentencias opuestas, digo lo segūdo, cierto en nuestra duda. Quando el juramento promissorio cae sobre cosa leue, la qual es parte pequeña de vna graue materia, no obliga debaxo de pecado mortal. En este dicho conuienen Cayetano, y todos. La razō es clara, porque la tal materia, moralmēte hablando, se reputa por nada entre todos los hombres temerosos de Dios. Y en este caso se verifica la regla de el derecho, que dize, que lo poco se reputa por nada.

Digo lo tercero. La sentencia afirmatiua de Cayetano, y de los que le siguen, es probable. Y es muy conforme a la sentencia de los que defienden, que todo perjurio es pecado mortal de hecho y en indiuiduo. Esta sentencia se prueua con los argumentos que pusimos en su fauor.

Digo lo quarto. Mas probable es la sentencia contraria negatiua del Maestro Soto, que dize, que aunque el juramento promissorio de su genero, y obiecto obliga debaxo de pecado mortal: pero no siēpre en particular, y en indiuiduo es pecado mortal quebrantalle, sino solo venial, quando la materia es leue, aunq̃ sea toda la materia del juramento, como sucede en otros muchos pecados mortales de su genero, y obiecto: los quales en particular, y en indiuiduo son veniales por la paruidad de la materia. Esta sentēcia se prueua cō los argumentos puestos en su fauor, y se cōfirma mas respondiendo a los argumentos de Cayetano.

Al 1. argum. Cayetani.

Al primero niego la menor hablando de perjurio perfecto y a boca llena, solamente se halla en nuestro caso perjurio imperfecto, y con addito, y hablādo con modo largo, como admiten los de la contraria sentencia, que se puede hallar solo pecado venial, por ser la materia de pecado cōsideracion en vn juramēto verdadero hecho sin justicia, ni juyzio. La razon fundamētal desta verdad es, porq̃ hablando propria, y formalmente, no es mentira, no cūplir vno lo q̃ prometio. Porq̃ mentir, quiere dezir, yr contra lo que vno siente de presente. Y el que no cumple su promessa, no haze de presente contra lo que siente, sino cōtra lo que sintio en tiempo passado. Y assi hablādo propria y formalmente, ni miente, ni es perjuro, sino es hablando del perjurio con modo muy largo. Tambien se puede responder al primer argumento, negādo la mayor. Porque no todo perjurio es pecado mortal, sino solo el q̃ halla en el juramēto assertorio, y en el promissorio, quando falta de la verdad en la primera consideracion, que es quando jura y promete con proposito de no cumplir lo que promete. Mas quando promete con juramento vna cosa con proposito de cūplilla, y despues no la cumple, no es perjuro formalmente hablando: ni peca mortalmente. Porque la obligacion del juramento promissorio, al qual falta la verdad en la segunda consideracion, no se toma precisamēte de la reuerencia del nombre diuino, sino de la materia grande, o pequeña, conforme a la qual se ha de juzgar, si es pecado venial, o mortal. Y esta doctrina ni es contra Sancto Thomas, ni contra los Doctores escolasticos en la materia del perjurio.

A la confirmacion, niego la consequencia. La razon differencia es, porque quando falta la verdad en el juramento assertorio, haze el hombre de presente contra lo que siēte, y jura contra lo que entiende, y assi se halla perfecta mentira, y perfecto perjurio. Mas en nuestro caso solamente, se halla imperfecta mentira, y perjurio imperfecto, como ya declaramos.

Al segundo argumēto digo, que quando el vsurero recibio con vsura mucha cantidad de dineros, està obligado a restituyllos so pena de pecado mortal. Pero si la cātidad fue poca, solo peca venialmente no restituyendolas. Y lo mismo digo del que jurò de pagar las vsuras, que si la cantidad es de mucha consideracion, serà pecado mortal no pagalle, y si es de poca, sera solo pecado venial. Y aunque en los textos citados no se haze caso expressamente de la differencia de la materia, mayor, o menor, sino de solo el nombre diuino: pero no excluyen la materia, antes suponen de otras muchas materias, que la dicha differencia es de mucha consideracion, y que se puede hallar pecado venial, por ser pequeña la materia, y aunque el vsurero agrauia al q̃ paga las vsuras, y no las puede recibir, y merece, que le quiten dinero tā mal ganado, pero el que jurò de pagallas, es voluntario a boca llena, aunque en alguna consideracion no lo sea. Y esta obligado por la virtud de la religion a cumplir su juramento, y de su parte es acto licito, bueno y santo, aunque de parte del vsurero sea grauissimo

uifsimo pecado. Y por esso se manda en el dicho texto, que el que jurò de pagar vsuras, sea compelido a cumplir su juramento, por la reuerencia de el nombre diuino, y por la obligacion que de suyo acarrea el juramẽto, mayor, o menor segun la differencia de la materia.

Ca. debitores, de iureiurando.

Al tercer argumento niego la menor. A la probaciõ niego la consequencia. La razon de differencia es. Porque quando vno en la confessiõ haze total materia de vn pecado venial, que no cometio, quanto es de su parte es causa, que la absoluciõ, que es la forma sacramental, no cayga sobre su diuina materia: antes en el caso no ay materia alguna, y assi comete vn grauissimo sacrilegio, y destruye, quãto es en si, el sacramento de la penitencia. Mas en nuestro caso es de muy poca cõsideracion la irreuerencia que a Dios se tiene.

Ad argumenta sententiæ negatiuæ. Maes. Sot. ad 1.

Mas porque esta sentencia afirmatiua es de grauissimos autores, y probables, sera bien enseñar al que la quisiere tener, como ha de responder a los argumentos de nuestra sentencia negatiua. Al primero, niego la consequencia. La razon de diferencia es, que en el voto, segun la propria razon de su especie, es de mucha consideracion ser la materia leue, o graue, pues no se atrauiessa reuerencia de el nombre diuino, sino sola promessa de alguna materia licita. Mas en el juramento promissorio, quando no se cumple la promessa, falta vna de las condiciones necessarias essencialmente al tal juramento, que es la verdad, la qual no cõsiste en vna razõ indiuisible, como las verdades especulatiuas, sino en razõ diuisible, como luego declararemos en la soluciõ del segundo argumento. Y como en el juramento assertorio es tan falso dezir vno, que leuantò vna paja del suelo, sino la leuantò, como jurar, que matò vn hombre, sino le matò assi en el juramẽto promissorio, tan poco respecto se tiene a Dios, testigo de su promessa, si vno no da dos marauedis, que prometio con juramento, como en no dar vn cauallo prometido con juramento.

Al segundo argumento niego la cõsequencia. La razon de differencia es. Porq̃ en el caso de el antecedente, aunque la materia sea leue como en el caso de el cõsiguiente, pero moralmente hablando todos juzgan que cumplio su promessa, el q̃ pago la mayor parte de lo que prometio, aunq̃ falte algo. Mas quando la materia leue es toda la materia del juramẽto promissorio, no es visto cũplir su promessa el que no la da, y assi miente y es perjurio, como ya esta declarado. A la confirmacion, niego el antecedente, porq̃ como no se ha de pedir en todas las cosas igual razon de justicia en materias morales, tãpoco se ha de pedir igual razõ de verdad. Y aunq̃ algunas vezes parezca que corre la misma razon, hablãdo mathematica, o metaphysicamente, no por esso ha de ser la misma razon, hablando moralmẽte. Y porque en nuestro caso, si vno prometio cõ juramento ciento, y dio nouenta y nueue, moralmẽte hablando se huuo como si diera ciento, cumplio verdaderamẽte su promessa, y se halla en la tal promessa jurada, verdad moral. Lo qual no sucede, si promete, vno, o dos reales, y no los da. Y aquella maxima citada en la confirmacion, que la verdad consiste en razon indiuisible, es verdadera de la verdad mathematica, o metaphysica, mas no de la verdad moral, la qual recibe mas, y menos conforme a los varios sucessos, que cada dia se hallan en los tractos, contractos, y promessas humanas.

Contra esta doctrina se haze vna buena replica. Siguese, que quando vno prometio con juramẽto ciento, y dio nouenta y ocho, o nouenta y nueue, no peque venialmente, pues se halla en este caso verdad moral: lo qual niegan todos, respondo, que para esto importa mucho el juyzio de el buen varon. El qual si juzgare, que la parte que no se dio, cõparada con el todo, es muy leue, y de ningun momento, no aura en el tal caso pecado venial por la razon dicha, y insinuada en la replica: mas si juzgare, que aunque es leue, es de alguna cõsideracion dentro de los limites de materia leue, hallarse ha pecado venial de mentira imperfecta, y de perjurio imperfecto, como ya esta *declarado*. Porque la verdad, o mentira moral no consiste en indiuisible razon: antes recibe mas y menos, cõforme a los varios sucessos del mundo.

Al tercer argumento niego el antecedente. A la probacion digo, que nuestra disputa procede del juramento promissorio, que obliga de su naturaleza, y cae sobre materia licita: pero no tratamos agora de el quando la materia es ilicita, y no es obligatorio, como sucede en la probacion del antecedente. A la primera confirmacion niego la consequencia. Porque el ser la materia ilicita, quita al juramento de todo punto su obligaciõ, porque repugna ser Dios testigo, ni fauorecedor de cosas malas, pero quando la materia es licita, aunque sea leue, dexa al juramento en toda su fuerça, como esta declarado.

A la segunda confirmacion digo, que quando el juramento no obliga por ser de obiecto ilicito, si fuere graue, sera pecado mortal prometer con juramento de ponello en execucion, y si fuere leue, sera pecado venial, pero quando el juramento es obligatorio de suyo, toda su obligacion nace de la reuerencia que se deue al nombre diuino, sea la materia graue, o leue, como ya esta declarado.

Al quarto argumento niego la menor. A la probacion digo, que para la verdadera razon de mentira, o perjurio, no es necessario yr vno de presente contra su proprio entendimiento. Basta yr contra lo q̃ vna vez prometio, y juro

con

Digitized by Google

con animo de cumplillo. Aunque no es tan perfecto perjurio, como se halla en el juramento assertorio, quando vno jura vna cosa falsa, pero tiene lo que basta para ser pecado mortal de perjurio, el no cumplir la tal promessa.

A la confirmacion niego la sequela. La razõ es. Porq̃ el no jurar verdad es intrinsecamente malo, y assi el Põtifice no puede dispensar en esso. Mas el no cumplir la promessa jurada no es intrinsecamente malo, sino de las cosas que suenan mal. Y assi puede auer muchas causas, que justifiquen la dispensaciõ del Sumo Pontifice, para que no se cumpla la tal promessa. Y tambien puede auer muchos justos impedimẽtos, para que lo prometido y jurado no se ponga en execucion, como sucede cada dia.

Al quinto y vltimo argumẽto digo, que los inconuenientes que infiere, no lo son, antes se deue conceder la sequela, quando la madre haze los dichos juramentos con buen zelo, y con intẽcion de cumplillos, pero sino pretende jurar, sino vengarse de su hijo en cosas leues, comunmente sera pecado venial, aunque en la corteza de las palabras parezca auer juramento. Y lo mismo hemos de dezir del que jura, que no ha de passar adelante, o que no ha de yr a la mano derecha. Que si tiene animo de jurar, y de cũplir lo que jura, pecara mortalmente, sino lo cumple. Pero lo ordinario no se halla en estos casos, ni otros semejantes, mas que pecado venial, porque en realidad de verdad tienen mas razõ de palabras de cumplimiento, que de verdaderos juramentos.

La segunda duda deste capitulo es. Si el juramento promissorio obliga siẽpre debaxo de pecado mortal en todas las materias de cosas graues. Las quales, o son indifferentes, como yr al campo, o no yr, o son ilicitas, como matar, y hurtar, o son impeditiuas de mayor biẽ, como no entrar en religion.

Digo lo primero. Las cosas indifferentes en singular, y en indiuiduo, no son materia del juramento promissorio. Y no basta que sean indifferentes de su proprio genero, porque essas puedẽ ser buenas, o malas en indiuiduo, como passar por vna calle, o entrar en vna casa. Sino que en singular indiuiduo, consideradas todas las circunstancias que se deuen cõsiderar, que den toda via con su indifferencia respecto del que jura. Como yr, o no yr al campo, passar, o no passar por vna calle. Prueuo este dicho. La obligacion del juramento nace de la reuerencia de el nombre diuino. Y nadie se persuadira a entender, que reuerencia a Dios en traelle por testigo de cosas, que no le agradan, como son las indifferentes en comun, y en particular. Luego no son materia del juramento promissorio. Y si se considera la obligacion del juramento de parte de lo que se jura, tampoco importan cosa alguna las indifferentes para la reuerencia del nombre diuino, como no son de consideracion para el voto. Y no solo hablò de las cosas indifferentes quando se hizo el juramento sino, de las que se hizieron indifferentes por discurso de tiempo, aunque al principio fuessen buenas.

Digo lo segundo. Las cosas ilicitas, y malas no son en manera alguna materia del juramento promissorio, o sean malas intrinsecamente, o malas, por ser prohibidas, como lo es, comer carne en viernes. Esto postrero es contra Graciano. Pero nuestra sentencia es de Sancto Thomas. El qual sin distinction alguna enseña nuestra doctrina y se colige de vn texto del derecho Canonico, y de vna regla suya. De la sentencia de Graciano se sigue vn gran inconueniente. Y es que podria vno eximirse con mucha facilidad de la obligacion de la ley positiua, haziendo juramento de lo contrario, lo qual es contra las buenas costumbres, y seria el juramẽto capa de pecadores. Y los juezes no los podrian castigar, porque se escusarian con dezir, que auian hecho juramento de lo contrario. Y seria verdad, que el juramento nos eximia de la obligacion de las leyes humanas santas, y buenas. *In c. innocens. 22. q. 4. 2. 2. q. 89. art. 7. in corpo re, et ad 2. & c. quanto de iureiurãdo, et ex reg. 58. de regulis iuris in 6. 1. argu. pro Gratiano.*

Mas en fauor de Graciano haze lo primero, que manda Dios en el Leuitico, que el que jura, de hazer mal vna cosa, haga penitencia de su pecado. Luego el tal juramento obliga, porq̃ sino fuera obligatorio, no mãdara Dios que se hiziera penitencia de el. Respondo lo primero, que el aduerbio, Male, no se ha de referir a la cosa jurada, de suerte que haga este sentido: El que jurò vna cosa mala: sino a la actiõ de jurar. De suerte que haga este sentido: El que peco jurando, o porq̃ jurò cosa mala, o porque jurò cosa buena sin sus deuidas circunstancias, haga penitencia de su pecado. Lo segundo respondo, que el dicho aduerbio se ha de referir a la cosa jurada, pero no se ha de entender del mal de culpa, que no puede ser materia del juramẽto, sino de el mal de pena. *Leuitici. 5.*

Lo segundo haze contra nuestra doctrina el juramento que hizo Iosue cõtra el precepto diuino, contenido en el Deuteronomio, de no matar a los Gabaonitas, y le cumplio, y no fue vituperado por ello el, ni los hijos de Israel. Antes se enojo Dios mucho con Saul, porque mato a los Gabaonitas contra el juramento de Iosue. Graciano en el lugar citado responde con San Ambrosio, que el juramẽto de Iosue fue obligatorio, y por esso lo guardò. Alexãdro de Ales dize lo mismo, y fundase en que el dicho juramento no fue cõtra la intencion de Dios, aunque parecia contra sus palabras consideradas en la corteza exterior. Esta sentencia es falsa. Lo vno porque el juramento de Iosue fue de cosa mala y prohibida por Dios. Y lo otro porq̃ Iosue, y los hijos de *Iosue c. 9. Deuter. c. 7. 2 Reg. ca. 21. Grat. loco citato, & D. Ambr. Alexand. Alen. 3. p. q. 31. memb. 4. arti. 1.*

Digitized by Google

de Israel eran ministros de Dios, y executores de su diuina justicia, la qual exercitaua Dios por mano de Iosue contra aquellas naciones justissimamente, como supremo juez. Y cierto es que el juramento que haze el executor de no poner en execució la pena puesta por el superior, no es obligatorio. Luego el juramento de Iosue no fue obligatorio de suyo. Especialmente auiendo auido engaño de parte de los Gabaonitas. Y assi digo, que aunque el tal juramento no fue obligatorio de suyo, no pecò Iosue en guardallo, antes con razó es alabado por ello. Lo primero. Porque sino lo guardara, se escandalizará los enemigos de Dios con razon, viendo que sus ministros perdiá el respecto a su diuino nombre, ignorando, como ignorauan el precepto en contrario. Y aunque los Gabaonitas enseñaron a Iosue, no por esso podia Iosue hazer contra su juramento. Porque el engaño se ordenaua a paz y a la hóra de Dios, y de su pueblo, y nacio de miedo de los hijos de Israel.

Lo segundo digo, que aunque no se siguiera el escandalo dicho, no pecara Iosue en cumplir su juramento, como enseña San Augustin. La razon es, porque se podia escusar có ignorancia inuincible pensando que era mas obligatorio el juramento, que el precepto diuino positiuo contrario, y que el vinculo de el precepto se quitaua, por tener el juraméto fuerça superior. Tambien se podia engañar facilmente pensando, que la virtud de la misericordia tan propria a Dios le obligaua a perdonallos, viniendo ellos a pedilla, y lo contrario parecia mucha crueldad. Como insinuo el mismo Iosue en las palabras, q̃ dixo, quádo los perdono. Tábien se pudo engañar pésando, q̃ el precepto diuino hablaua de los q̃ resistiessen a los hijos de Israel có fuerça de armas, y les estoruassen la entrada en la tierra de promission. Lo qual no hizieron los Gabaonitas. Antes vinieron con harto miedo, y muy de paz, y quedaron perpetuos esclauos del pueblo de Dios. Y en este sentido se puede entender San Ambrosio. No que el juraméto de Iosue fuesse de suyo obligatorio, sino que aunq̃ no lo era, se escuso de pecado cumpliendole por las razones dichas.

Aug. q. 24. & 25. sup. librũ Iosue.

Lo tercero haze contra nuestra doctrina el juramento que hizieron los hijos de Israel de repudiar las mugeres alienigenas, có quien se auian casado, y lo guardaron como se refiere en el primer libro de Esdras. Entendiendo que era obligatorio. Y cierto es, que repudiar la muger legitima es ilicito, y cótra derecho natural. Algunos dizen que aquel juramento fue ilicito, y q̃ fue mal hecho guardallo. Pero esto es falso, porque dize el texto sagrado, que le hizieron por el consejo, y ruegos de Esdras varon santissimo, y doctissimo. Y assi respondo lo primero, que aquellas no eran sus mugeres legitimas, sino sus mancebas. Porq̃ Dios por su ley diuina positiua auia irritado los matrimonios de los Iudios có las mugeres alienigenas, como la Iglesia el dia de oy tiene justissimamente irritados los matrimonios entre parientes por via de consanguinidad, incluyendo el quarto grado. Y llamalas el sagrado texto mugeres, no porq̃ en realidad de verdad lo fuessen, sino porq̃ estauan en aquella reputacion. Como llama al Santo Ioseph padre de Christo nuestro Señor, no porque en realidad de verdad lo fue, sino porque era tenido por tal.

Lo segundo respondo, que aunque fuessen mugeres legitimas, era licito repudiallas, y jurallo assi, porq̃ prouocauá a sus maridos a la Idolatria, quedádose en pie el vinculo del matrimonio, y no habitando juntos por la razon dicha. Como el dia de oy ay entre los Christianos muchas justas causas de diuorcio, siendo como es indissoluble el matrimonio, como se colige de otro capitulo del mismo Esdras.

Lo quarto haze contra nuestra sentencia lo que se dize en el texto citado del decreto, que si vno despues de auer hecho voto de castidad, se casa, y jura de no apartarse de su muger, está obligado a cumplir su juraméto como enseña San Ambrosio siguiendo a San Augustin. Respondo, q̃ aunq̃ no es licito casarse al q̃ tiene hecho voto de castidad, pero vna vez casado licito es no desamparar a su muger, y es obligatorio. Y sobre essa materia muy bien puede caer el juramento, aũq̃ fuera ilicito, si despues de hecho voto de castidad, jura de casarse.

Ca. Innocen. 22. q. 4.

D. Ambr. lib. 3. off. ca. 10.

Digo lo tercero. Quando vno jura de hazer vna cosa buena por mal fin, en todo, y por todo se ha de dezir y practicar lo que enseñamos del voto hecho por mal fin de cosa buena en el capitulo segundo del tratado del voto, en la duda, siguiendo a Sácto Thomas, y a sus discipulos.

2. 2. q. 88. arti. 2.

La tercera duda deste capitulo es, acerca de la segunda cóclusion. Si es valido el juramento hecho de cosa impeditiua del bien mayor, y mejor, como de casarse, o de seruir toda su vida en vn hospital, y de otras cosas a este tono. La parte afirmatiua se prueua lo primero. El estado Episcopal es mas perfecto que el estado de la religion. Y con todo esso el que hizo voto de ser frayle, ha de cumplir primero su voto, aunque le hagan Obispo, como lo determina Innocencio III. Luego lo mismo hemos de dezir del mismo juraméto de ser frayle. Y Alexádro V. consultado por vno, q̃ auia prometido con juraméto casamiéto a vna muger, y queria ser frayle, que estaua obligado a hazer. Responde el Pontifice, q̃ se case primero para cumplir su juramento, y sino se siguiere copula, se podra despues meter frayle. Y cierto es, que los esponsales no impiden el tráſito

Alex. 5. in c. commissũ de sponsa. lib. 1.

a la

a la religion. Y el mismo Alexandro V. determina en otra parte, que no es cosa segura no cumplir el juramento, sino es tal, q̃ su cumplimiento redunde en destruycion de la cõsciencia, y en peligro de perder el cielo. Y el juramẽto de cosa buena aunq̃ sea impeditiua de mayor bien no tiene esso. Luego hase de guardar. El segundo argumẽto es. Todo juramẽto promissorio acompañado de juyzio, y justicia es obligatorio, como enseña S. Thomas. Y estas dos condiciones se hallan en el juramẽto de q̃ hablamos. Luego es obligatorio. Prueuo la menor, porq̃ la cosa buena jurada es materia santa, y acto de virtud. Especialmente quãdo el q̃ jura de casarse es flaco, y no puede suffrir los trabajos de la religiõ, y juzga por mejor para si el casarse, que el abrasarse. Para entẽder esta duda se ha de ver lo que diximos en vna duda semejãte del voto que se haze de cosas impeditiuas del bien mayor, y mejor en su tratado, en el capitulo segundo en la duda. Y se ha de notar, que vna cosa puede ser impeditiua de mayor bien de dos maneras. La vna es formal, quando formal y derechamente se opone con el mayor bien. Como el no entrar en religion, se opone formal y derechamẽte con entrar en ella. Y esta negociacion, aunque de suyo no es mala, tãpoco es buena de su obiecto. Y en particular puede ser buena, por algunas circunstãcias, o causas que sobreuienẽ en las cosas morales. La otra oposicion al mayor bien es indirecta, por ser cosa incompossible con el. Y esto vltimo tambiẽ sucede de dos maneras. La vna es, quando lo que es incõpossible con el mayor bien, no trae cõsigo perpetuo impedimento, sino solo aquel tiempo, en que vno se exercita en el bien menor. Como si vno jurasse de seruir perpetuamente en vn hospital. La segunda es, quando lo incompossible con el mayor bien trae consigo impedimẽto perpetuo para passar al bien mas excelente, como el matrimonio respecto del estado religioso.

1.2.q.88. art.7.

Lo segundo se ha de notar, que la promessa jurada se puede hazer, o a solo Dios por reuerencia y respecto suyo precisamente, o al hombre. Y respecto del hombre algunas vezes redunda la promessa en vtilidad suya. Como si vno promete con juramento a otro ciento, y otras vezes no. Esto supuesto digo lo primero a nuestra duda. El juramento promissorio enderecado a solo culto y reuerencia diuina y no a la vtilidad del proximo hecho de cosa buena impeditiua de mayor bien de la primera, o tercera manera, no es obligatorio. Como si vno jurasse de, no ser frayle, o de ser casado. Este dicho se prueua con las mismas razones, con que probamos tratãdo del voto en el lugar citado, otro dicho semejante.

Digo lo segundo. El juramento hecho al hombre de cosa opuesta formalmente a los consejos diuinos, no es obligatorio. Porque es como si se hiziera a solo Dios, y assi lo enseñan San Gregorio y Sancto Thomas. Y si vno jura a su padre puesto en en extrema necessidad de no ser frayle, para podelle socorrer, està obligado a no meterse frayle, no por virtud del juramento que hizo, sino por la obligacion natural que tiene de fauorecer a su padre. Por la qual tambien pudiera salirse de la religion, despues de professo, y estar siruiendo a su padre todo el tiempo, que estuuiesse en extrema, o en muy graue necessidad.

D. Gre. in c. peruenit de iureiurando, & D. Tho. 2. 2. q. 89. arti. 7 in corpore & ad 2.

Digo lo tercero. El juramento de cosas impeditiuas del mayor bien, de la segunda manera, es obligatorio, pues no son absolutamente incompossibles con el bien mayor, sino con addito, y con facilidad dexãdo lo menos bueno se puede vno abraçar cõ lo mejor, mas excelente, y mas perfecto.

Digo lo quarto. El juramento hecho al hõbre, y encaminado al bien y vtilidad suya, de cosas opuestas al bien mayor y mejor, de la segũda, o tercera manera, no es obligatorio. Como si vn hombre muy necessario en vn hospital hiziesse juramento de seruir toda su vida a los pobres del, està obligado a cumplir su juramento. Como lo esta el que jurò de dar a otro ciento, aunque despues le conste euidentemente, que fuera mejor dallos a vna Iglesia, o a los pobres. Esta doctrina es comun entre los Iurisperitos. Y prueuase, porque de otra suerte pereceria de todo punto la paz, y tranquilidad de la republica, y los comercios humanos, porque fuera facil a todos dezir, que querian emplear mejor lo que prometieron con juramento. Y por esso todas las leyes canonicas y ciuiles obligan a que se cumplan las tales promessas, por ser ansi muy necessario al bien comun de todo el mundo.

A los argumentos en contrario hemos de responder. Al primero digo, q̃ el estado religioso no impide el transito al estado Episcopal mas perfecto. Y por esso mandò Inocencio III que el q̃ hizo voto de ser frayle, està obligado a cumplir primero su voto, aunq̃ despues le hagan Obispo. Y lo mismo es del juramẽto de ser frayle, conforme a la doctrina del tercer dicho desta duda. A la primera determinacion de Alexãdro V. algunos canonistas dizen, que el tal juramẽto se ha de guardar. Otros lo niegan cõ la Glossa en el mismo texto. Y responden al dicho texto, q̃ le sera mas seguro casarse, primero que se meta frayle. No en realidad de verdad, ni porq̃ de hecho aya mas seguridad, sino segũ la opiniõ del vulgo, el qual juzgara por perjuro al tal hõbre, si primero que se meta frayle, no se casa, como lo jurò. Esta exposicion sigue el Maestro Soto. Mas la verdad es, q̃ si es muy vtil, y prouechoso a la muger, en cuyo fauor se hizo el juramento, que prime-

Gloss. in c. commiss. de spon. titu. 1. ũ alys.

Soto in 4. d. 27. q. 2. art. 5.

Digitized by Google

primero se celebre el matrimonio, se deue celebrar antes q el que jurò se meta frayle. Pero si la vtilidad de la dicha muger, o fuere ninguna, o de poca consideracion, no està obligado el que jurò de casarse con ella, a cumplir el tal juramento, conforme a la doctrina del dicho quarto desta duda. Lo demas se vea en la materia del matrimonio. Bien es verdad, q si Pedro hizo juramento de ser frayle, o de ser casto antes, que jurasse de casarse con Maria, no podria casarse, aunq fuesse mucha la vtilidad q a Maria se le siguia del tal matrimonio. Porque es ilicito el matrimonio que sobreuiene al voto simple de castidad, o religion, por ser como es legitimo impedimiento para el matrimonio, aunque no es dirimente. A la segunda determinacion del mismo Alexandro. V. digo, que no solo redunda en detrimento de la salud eterna, el pecar, y el jurar de hazer vna cosa mala, sino el jurar de hazer vna cosa impeditiua de suyo para el mayor bien, porque como dizen los Santos, el no yr adelante en el camino de Dios, es boluer atras.

Al segundo argumento, niego la menor. A la probacion digo que no solamente falta la justicia al juramento quando se jura vna cosa ilicita, sino quando se jura la q impide el mayor bien, como ya esta declarado. Y aunque el casarse, y el no entrar en religion sean algunas vezes de mayor prouecho respecto deste, o otro subiecto flaco, pero respecto del voto y del juramento, no son materia apta, aunque sean actos de virtud.

Desta doctrina se sigue lo primero, que no todo acto de virtud es materia del juraméto, como no lo es del voto. Siguese lo segundo, que quando la materia jurada se muda de tal suerte, que la promessa no obliga, tampoco obliga el juramento, que cae sobre la dicha materia. Como si Pedro prometio a Maria de casarse con ella, y ella despues fornico: no esta obligado Pedro a casarse con ella, aunque lo aya jurado, y se salue, que el tal matrimonio es acto de virtud. Siguese lo tercero, que si vno hizo juraméto licito de vna cosa buena, y santa, y despues se hizo ilicita, o impeditiua del bien mas excelente, no obliga el tal juramento, como enseña Sancto Thomas. Siguese lo quarto la verdadera inteligencia de Sancto Thomas en el lugar agora citado en la vltima conclusion. (2.2.q.89. ar.7. ad secundum.) El qual dize, que la promessa en el juraméto promissorio obliga a su cumplimiento, para que sea juramento verdadero, si tiene los otros dos compañeros, que son juyzio y justicia. Esta proposicion afirmatiua de Sancto Thomas verdadera es. Pero no se deue inferir de ella la negatiua, que si no se halla en el juramento promissorio juyzio y justicia, sera nulo el juraméto, aunque se halle verdad. Porque arguymos de la negacion del antecedente de consequencia buena a la negacion del consiguiente, el qual defecto es grande en la dialectica. Y en nuestro proposito se infiere la consequencia hecha. Porque ay juramentos hechos con liuiandad, y poca prudencia, que son obligatorios. Como si vno cõ liuiandad de animo jurasse de dar lymosna, o de seruir a vn enfermo, con animo de cumplir su juraméto, sin duda alguna esta obligado a cũplirle. Esto es lo que toca a la justicia del juraméto promissorio. Lo que toca al juyzio, y quanta deliberacion sea necessaria, para que el juramento obligue, se ha de sacar de lo que acerca de esto enseñamos en la materia del voto largamente.

La quarta duda deste capitulo es, acerca de su quarta conclusion. Si obliga en conciencia el juramento promissorio hecho por fuerça, y con miedo. La qual duda es granissima. Dos maneras ay de miedo: vno ay que cae y cabe en vn varon constante. Y es quando conforme a las reglas de recta prudencia, y fortaleza, no se haze cõt a ellas en mouerse a hazer alguna cosa por causa de el tal miedo. Otro ay, que no cae ni cabe en varon constante, y se difine con modo contradictorio al primero. En nuestra duda no hablamos del segundo miedo, sino del primero, como si vn ladrõ pusiesse vn puñal a los pechos a *Pedro* en vn bosque, y le obligasse a jurar, que le daria cien escudos. Preguntamos si Pedro estara obligado a darselos. Parece, q no. Lo primero de muchos textos de el Derecho Canonico, donde parece, que se determina la parte negatiua. (c. Autor 15. q. ... cũ multis alijs ca ... c. Ab ... del isqu ... ti mete ... c. si ... Cu ... extra de iureiur.) Y si alguno respõdiere, que en los dichos textos, y en otros semejãtes no determinan los Pontifices, que los tales juramentos no obliguen en consciencia, sino que los relaxan con justa causa como Sancto Thomas enseña en el lugar citado. Contra esta solucion arguyo. No ay agora nueua causa para relaxar los tales juraméntos, que no vuiesse, quãdo se hizieron. Y el juramento no se puede relaxar sin nueua causa justa. Luego los Pontifices no relaxaran los dichos juramentos en los textos citados.

El segundo argumento es. La promessa hecha con miedo no obliga como enseña Sãcto Thomas. (D. Tho. 2.2.q.89. arti.7.) Luego tampoco obliga el juraméto promissorio hecho por fuerça, y con miedo, en el fuero de la cõsciencia. Prueuo la consequencia. Porque quando dos extremos diuisos y apartados se juntan con alguna cosa, q media entre e los, quitada essa, se quita su obligaciõ. Y la verdad jurada, y el juraméto, se junta por la promessa. Luego donde no ay promessa, tãpoco se halla obligacion del juramento. Y assi parece q lo enseñamos al fin de la duda passada, en el segũdo Corollario. Y si alguno dixere cõ S. Thomas en el lugar citado, q està obligacion nace de la q el hõbre tiene a Dios por su (D. Tho. l. o cit.)

juza.

juramento, aunque la persona en cuyo fauor se hizo, no merezca que se le cumpla. Contra esta solució arguyo. Siguese que la parte interessada no pueda perdonar lo que se le prometio con juramento. El consiguiente es falso, y contra el comun vso. Luego la solucion no es buena. Prueuo la sequela. Porque el hombre no puede perdonar lo que a Dios se deue. Y aun entre los hombres veemos, que quando dos son interessados en alguna cosa, cada vno puede perdonar la parte que le toca, sin tocar a la del compañero. Quanto con mayor razon se ha de dezir lo mismo de la parte que toca a Dios. Especialmente siendo obligaciones diuersas las que se hallan en el juraméto promissorio, como insinua S. Thomas en el lugar citado.

D. Tho. loco cit.

El tercero argumento es. El juraméto promissorio hecho a vn hombre, solo obliga, quádo redunda en prouecho de aquel, en cuyo fauor se hizo. Y en nuestro caso el juraméto hecho al ladron, no redunda en su prouecho, sino en su daño, pues peca recibiédo el dinero prometido, y no lo puede restituyr facilmente. Luego el tal juramento no es obligatorio.

El quarto argumento es. El matrimonio celebrado con el miedo graue, de que hablamos, es en si ninguno, como lo suponemos de la materia del matrimonio. Luego lo mismo hemos de dezir del juramento en nuestro caso. Prueuo la consequencia. Porque corre en lo vno y en lo otro la misma razon, y aun parece auer la mayor en el juramento.

El quinto y vltimo argumento es. Pará que el juramento promissorio obligue en consciécia, ha de ser acto de virtud como esta dicho. Y en nuestro caso no es acto de virtud. Luego no obliga en consciencia. Prueuo la menor. Porque el dar los dichos cien escudos al ladron, no es acto de justicia: porque no se le deuen, ni de liberalidad, pues no se los da de gracia. Ni de fidelidad, porque sino se atrauessara el juramento, la promessa no obligaua en consciécia, como S. Thomas enseña en el lugar citado. Ni es acto de religion, porque la materia del juraméto no pertenece a la virtud de la religion, ni de charidad propria, redimiendo su vexacion, porque el redemir la vexacion solamente ha lugar, quando ay actual vexacion. Pára intelligencia desta duda se deue notar, que la causa del miedo graue puede ser, o intrinseca, como quando vno jura de dar cien escudos de lymosna, por miedo de morirse apretado con vna graue enfermedad, o extrinseca como quando otro le pone miedo de muerte, sino jura lo que le pide.

Y esto vltimo sucede de dos maneras, o con razon y justicia, guardando el orden del derecho, o injustamente contra el dicho orden. Todos conuienen, en que el juramento hecho con miedo, que cae en varon constante, es valido quando nace de causa intrinseca, como en el exemplo puesto del enfermo, o de causa extrinseca justa: como si vn padre hallasse a Pedro con su hija, y le obligasse a jurar, que se casaria con ella, y sino le daria de puñaladas. Lo que tiene mucha dificultad es, si es valido el tal juramento, quando el miedo nace de causa extrinseca injusta, como en el exemplo puesto del ladron. Algunos dizen que el tal juramento es obligatorio, quando el que le hizo tuuo intencion de jurar, y de obligarse. Pero si tuuo intencion de jurar, y no la tuuo de obligarse, el juramento no es obligatorio. Assi lo siente Syluestro, siguiendo a Iuan Andres. Otros dizen, que el tal juramento obliga solamente debaxo de pecado venial. Assi lo tienen Panormitano, y otros engañados có las palabras del Pontifice en vn texto de las decretales. Donde dize que los que no guardan los tales juramentos, no han de ser castigados, como por culpa mortal. Y no aduierte, que no habla el Pontifice del fuero interior de la consciencia, sino en orden al fuero exterior de la justicia.

Syl. in v. iurament. 4. §. 7. sequuntur. Io. An. in c. si vero de iuriur. Panor. in c. si vero de iuriur. de ceptus verbis Pontif. in c. verũ, eodem tit.

A esta duda digo, que en tal caso el juramé to es valido, y obligatorio en el fuero de la cósciencia. Esta sentencia es expressa de S. Thomas en el lugar citado, y es comun entre los Theologos, y Iuristas. Para declaracion desta verdad se ha de notar con Cayetano, que en el juramento de que hablamos se pueden considerar tres cosas. El que jura, la cosa jurada, y el que haze fuerça, o pone miedo para que se haga el tal juramento. Si hablamos deste juramento, quanto es de parte del que le pide tan injustamente, cierto es que no obliga, sino quá to es de parte del que jura. Prueuo mi dicho. El que jura en nuestro caso, es voluntario absolutamente hablando, aunque en alguna consideracion es inuoluntario. Y esto basta para que el juramento sea obligatorio. Luego en nuestro caso es obligatorio. La mayor es expressa sentencia de Aristoteles, y de S. Thomas. La menor se prueua. Porque el tal voluntario es bastante para el juramento assertorio, como todos confiessan, y para los demas contractos humanos. Luego tambien lo sera en nuestro caso para el juramento promissorio, especialmente, siendo suficiente el tal voluntario, como lo es, para la razon de pecado mortal, porque no lo ha de ser para el juramento? Exemplo manifiesto se halla, quando vno con miedo graue niega la Fè, o jura falso. Cierto es que peca mortalmente.

D. Tho. 2. 2. q. 89. art. 7. & ibid. Caie.

Arist. in 3 Ethicor. D. Tho. 2. 2. q. 13. ar. 6.

Lo segundo prueuo lo mismo, quanto es de parte del que jura. Porque redunda en euidente bien suyo, el ser obligatorio el tal juraméto. Y si los ladrones supiessen, que los tales juramentos no obligauan, luego robarian toda

toda la hazienda de los pobres caminantes, o de otros, que cayeron en sus manos, y les quitarian las vidas. Y los vsureros no les socorrerian en sus necessidades, ni auria modo eficaz para librarse los hombres de semejantes trabajos, y afiicciones. Que el tal juramento sea licito, quanto es de parte de la materia jurada, se prueua, porque pertenece a la charidad y amor de si mismo, pues jura semejante juramẽto, por escapar su vida, o otros daños de menor consideracion. Y assi los Pontifices citados, y otros que se suelen citar, no determinan, que los tales juramentos no obligan, sino antes lo contrario pues los relaxan. Y si fueran obligatorios de suyo, fuera impertinente la tal relaxacion. Pero ha se de suponer, que el juramento libre, y el coacto conuienen en que no obligan, si caen sobre materia ilicita como ya esta declarado.

D.Tho. loco cita.

Al primer argumento respondo con Santo Thomas en el lugar citado, que los Pontifices citados, y por citar, no confirman la sentencia contraria, antes hazen mucho en nuestro fauor pues relaxan los dichos juramentos. Y cõsiguientemente suponen, que son obligatorios de suyo. Y porque entre los textos citados ay vno que tiene especial dificultad, digo que en el hablaua el Pontifice con vn Obispo, y con su mayordomo, los quales afligidos por los tyrannos, juraron de no repetir la hazienda de la Iglesia. El qual juramento era illicito. Y por esso dize el Pontifice, que no se guarde. Y la dicha relaxacion se haze justissimamente, porque los tales juramentos no son perfectamente voluntarios, antes se mezcla mucho de violencia, y injusticia, y no es razon que los agrauiados no hallen remedio, ni que los que agrauian salgan con su injusticia, y vellaqueria. Pero no quedan relaxados por el mismo derecho: antes es necessario recurrir al prelado Eclesiastico a pedille relaxacion. Pero conuiene aueriguar, si es bien relaxar el tal juramento en particular, o si se sigue escandalo, o menosprecio de Dios, o irrision de su diuino nombre. Como se siguiera, si se relaxasse el juramento hecho por el captiuo de pagar su rescate, o boluer a su captiuerio, y los infieles se escandalizarian, y harian burla de la religion de nuestros juramentos. Y assi en tal caso ha de estar tan lexos el prelado de relaxalle el juramento, que antes le ha de compeler a cumplir puntualmente su juramento, como enseñan sancto Thomas, y san Augustin. Y los gentiles alaban mucho a Artilio Regulo, el qual cumplio vn juramento que hizo de boluer a Carthago, si no se rescataua vn captiuo y le quitaron la vida por esta causa. De esta doctrina se entiende la de Sylvestro, y otros a este proposito. Vease en el. Y ala replica del primer arguméto niego la menor.

D.Tho. loco cita.

ca. autori. 15. q. 6.

D.Tho. 2. 2. q. 89. art. 7. in corp. & D. Aug. li. 1. de ciu. c. 15

Syl. in v. iuramentũ 4 §. 29.

Al segundo argumento respondo con Cayetano, que aunque en nuestro caso el juramẽto, y la promessa tienen la misma materia cõsiderada materialmente, pero mirala debaxo de diuersa razõ formal. La promessa la mira en quãto es acto de virtud ordenado en vtilidad, y prouecho de aquel en cuyo fauor se haze la tal promessa. Mas el juramento la mira en quã to es acto de virtud absolutamẽte: pues se puede hazer a solo Dios, y assi la mirara el juramento, como sea acto de virtud de donde quiera que esso le venga, redunde, o no, en vtilidad y prouecho del hõbre. De aqui nace, que la simple promessa hecha al ladron no obliga en cõsciencia, porque el cumplilla, no redunda en su prouecho, sino en mucho daño suyo. Pero quãdo se confirma con juramento, obliga en cõsciencia, lo vno por la reuerencia del nombre diuino, y lo otro, porque redunda en gran vtilidad del que jura, pues redime con el tal juramento su vexacion, y escapa su hazienda, o vida. Y assi en orden a el es acto de charidad propria. Bien es verdad, que algunas vezes se juntaran en vna promessa jurada, estas dos razones, como quãdo se ordena en prouecho de ambos, y vno jura de dar cien *ducados* a vn pobre mas no es necessario, que *assi* suceda. Conforme a esta doctrina y razon de diferencia respondo al segundo argumento, negando la consequencia. A la replica contra esta solucion, y contra la doctrina de Sancto Thomas, y a la probacion de la consequencia, digo, que la mayor es verdadera, quando los extremos diuisos, y apartados se juntan con algun medio debaxo de la misma razõ. Como sucede, quando vno promete con juramento cien ducados a vn pobre. Pero es falsa, quando se juntan debaxo de diuersas razones formales, como sucede en nuestro caso. Y por esso no es mucho que aũque falte la vna, perseuere la otra, como ya esta declarado. Y no enseñamos lo contrario en el segundo Corollario de la duda passada, porq̃ alli hablamos, quando la promessa vna vez fue valida, y en tal caso, si cessa su obligaciõ, no obliga en manera alguna, aunque se cõfirme con juramento. Porque entonces el juramento cae sobre la promessa en razon de promessa, y es solamente confirmacion suya, y assi cessando la obligacion de la promessa, cessa tambien la del juramento. Mas en nuestro caso cae el juramento, sobre la promessa, y la materia prometida, no en razon de promessa, ni en quanto es vtil al ladron, sino en razon de la reuerencia del nombre diuino, y de la redempcion de la propria vexacion. Y assi aunque cesse su obligaciõ en razon de promessa, no cessa segun la propria razon del juramento. A la replica vltima del segundo argumento hecha contra esta doctrina, niego la sequela. A la probacion digo,

Digitized by Google

digo que en el tal caso cessa la obligacion del juramento, no porque el hombre tenga authoridad para perdonar la parte que toca a Dios, sino porque perdonado el hombre, dexa el cumplimiento del tal juramento de ser acto de virtud, y de redempcion de propria vexacion: y assi en ninguna consideracion es obligatorio por falta de la materia. Y Santo Thomas en el lugar citado, no pone dos obligaciones realmente distinctas, sino vna con dos diuersas razones formales, como ya esta bien declarado. Y lo mismo sucede en las promessas hechas a los hombres, quando el interessado perdona.

Al tercer argumento niego la mayor. Porq̃ tambien obliga, quando por otra via es acto de virtud, y redunda en vtilidad y prouecho del que jura, como redunda el juramento hecho al vsurario de pagalle las vsuras que pide: y como declaramos en la solucion passada.

Al quarto argumento niego la consequencia. La razon es, porque el matrimonio celebrado por fuerça, o con miedo, que cae en varon constante, es ninguno por el mismo derecho positiuo, el qual irritó los tales matrimonios. Pero el juramento de que hablamos, no es irrito por el mismo derecho, antes obliga de suyo, y se ha de relaxar por el superior por la razon que dimos en la solucion del primer argumento desta duda. No podemos dar razon propria, y que proceda de sus proprias causas desta diferencia, fuera de la voluntad de la Iglesia. Pero ay vna muy buena congruencia. Y es que el matrimonio de suyo es vinculo indissoluble, y si vna vez es valido, no queda remedio alguno, para que se repare el daño, ni injuria hecha a quien se caso por fuerça, o con graue miedo. Y assi fue muy justo que la Iglesia lo irritasse. Mas el juramento hecho por fuerça, o con el mismo miedo, puedese relaxar por justas causas, y de hecho se relaxa. Y por otra parte conuiene, que no sea irrito por el mismo derecho, como declaramos en la solucion al primer argumento desta duda. Y por esto fue muy bien acordado, lo que la Iglesia hizo acerca del juraméto, aunque no aya nueua causa por su relaxacion.

Al quinto y vltimo argumento digo, que el dar en nuestro caso el dinero al ladron, es acto de charidad propria y redempcion de la propria vexacion. Porque el ladron no le dexara yr libre, sino le prometiera con juramento aquellos dineros: y assi el prometerselos, fue redempcion de propria vexacion. Y como la promessa jurada, y el cumplimiento de ella han de andar tan a las parejas, que en jurando vna cosa licita, se ha de cumplir, sino se relaxa el juramento quando de hecho le vienen a pagar los dichos dineros, el tal acto propriamente hablando es acto de virtud, y de charidad propria, y de redempcion de propria vexacion. Pero puede denunciar del ladron al prelado. Y pedir relaxacion del juramento, y repetir lo que huuiere pagado, aunque aya jurado lo cótrario: porque en el tal caso el guardar el juramento redundaria en agrauio de la justicia publica, y bien comun, y por esso no se deue guardar, como Santo Thomas enseña: porque de otra se haria el juramento capa de pecadores. *D. Tho. 2. 2. q. 89. artic. 7 ad 3. & ibidem Caiet.*

La quarta duda deste capitulo es acerca de su quinta y vltima conclusion, si obliga en el fuero de la consciécia el juramento engañoso, y fingido. Para entender esta duda se ha de aduertir, que el juramento promissorio se puede hazer con engaño, de cinco maneras. La primera es quando el q̃ jura tiene proposito de jurar, y de prometer y de obligarse, y no le tiene de cúplir su promessa. La segunda es, quando quiere jurar, y prometer, pero ni quiere obligarse, ni cúplir su promessa. La tercera es, quádo tiene animo de jurar: pero no le tiene de prometer, ni de obligarse, ni cumplir su promessa. La quarta es, quando ni pretende jurar, ni prometer ni obligarse, ni cumplir la promessa, sino solo engañar al proximo con palabras fingidas, y con juramento engañoso.

La quinta y vltima manera es, quando pretéde jurar, y prometer y obligarse, y cumplir su juramento, pero vsa en su juramento de palabras equiuocas y amphibologicas, q̃ en su significacion admiten varios sentidos.

Esto supuesto digo lo primero a nuestra duda. Quando el que jura tiene animo de jurar y de prometer, y de obligarse, y no le tiene de cumplir su promessa, esta obligado en consciécia a guardar su juraméto. Prueuo este dicho. La obligacion a guardar el juramento se sigue a la propria naturaleza del juramento. Luego el que jura de la suerte que hemos dicho, esta obligado en consciencia a guardar su juramento, aunque quádo juro, no tuuiesse animo y voluntad de cumplille: Porq̃ el que quiere vna cosa, tambien quiere consiguientemente lo q̃ a ella se sigue necessariamente. Confirmo esta razon, lo primero. Para q̃ la ley obligue, es de muy poca, o ninguna consideracion, la intencion de cumplilla, como lo es la intencion de no cúplilla, para q̃ desobligue: porque la tal intenció, ni quita, ni pone obligacion en la ley. Luego lo mismo, y por la misma razon hemos de dezir en el juramento. Confirmo esto lo segundo: porq̃ lo mismo sucede en el voto, como declaramos y prouamos en su proprio lugar, y todas aquellas razones son muy buenas para nuestro proposito, veanse.

Digo lo segundo, quando vno ni tuuo animo de jurar, ni de obligarse, sino solo pretendio engañar a su proximo con palabras fingidas, de suyo no tiene obligacion alguna en

consciencia aguardar el tal juramento. Esta doctrina es de Santo Thomas y de San Gregorio. Y prueuase, porque donde no ay juramẽto no puede auer obligacion de juramento. Y en nuestro caso no ay juramento, pues falta la intenciõ del que jura. Luego no ay obligacion de juramento, hablando segun su propria naturaleza, y de suyo. Pongo esta limitacion, porque no ay en nuestro caso obliga cion a cumplir el tal juramento, por la fuerça de la virtud de la religion, ni por la fuerça que nace de la propria naturaleza del juramento. Pero por algunas causas accidentales, algunas vezes obligara en consciencia el tal juramento, o por el escandalo de los circunstantes, o por la in uria que se haze a tercera persona. Como si se hiziesse vn juramento a vna virgen de que Pedro se casaria con ella, y con esta confiança se le entregasse, cierto es, que estaria Pedro obligado en consciencia a casarse cõ ella, aunque el uramento fuesse de todo punto fingido. Tambien hablamos en nuestro dicho de la obligacion en el foro de la consciencia. Porque en el fuero exterior, como la Iglesia no juzga de los actos interiores, y occultos de la voluntad, sino de los exteriores, obligara siempre a cumplir el tal juramento, por sentẽcia fundada en falsa presumpcion del hecho, la qual no obliga en consciencia.

D. Th. 2. 2. q. 89. ar. 7 ad 4. & D. Greg. in l. 27. mor. c. 7. arte medium.

Lo que tiene dificultad en esta parte es, si el juramento promissorio fingido hecho la segunda, o tercera manera, es obligatorio en cõsciencia. La parte negatiua tienen absolutamente, y sin distinction alguna muchos graues authores. Prueuase lo primero de vna autoridad de San Gregorio, referida en el derecho, donde parece que enseña, que nunca el juramento es obligatorio, si el que jura no tiene animo de obligarse.

Difficultas in qua absolute tenent partẽ negatiuam sc. in 3. d. 36. D. Bonauẽ. ibid. q. 3. art. 1. Ricar. ar. 1 q. 2. Sylu. iuramẽt. 4. §. 7. & in §. 19. D. Greg. ore latus agratia in cap. humana aures. 22. q. 5.

Lo segundo. Bien se sigue. Tiene animo de jurar. Luego tambien le tiene de obligarse, como todos conceden, por seguirse naturalmente la obligacion al juramento. Luego tambien sera buena consequencia conforme a las reglas de Dialectica, arguyr del opuesto del consiguiente al opuesto del antecedente de esta manera. No tiene animo de obligarse. Luego no le tiene de jurar. Y el que no pretende jurar, no esta obligado en consciencia a cumplir su juramento, como resoluimos en el segundo dicho de esta duda. Luego el que no pretende obligarse, no estara obligado a cumplir su juramento, aunque de hecho pretende jurar. Confirmo esta razon. El que niega vna cosa, consiguientemente niega todo lo que de suyo esta conjuncto con ella. Y el juramento esta conjuncto de suyo con la obligacion q̃ nace del juramento. Luego quiẽ niega lo vno, niega lo otro, y al reues.

Lo tercero prueuo especialmente, que quã do falta el animo de prometer, no este vno obligado en consciencia a cumplir el juramento promissorio. Quando no ay animo de prometer la promessa no es valida. Y el juramento promissorio no es otra, sino vna promessa confirmada con juramento. Luego quando no ay animo de prometer no obliga el juramẽto promissorio.

Para entender bien este punto, se ha de notar, que el que tiene animo de prometer, y de jurar, y no le tiene de obligarse algunas vezes puede pensar con ignorancia que la obligacion no se sigue de suyo al juramento, y algunas vezes puede carecer desta ignorancia, y saber muy bien, que el juramento promissorio obliga de suyo y de su propria naturaleza, no solo en el fuero exterior de la justicia, sino en el interior de la consciencia.

Digo lo tercero a nuestra duda, y respondo a la especial dificultad, que pusimos poco ha. La obligacion a cumplir el juramento se sigue intrinseca, y necessariamente del juramento promissorio, como se sigue el ser risible de la naturaleza del hombre. Y aunque tiene cada vno libertad para jurar, o no jurar, pero hecho vna vez el juramento necessario es cumplille. Prueuo esta doctrina. La obligacion a *cumplir* el precepto, o la ley se sigue intrinseca y necessariamente a la misma ley, o precepto. Y el cumplir el juramento promissorio es de derecho diuino natural. Luego la obligacion a cumplille, se sigue de su propria naturaleza. Confirmolo con algunos buenos similes. El recebir el baptismo, es voluntario a quien le recibe, y el matrimonio a los que se casan, y el comprar y vender, a los que compran y venden. Y con todo esso el que vna vez se baptiza, queda luego obligado, aunque le pese, a cũplir las leyes del baptismo, y el que vna vez se casa, las del matrimonio, y el que celebra contractos en la republica, las leyes justas de los tales contractos. Luego lo mismo succede en nuestro caso.

Digo lo quarto. El que ignora que la obligacion se sigue de su propria naturaleza al juramento promissorio, no esta obligado en cõsciencia a cumplille. Esta doctrina concedemos a los Doctores citados, y a sus argumentos, especialmente al primero con su confirmacion. Fuera de las razones puestas se prueua. En tal caso el q̃ jura procede, como sino tuuiera intẽcion de jurar, porq̃ no jurara si supiera que el tal juramento era obligatorio de suyo. Y quando no ay intencion de jurar, no ay obligacion alguna a cumplir el juramento, como todos confiessan y dexamos resuelto en el segundo dicho de esta duda. Luego nuestra doctrina es verdadera. Especialmente que en nuestro caso el que jura, no distingue, ni haze diferencia entre el proposito de obligarse, y el de

jurar

Digitized by Google

jurar. Luego si no tiene proposito de obligarse, tampoco le tiene de jurar.

Corollario. De aqui se sigue vn Corollario bien necessario, para lo que comunmente sucede entre los hombres. Y es, que si alguno dixere, que jurò y no tuuo proposito de obligarse, regularmente, hablãdo le hemos de desobligar del juramento. Porque el tal, hablando regularmente, no tuuo verdadero proposito de jurar, sino es insipientissimo. Y si dize, que tuuo firme proposito de jurar, y no de obligarse, comunmente queda libre en consciencia de la obligacion del juramento, porque comunmente ignoran los hombres la obligacion, que de su propria naturaleza causa el juramento promissorio. Pero hablando de los que conocen y entienden la fuerça del juramento promissorio, digo lo quinto. El que sabiendo la obligacion que se sigue de suyo del juramento promissorio, jura, con animo de jurar y de prometer, y no con animo de obligarse a cumplir el juramento, aunque expressamente excluya la dicha obligacion, esta obligado en consciencia a cumplir el tal juramento. Este dicho es cõtra los authores referidos. Los quales vniuersalmente enseñan, que nunca el juramento promissorio obliga en consciencia, si el que jura, no tiene intencion de obligarse. Prueuo este dicho. Lo primero. La obligacion a cumplir el juramento promissorio, se sigue de su propria naturaleza. Luego el que la conoce, y quiere jurar, aunque le pese, queda obligado a cumplir su juramento. Prueuo la consequencia: porque es impossible en todas las materias, poner la essencia sin sus proprias passiones.

Lo segundo se prueua. El que quiere jurar sin pecado vn juramento assertorio, aunque le pese, ha de jurar verdad por estar esso intrinsecamente coniuncto con el juramento assertorio licito. Y tan annexa es su verdad al juramento promissorio, la qual consiste en cumplir vno lo que jurò, como lo es la suya al juramento assertorio. Luego nuestra doctrina es verdadera.

Digo lo sexto. El que sabiendo la naturaleza del juramento promissorio, quiere jurar, y no prometer, queda obligado en consciencia a cumplir su juramẽto. Prueuo este dicho. Como enseña Sancto Thomas, el juramento promissorio pone su fuerça, en que se haga verdad lo que se jurò. Y la promission no es intrinseca a la razon del juramento promissorio, como consta en el que juro de pagar vsuras, en el qual juramento no ay promessa alguna, como se declara en derecho. Luego, si vno tiene intencion de jurar, aunque no la tenga de prometer, estara obligado en consciencia a cumplir su juramento. (D. Tho. 2. 2. q. 89. art. 7.)

Confirmo esta razon. El juramento hecho al ladron, por fuerça, y miedo que cae en varõ cõstãte, es valido de suyo, como declaramos, y prouamos largamente en la duda quarta deste capitulo. Y la promessa sin juramento hecha de la misma suerte, no es valida. Luego la promessa no es intrinseca al juramento promissorio. Y lo demas es jurar con engaño, como S. Thomas siente en el lugar citado.

A los argumentos en contrario hemos de responder, en quanto proceden cõtra nuestros dos dichos vltimos, quinto, y sexto. Al primero que procede de la authoridad de S. Gregorio, referido en el decreto, digo que hablando propriamente, jurar de coraçon, es jurar cõ intencion de jurar, y no jurar de coraçon, es no jurar con la dicha intẽcion. Y assi S. Gregorio habla del que no tuuo intencion de jurar, o habla del que la tuuo, y no sabia que la obligacion se seguia intrinsecamẽte al juramẽto promissorio. En el qual caso no obliga en conciẽcia el juramento, como diximos en el dicho quarto, el qual se confirma con la autoridad referida de S. Gregorio: y no contradize a S. Isidro. Antes S. Isidro ayuda mucho a la verdad de nuestros dichos quinto y sexto. (Isid. in lib. 2 de summo bono c. 31. in medio)

Al segundo argumento concedo sus dos consequencias por buenas, y digo que el que jura, sabiendo la obligacion que causa el tal juramento, virtualmente pretende obligarse, aunque le pese, y aunque diga expressamente, que no se quiere obligar. Y aunque la intencion formal y expressa es mas fuerte de suyo, que la virtual desnuda de otro animo, pero la virtual intencion de obligarse, la qual es intrinseca al juramento, y siempre esta necessariamente coniuncta con la intencion de jurar, es mucho mas fuerte, que la intencion formal y expressa de no obligarse, la qual no se compadece con la intencion formal y expressa de jurar, ni con la virtual de obligarse, que se sigue al juramento de su propria naturaleza, como ya esta declarado.

La confirmacion, confirma nuestra doctrina, hablando del que sabe la obligacion que nace del juramento, como ya declaramos en los dichos quinto y sexto. Y hablando del que la ignora, bien se dexa entender, que quiera vno jurar, y no obligarse, como declaramos en el dicho quarto desta duda, y lo enseña Cayetano.

Al tercer argumento digo, que el juramento promissorio no solamente confirma promessas verdaderas, sino fingidas y dissimuladas, sean obligatorias, o no. Y cuando la promessa es verdadera y obligatoria, se confirma con el vinculo del juramento, y se juntan el juramento, y el obiecto, jurado con la promessa. Pero quando la promessa no es valida, ni obligatoria, sino fingida, juntanse inmediatamẽte sin mediar promessa alguna, y obliga el vin- (Cai. 2. 2. q. 89. art. 7. iuxta finem.)

vinculo del juramento, y no el de la promessa. Y conforme a esta doctrina la menor del argumento absolutamente es falsa.

La sexta duda deste capitulo es, si el juramento doloso, el qual se haze cõ animo de engañar con solas palabras, es pecado mortal, en particular y en indiuiduo: que es la quarta manera de juramento engañoso, que pusimos al principio de la duda quinta. Hablo en particular y en indiuiduo. Porque hablando de su proprio genero y obiecto, es cosa cierta, que es pecado mortal: jurese verdad, o mentira: en juyzio, o fuera del. Porque de su genero es acto contra religion, y contra el honor diuino, y es mentira perniciosa. Porque si se admiten semejantes juramentos, nadie dara credito a quien jurare recelandose del engaño. Y aunq̃ algunas vezes es licito dissimular como se determina en el decreto, se entiende, quando no ay mentira, como sucede en nuestro caso.

c. vtilem. 23. q. 2.

Lo que en esta parte tiene dificultad es, si el tal juramento es siempre pecado mortal en particular y en indiuiduo. A esto digo lo primero. El que finge que jura, y en realidad de verdad no jura: quando el juramento cae sobre falso, peca mortalmente: sea el juraměto assertorio, o promissorio, libre, o forçado. Explico este dicho. Si Pedro jura de dar cien ducados a Iuan: y no tiene intencion de cumplir su promessa, si en tal caso en las palabras exteriores finge juramento, sin intencion de jurar, peca mortalmente. Esta doctrina es de Cayetano y de otros Thomistas modernos. Pruevase lo primero vniversalmente de todo juramento. Todo juramento con mentira es pecado mortal en indiuiduo. Y en el modo de jurar, de que hablamos, siempre se halla juramento con mẽtira. Luego siempre es pecado mortal en particular y en indiuiduo. La menor es cierta en el juraměto assertorio, y del promissorio se prueua de dos textos del Decreto. Y que aya juramento es cierto, pues con las palabras exteriores se trae a Dios por testigo.

Caie. 2. 2. q. 89. ar. 7 dub. 2. contra solutionem ad 4. D. Thom.

Lo segundo se prueua. Grauissima injuria se haze a Dios en traelle por testigo de falsedad, aunque sea con solas las palabras exteriores. Luego el tal juramento siempre es pecado mortal en indiuiduo. Y como no solo es grauissimo pecado mortal perder la Fe con pertinacia, sino tambien lo es, y en grã menosprecio de Dios, negalle solamente con la boca, aunque falte el consentimiento del coraçon, como sucedio a S. Marcellino Papa. Assi en nuestro proposito, no solo es grauissimo pecado mortal de perjurio, jurar falso de proposito con consentimiento de la voluntad: sino tambien lo es jurar falso con solas las palabras exteriores, aunque falte el consentimiento interior: porque en su manera es hazer a Dios autor de falsedad.

c. in dolo cum seq. 22. q. 2.

Digo lo segundo. Quando vno está obligado a jurar debaxo de precepto, como sucede muchas vezes a peticiõ de nuestros legitimos juezes: y finge que jura, peca mortalmente aũque jure verdad. La razon es, porque entõces en realidad de verdad no cumple cõ el precepto que tiene de jurar, pues no jura, ni tiene intencion de jurar: y solamente jura con las palabras exteriores. Y lo mismo hemos de dezir, y dezimos en otros preceptos.

Pero ay duda entre Cayetano y Soto, si es pecado mortal en indiuiduo jurar verdad fuera de la tela del juyzio, quando el juramento es fingido. Y suponemos, que no corre precepto de jurar. Cayetano dize, que es pecado mortal en indiuiduo. Lo contrario es del Maestro Soto, y mas probable. El qual enseña, que siempre en indiuiduo es pecado venial el juramento referido. Prueuo la sentencia del Maestro Soto. Porque en tal caso no se jura falso, ni se atribuye a Dios cosa que no le convenga, ni se le haze irreuerencia alguna de consideracion, ni se quita el fin proprio del juramento, ni redunda en notable agrauio de nadie: como consta de la propria forma del juraměto. Luego no ay de donde le venga razon de pecado mortal. Desta doctrina se saca clara solucion a los argumentos de Cayetano. Los quales conuencen, que el juramento fingido es pecado mortal de su proprio genero y obiecto, pero en indiuiduo, quando la irreuerencia es poca, y la injuria que se haze al nombre diuino, es casi de ninguna consideracion, como sucede en el juramento fingido, de que vamos hablando.

Caie. 2. 2. q. 89. ar. 7 dubio penultim. & M. Sot. loco citato.

Falta de declarar vna dudilla acerca del quinto modo de juramento doloso, que pusimos al principio de la quinta duda deste capitulo, si es pecado jurar vsando de palabras equiuocas, y amphibologicas. Sylvestro dize, que es pecado especialmente hablando del juramento coacto, el qual no se deue declarar conforme a la intencion de la parte, sino conforme a la intencion del que jura, como Sancto Thomas enseña. Y declarandolo assi, es juramento licito, y verdadero. Luego no es pecado. Hase de notar, que las palabras equiuocas, algunas lo son de suyo en el comun modo de hablar, y como tales se reciben, como en el verso del Poeta, en que dize que los Troyanos pueden vencer a los Romanos. Y se puede entender tambien al reues en los proprios terminos. Otras ay, que son equiuocas, por sola intencion del que las dize. Como quãdo vno dize, que no tiene vna cosa, y entiende se, para darsela a quien la pide.

Syl. in v. juramentũ 4. §. 7. mutus autoritate. D. Tho. 2. 2. q. 89. art. 7. in sol. ad 4.

Aio Te, Aeacida, Romanos vincere posse.

Esto supuesto digo a nuestra duda. Quando las palabras son equiuocas de suyo, licito es al que jura tomallas en el sentido que le esta bien, siempre que le es licito vsar de seme-

jantes

juntes palabras, sea en juyzio, o fuera del: con condicion, que en juyzio sea pregũtado el reo
2.2.q.89. contra Derecho. Esto enseñan Sãcto Thomas
ar.7.ad 4 y sus discipulos. Pero quando son equiuocas solo de la segunda manera, no es licito al que jura tomallas en su sentido: porque caeria el juramento sobre falso. Y aunque son verdaderas, tomadas en el sentido del que jura: pero absolutamente son falsas. Porque la verdad, o falsedad absoluta de las proposiciones, no se ha de considerar por la intencion particular de Pedro, o Pablo: sino por el sentido, que hazen en el comun modo de concebir, y de hablar entre los hombres. Y assi el tal juramẽto siempre sera pecado mortal en particular y en indiuiduo quando cayere sobre falso.

Al argumento de Syluestro, digo, que el juramento se ha de declarar conforme a la intencion del que jura, quando ay fraude y engaño de parte de aquel a quien se haze el juramẽto, y quando las palabras son de suyo equiuocas. Mas si no ay nada desto, sera pecado mortal jurar falso con palabras equiuocas aunque sean verdaderas, considerando el sentido, enque las toma el que jura.

La septima y vltima duda deste capitulo tercero es acerca de las vltimas palabras de su quinta, y vltima conclusion: si es mayor la obligacion del juramento, que la del voto. Parece que si. Lo primero. Mayor mal es, pecar juntamente contra Dios, y contra el hombre, que contra Dios solo. Y quando vno quebranta el juramento promissorio, peca contra Dios, y contra el hombre juntamente, y quando quebranta el voto, peca solamente contra Dios. Luego el vinculo del juramento es mayor que el del voto.

Lo segundo. Mayor mal es hazer a Dios author de mẽtira, que no cumplille la promessa. Y quando se quebranta algun juramẽto, se haze a Dios author de mentira, y quando se quebranta vn voto, no se cumple la promessa. Luego el vinculo del juramento es mayor que el del voto. Y esto se confirma con la razon de
2.2.q.89. Sancto Thomas, con que prueua ser mayor la
art.8. obligacion del voto, que la del juramento, la qual bien entendida parece que cõfirma nuestro segundo argumento.

Lo tercero arguyo contra el fundamento de la razon de Sancto Thomas contrario de nuestro intento. El qual fundamento es, que toda infidelidad incluye irreuerencia, y no al reues. Si vn señor promete algo a su esclauo, y no se lo da, es infiel, pues no cumple su promessa, y no se haze irreuerencia alguna, porque es su señor, y el otro es su esclauo, entre los quales no cabe irreuerencia de parte del señor. Luego, &c.

El quarto y vltimo argumento es. Demos vn hõbre que haze vn juramento a solo Dios, como de ayunar vn viernes. Este juramento, obliga por lo menos ygualmente, como si hiziera voto de lo mismo, pues se haze a Dios, y le es infiel el que le quebrãta, como sucede en el voto, y sobre esto se añade el vinculo del juramento. Luego la obligacion del juramẽto es mayor que la del voto. A esta duda digo, que el vinculo del voto considerado de suyo, y de su proprio genero y obiecto, quando en lo demas ay ygualdad, es mayor que el vinculo del juramento. Hablo de su proprio genero y obiecto: porque en indiuiduo algunas vezes es mas obligatorio el vinculo del juramento que el del voto. Como si vno hiziesse juramẽto de dar cien escudos a vna dõzella: y hiziesse voto de dar dos reales de lymosna: mas grauemẽte pecara, por causa y razon de la materia, si quebranta el juramento que si quebrantasse el voto. Tãbien dixe, quando en lo demas ay ygualdad. Porq̃ si vno hizo voto, y juro de dar vna lymosna, mas obligado esta a dalla: que si hiziera solamente voto de dar la tal limosna. Esto assi declarado prueuo nuestro dicho con la razon de S. Thomas en el lugar citado. Porque el voto mira a Dios mas de cerca, que el juramento: y es promessa hecha a solo Dios, y el juramento se haze en confirmaciõ de nuestras verdades, y el voto haze, que su materia pertenezca a la virtud de la religion, lo qual no haze el juramento, como Sancto Thomas enseña. Luego el vinculo del voto considerado de suyo, y de su proprio genero y obiecto, quando en lo demas ay ygualdad, es mayor, que el vinculo del juramento.

Dictũ responsionum q. ex D. Tho. loco cit.

D. Thom. loco cit.

D. Tho. 2. 2. q. 89. art. 5.

Al primer argumento niego la mayor, quãdo el agrauio contra Dios no es ygual en ambos pecados. Y assi sucede en nuestro caso, que en el juramento se halla, quando se quebrãta, irreuerencia contra Dios, y infidelidad contra el hombre. Y en el pecado contra el voto solamente se halla infidelidad contra Dios. Y esta sola es de mas consideracion que los dos daños referidos, los quales se hallan en el pecado contra el juramento.

Al segundo argumento niego la menor. Porque el que jura falso no pone en Dios cosa alguna que no le conuenga, ni afirma expressamente, que es author de mentira, sino solamente en la practica trae a Dios por testigo de su mentira, con poco respecto, y poca reuerẽcia. Y esta tan lexos de afirmar, que es author de mentira, que antes cree firmemẽte que es primera verdad, y por esso el que jura falso, o quebranta su juramento, no es blasphemo, como S. Thomas enseña. Y la infidelidad contra Dios, que se halla en el voto es de mayor consideracion, que la irreuerencia que se halla en la violacion del juramento, y S. Thomas en el lugar citado no dize cosa alguna contra nuestra doctrina: antes pone q̃ expressamente

D. Tho. 2. 2. q. 13. ar. 3.

Digitized by Google

nuestra conclusion: como puede hazer contra ella en su razon.

Al tercer argumento respondo lo primero, que la fidelidad y reuerencia pertenece entre los hombres a diferentes virtudes: pero en orden a Dios nacen de la misma virtud, que es la religion. Y no es inconueniente, que lo que esta diuidido en los inferiores, estè junto y adunado en el superior. Y asi la proposiciõ de Sancto Thomas, que la infidelidad contiene irreuerencia, es verdaderissimo respecto de Dios: como lo es, que la fidelidad contiene reuerencia: pero no es vniuersal entre los hõbres, como prueua el argumento. Respondo lo segundo, que aun entre los hombres, es vn genero de menosprecio, no cumplir vno su promessa, sea inferior, igual o superior: y tiene esto verdad aun en el señor respecto de su esclauo.

En el quarto y vltimo argumento se toca vna buena dificultad moral, y es, si los juramẽtos hechos a solo Dios, por solo su respecto, como son los que se hazen de ayunar, o rezar, tengan fuerça de voto. Cuya resoluciõ es muy necessaria, no solo para conocer la fuerça de los dichos juramentos, sino para saber, si el confessor que tiene authoridad del Pontifice para relaxar los juramentos que se hizieren sin perjuyzio de parte, puede tambien dispensar, y comutallos, aunque esto no se le conceda en la dicha bula. Porque si los dichos juramentos tienen fuerça de votos, podra comutallos en virtud de la Bula de la Cruzada: como puede comutar todos los otros votos, como no sean de castidad, religion, y vltramarino.

Parece verdadera la parte afirmatiua. Lo primero. El tal juramento es vna promessa hecha a Dios. Luego es voto. Prueuo el antecedente. El juramento promissorio es vna promessa con juramento. Y el juramento de que hablamos, es promissorio, como consta de su propria forma. Luego es promessa. Que sea hecha a Dios, se prueua: porque se haze con solo respecto de la virtud de la religion: la qual mira el culto, y reuerencia diuina. Confirmo esta razon. La promessa hecha a Dios sin juramento, tiene verdadera razon de voto, como consta de su difinicion. Luego tambien lo sera, quando fuere confirmada con juramento.

Lo segundo se prueua. La promessa hecha al hombre confirmada con juramento es verdadera promessa, y verdadero juramento Luego lo mismo hemos de dezir de la promessa hecha a Dios, confirmada con juramento, y con mayor razon.

Lo tercero y vltimo. Demos vn hombre, que por deuocion, y con animo religioso haze vn juramento promissorio de vna cosa vtil a su proximo, como de dotar vna hija suya donzella. Este juramento no se puede relaxar por voluntad de aquel, en cuyo prouecho se hizo: como declararemos en el capitulo siguiente. Y si solamente fuera juramento promissorio, se le pudiera muy bien relaxar la parte interessada. Luego tiene razon de verdadero voto.

En esta duda el Maestro Soto conuencido por el tercer argumento tiene que los dichos juramentos tienen especie, y razon de voto. Ha se de notar, que los dichos juramentos se pueden hazer de dos maneras. La vna es, con animo y voluntad formal, o virtual, de prometer lo que se jura. La segunda es, sin el tal animo y voluntad, con solo animo de traer a Dios por testigo de lo que se jura. *So. li. 8. de iust. q. 2. art. 8. circa solutionem ad 2 D. Tho.*

Esto supuesto digo lo primero a nuestra duda. El que jura vna cosa por solo respecto de la religion, con animo y voluntad formal, o virtual de prometer a Dios la cosa jurada, haze verdadero voto: y el tal juramento tiene especie y razon de voto. Y en este sentido tiene verdad la sentencia del Maestro Soto. Prueuase claramente, porque en tal caso se halla verdadera promessa hecha a Dios, y verdadera inuocacion del testimonio diuino. Luego ay verdadera y propria razon de voto, y de juramento. Especialmente que el voto hecho con solo acto interior de la voluntad, obliga. Luego aunque en nuestro caso las palabras exteriores no suenen promessa hecha a Dios, como en realidad de verdad la aya: se saluara verdadera razon de voto.

Digo lo segundo. Sino se halla la dicha intencion formal, o virtual de prometer, los dichos juramentos, ni tienen especie, ni razon de voto: porque el voto essencialmente es promessa; la qual no puede auer sin animo de prometer.

Digo lo tercero. Estos juramẽtos de su propria naturaleza, ni tienen razon, ni especie de voto. Asi, que si vno jura de ayunar vn viernes, no es visto hazer voto del tal ayuno en virtud deste acto: antes se puede saluar su razon sin ser voto. Esta doctrina es contra el M. Soto en el lugar citado. Prueuase lo primero. En estos juramentos se puede saluar la razon de juramento, sin la razon del voto: como entre los hombres se suelen hallar verdaderos juramentos promissorios coactos, sin verdadera promessa. Y puede vno apartar la razon de la reuerencia diuina, de la fidelidad, pues son muy distinctas. Luego los tales juramentos no son votos de suyo. Especialmente, que su forma no es propria del voto. *3. dictum contra Sotum loco citato.*

Lo segundo se prueua. En las bulas Pontificias se haze gran diferencia entre la dispensacion en el voto, y la relaxacion del juramẽto. Porque muchas vezes despues de auer dado autho-

Digitized by Google

authoridad para dispensar en el voto, o comutalle: se concede facultad para relaxar los juramentos, que se hazen sin perjuyzio de parte. Lo qual fuera superfluo, si los tales juramentos fueran votos, pues se incluyan en la facultad para dispensar en los votos. Luego, de suyo no son votos.

Desta doctrina se sigue lo primero, que si el Pontifice da authoridad para dispensar en los votos, o para comutallos, y no haze mencion de los juramentos; no se podran relaxar en virtud de aquella concession, los juramentos de que hablamos: porque no son votos de su propria naturaleza. Siguese lo segundo, que si los tales juramentos se hazen sin voluntad, formal, o virtual de prometer, como se suelen hazer comunmente, y da el Pontifice authoridad para relaxar juramentos: se pueden estos juramentos relaxar de todo punto, pues no son votos, sino proprios iuramẽtos. Antesañado, que en la sentencia del Maestro Soto, el qual tiene, que los dichos juramentos son tãbien votos, se pueden relaxar en virtud de la misma concession, que habla de los juramentos. Porque los fauores se han de estender, porque la promessa no pone en numero con el juramento, ni le quita la razon de juramento promissorio, aunque le añade la razon del voto. Y assi se ha de proceder en la practica, quien defendiere la sentencia del padre Maestro Soto.

Al primer argumento, niego el antecedente. A la probacion, niego la mayor. Basta para saluar la razon de juramẽto promissorio, traer a Dios por testigo, de lo que se dize, que en realidad de verdad se hara, aya promessa verdadera, o fingida, significada con palabras, o no la aya. A la confirmacion digo, que en nuestro caso no ay voto, y assi no ay promessa, si no so la obligacion de juramento promissorio.

Al segundo argumento concedo, que la promessa hecha a Dios obliga mucho mas, que la que se haze al hombre, y es verdadero voto. Pero en los juramentos, de que hablamos, ni se halla verdadera razon de voto, ni de juramento con promessa: sino de solo juramento, en que se trae a Dios por testigo, de que se hara alguna cosa.

Al tercer argumento niego la menor, porque el no poder la parte interessada relaxar el tal juramento, no nace, de que es voto: sino de que su principal obligacion se haze a Dios: la qual no puede quitar, ni perdonar el hombre. Vltimamente se ha de notar en esta duda, que quando vno quebranta vn voto confirmado con juramento, ha de declarar dos pecados en la confession, vno contra el voto, y otro contra el juramento. Y si pide dispensacion del tal voto ha de declarar, como le tiene confirmado con juramento. Pero si jura muchas vezes vna misma promessa, no queda mas obligado, que si la jurara vna vez sola; ni esta obligado a declarar en la confession, mas de que no cumplio vna promessa confirmada con juramento.

Cap. IIII. De la dispensacion, o relaxacion del juramento, y de sus impedimentos.

Primera conclusion. Authoridad ay en la Iglesia, para dispensar en los juramentos, y para relaxallos. Esta conclusion es de Fe. D.Tho. 2. 2. q. 89. ar. 9.

Segunda conclusion. El Papa no puede dispensar en los juramentos hechos en fauor de tercera persona, pero como no toquen a tercera persona, puede dispensar en todos los juramentos piadosos y religiosos, que nacen de afecto a la virtud de la religion.

Tercera conclusion. Los Obispos pueden dispensar y relaxar todos los juramentos de sus subditos, como sean sin perjuyzio de tercero: y los prelados los de sus frayles, y los padres y señores pueden irritar todos los juramentos de sus hijos y esclauos.

Quarta conclusion. El Principe seglar no puede relaxar los juramentos de sus subditos, ni quitar su efecto, aunque puede mandar, que en algunos contractos no se vse de juramẽto, pero si se hiziere, obligara en consciencia.

Quinta y vltima conclusion. Quando en las Bulas Pontificias se concede facultad para comutar votos, y no se haze mencion de la relaxacion de los juramentos, no se pueden relaxar en virtud de aquella clausula. Y assi si se haze la tal mencion, se pueden relaxar en virtud de aquella concession todos los juramentos hechos antes y despues de tomada la bula.

Para entender este capitulo se ha de ver todo lo que enseñamos acerca de la dispensaciõ en el voto. Y se ha de notar lo primero, que la dispensacion en el juramento se llama ya comunmente relaxacion. Y assi se llama irritacion, y el perdonar el interessado lo que se le prometio con juramento. Y qualquier otra remission de la obligacion, del juramento se llama ya comunmente relaxacion, aunque no con tanta propriedad.

Lo segundo ha se de notar, que es de Fe, auer en la Iglesia, y en sus prelados authoridad para relaxar, o dispensar en los juramentos. La qual potestad, no es solamente declaratoria, ni irritatoria, sino para dispensar con toda propriedad en el juramento, y para quitar su obligacion, quando conuiniere, haziendo que no cayga debaxo de juramento, lo que antes cahia, por no ser materia conueniente para el iuramento, como Sancto Thomas declara. Esta doctrina se prueua del comun vso de la Igle-

Digitized by Google

Iglesia desde los tiempos de los Apostoles 2.2.q.89. hasta los nuestros y de algunos textos del De ar.9.ad 1. recho Canonico.

Lo tercero se ha de notar acerca de la do- c.1.c.si ve ctrina de Sancto Thomas en el lugar citado, ro.&c.c.ve que el efecto de la relaxacion del juramento, niũ, extra no es,que vno haga, o pueda hazer contra el de iure iu- juramento, de suerte que durando la obliga- ran. cion del juramento, haga contra el:porque esto es impossible,y contra derecho diuino.Tãpoco es, que se quita la obligacion del juramento en comun,y en vniuersal.Antes consiste,en que lo que cahia debaxo del juramento, ya no cayga: y en particular no le corra a Pedro, o a Pablo la obligacion del juramento. Y assi el Summo Pontifice, como Vicario de Iesu Christo dispensa en el derecho diuino en particular,por la voluntad de Christo.Como el Virrey dispensa en las leyes del Rey con algunos particulares, con voluntad del proprio Rey, por conuenir ansi al buen gouierno. Como declaramos en la dispensacion D. Thom. del voto : y explica Sancto Thomas en el lu- loc.cita. gar citado.

Esto supuesto, la primera duda deste capitulo es acerca de su segunda conclusion. Si el Papa puede dispensar en el juramento hecho en vtilidad y prouecho de tercera persona, o el tal juramento se puede relaxar por otra via alguna. La parte afirmatiua se prueua lo primero.El Papa puede dispensar en los juramẽtos hechos a Dios,como todos confiessan.Luego tambien podra dispensar en los juramentos hechos al hombre, y en prouecho del hõbre.Prueuo la consequencia:porque en orden a Dios nos corre mayor obligacion que en orden a los hombres.

Lo segundo.Mayor poder tiene el Papa respecto de los juramentos, que qualquier otro hõbre particular. Y aquel, en cuyo prouecho y vtilidad se hizo el juramento,puede dar por libre de su obligacion al que le hizo.Luego lo mismo podra hazer el Papa.

El tercer argumento es.La razon principal que ay para negar al Papa la dicha potestad, es la injuria,y agrauio, que se haze al tercero en la tal dispensacion. Y esta razon es ninguna. Luego no ay razon alguna para negar al Papa la dicha potestad.Prueuo la menor. Dispensando el Papa en el dicho juramento, no quita al tercero su derecho para cobrar lo que le prometieron,solo haze, que el no cumplir el juramento,no sea contra la virtud de la religion,lo qual no redunda en agrauio del tercero, ni quita la fuerça a la promessa que se le hizo.Luego,&c.

El quarto argumento es.La obligacion del D. Tho.2. voto es mayor que la del juramento,como en 2.q.89.ar seña S.Thomas, y resoluimos en la septima y tic.8. vltima duda del capitulo passado. Y el Papa puede dispensar en todos los votos, aunque sean en vtilidad,y prouecho de tercera persona. Luego tambien podra dispensar en los tales juramentos. Especialmente,que el juramẽto siempre se haze con vna condicion implicita,si agradare al superior, como se determina en vn texto del Derecho Canonico.

Antes que resoluamos esta duda, hemos de c.venientes aduertir,que los juramẽtos de que hablamos, de iure iu- algunas vezes se hazen con especial afecto a ran. la virtud de la religion:como si Pedro promete a Iuan cien ducados,y lo jura, con intenciõ y animo de agradar a Dios.Otras vezes se hazen, teniendo respecto principalmente al prouecho del proximo.

Digo lo primeao a nuestra duda.No puede el Papa dispensar en juramento alguno,con detrimento,y agrauio de tercera persona. La razon es clara : porque de la tal dispensacion se sigue agrauio notable al proximo, el qual es contra derecho natural.Luego el Papa no tiene authoridad para conceder la dicha dispensacion. Tambien ha lugar esta doctrina en la irritacion:la qual no se puede hazer con perjuyzio de tercero, quando los contractos son validos.Porque sino lo son,muchas vezes sucede, que los padres y señores irritan muchos cõtractos ciuiles, promessas, y donaciones, cuya firmeza depende de su voluntad. Y a la irritacion de los contratos se sigue tambien la irritacion de los juramentos, que los confirman, aunque se ayan hecho en vtilidad,y prouecho de tercera persona.

Digo lo segundo.Bien puede quitar la obligacion del juramento hecho precisamente en prouecho, y vtilidad del proximo, aquel en cuyo prouecho se hizo,como se prueua por el segundo argumento desta duda. Y la razon es clara,porque renũciando la parte su derecho, a nadie haze agrauio en no cumplir el juramẽto que hizo:ni la materia queda apta para materia de juramento.

Digo lo tercero, si el juramento se hizo cõ especial afecto a Dios,y a la virtud de la religion,aunque sea en vtilidad y prouecho de alguno,no le puede relaxar la parte interessada, ni otra persona alguna,sino es,que se hiziesse remitiendolo todo a su gusto y voluntad.Como si vno jurasse de dar cien ducados a Pedro, si Iuã gustasse dello,o jurasse de meterse frayle,si Pedro no le contradixesse.En estos casos y otros semejantes depende la obligacion del juramento de la voluntad del hombre, aũque de principal intento se hagan por amor de Dios. Pero comunmente es verdadero nuestro dicho.Porque el hombre no puede perdonar lo que se deue a Dios. Y quando ay duda, hemos de juzgar del juramento comunmente conforme a la intencion del que jura,y de ella sacaremos la fuerça, y eficacia qne tiene el jura-

Digitized by Google

juramento. De todo esto se sigue, que el Papa puede dispensar en todos los juramentos religiosos y piadosos hechos por amor de Dios, donde no se atrauiessa agrauio de tercero. *Corollarium.*

Al primer argumento niego la consequencia. A la probacion digo, que no ay igualdad en lo demas. Porque Iesu Christo nuestro señor acudiendo al buen gouierno de su Iglesia dexo authoridad al Pontifice su Vicario, para que pudiesse dispensar con justas causas en todos los juramentos, donde no se atrauessaua agrauio de tercera persona. Porque en el tal caso no quiso Dios que tuuiesse essa authoridad. Ni el Summo Pontifice es Vicario de la Iglesia, y fieles de Christo para su destruycion, sino para su edificacion.

Al segundo argumento niego la consequencia. Porque assi como vn hombre particular tiene mas dominio de su hazienda que el Papa: assi en orden a relaxar los juramentos, que se hazen en su prouecho, y vtilidad, tiene mas poder que el Papa.

Al tercer argumento niego la menor. A la probacion, niego la menor. Porque no solo redunda en prouecho de Iuan, prometelle ciento, sino el prometerselos con juramento, cuyo vinculo es mas estrecho. Y assi el Papa, no solo le hiziera injuria, annulandole la promessa, sino tambien se la hiziera muy grande, relaxando el tal juramento, por las razones dichas.

Al quarto argumento niego la consequencia. La razon de diferencia es, que la obligacion del voto principalmente se haze a Dios: a quien se haze la promessa. Y assi el Papa como su Vicario, y con su authoridad dispensa en todos los votos aunque se hagan en vtilidad de tercero. Mas la obligacion del juramento, de que hablamos, principalmente mira el prouecho, y vtilidad del hombre, en la qual el Pontifice, ni entra, ni sale, ni puede entrar, ni salir. De todo lo qual se sigue, que el Pontifice tiene mayor potestad sobre los votos, que sobre los juramentos. Y en el texto citado, no se determina, que siempre puede el superior dispensar en los juramentos del inferior, o irritarlos. Sino solo se determina, que quando el juramento de los subditos es valido, siempre se entiende auerse hecho, saluo el derecho del superior. Lo qual no contradize a nuestra sentencia, antes la confirma.

La segunda duda deste capitulo es acerca de su tercera conclusion, si pueden los Obispos dispensar, o relaxar todos los juramentos absolutos de sus subditos. Y esta question especialmente se mueue por aquellos cinco famosos juramentos de religion, perpetua castidad, Roma, Hierusalem, y Sanctiago. Hablo de los juramentos absolutos: porque sin duda pueden relaxar los juramentos condicionatos, y dispensar en ellos, aun despues de cumplida la condicion, como diximos en su lugar de los votos condicionatos. Y todas aquellas razones son muy buenas para nuestro proposito. Toda nuestra dificultad consiste en esto: si como los Obispos no pueden dispensar en los dichos cinco votos absolutos: tampoco puedan dispensar, o relaxar los dichos cinco juramentos absolutos, o corre en ellos diferente razon que en los votos. Cayetano al parecer tiene la parte negatiua: porque pone esta regla. Todos aquellos juramentos estan reseruados al Papa, los quales lo estuuieran si fueran votos: y cierto es, que los cinco votos absolutos, ya referidos estan reseruados al Papa. Luego siente Cayetano, que los dichos cinco juramentos estan tambien reseruados al Papa. Y pone exemplo en el juramento de perpetua castidad. Esta regla de Cayetano siguen comunmente los Doctores, y Discipulos de Sancto Thomas. *Caiet. 2. 2. q. 89. art. 9. quem communiter sequuntur Doct.*

Esta sentencia se prueua lo primero de la regla puesta de Caietano. De la qual se saca, que corre la misma razon en los votos, y en los juramentos. Y esto se confirma, porque los dichos cinco votos absolutos estan reseruados al Papa, no por el mismo derecho, sino de costumbre, como resoluimos en su proprio lugar. Y lo mismo sucede en los dichos cinco juramentos, como enseña la sentencia comun, ola qual en esta parte es de mucha consideracion. Luego los dichos cinco juramentos estan reseruados al Papa, y los Obispos no pueden dispensar en ellos, ni relaxarlos conforme a la costumbre de la Iglesia.

Digo a esta duda, que la sentencia afirmatiua es mucho mas probable, y que los Obispos pueden en sus Obispados dispensar en los dichos juramentos, y relaxallos, como no aya perjuyzio de parte. Y sino consideramos la mucha authoridad de los authores que tienen la sentencia contraria, sino que procedieramos con solas razones: es muy poca, o ninguna la probabilidad de la sentencia contraria. Prueuo mi doctrina. Lo primero, por lo que dize S. Thomas tratando desto, y es que los Obispos pueden relaxar todos los juramentos de sus subditos, sin excepcion alguna, como no sean en perjuyzio de tercera persona. Y esta potestad no les ha sido quitada por derecho, ni costumbre alguna. Luego de hecho la tienen. Prueuo la menor. Porque el derecho positiuo solo reserua al Pontifice el voto de yr a Hierusalem: Luego no se ha de estender a mas esta reseruacion por ser como es odiosa en el derecho. Lo mismo digo del vso, que ay en la Iglesia, de que los dichos cinco votos esten reseruados al Papa, el qual vso es odioso contra la potestad, que los Obispos tienen de derecho diuino. Luego, no se deue estender a los juramentos, por la regla de derecho, que dize, que las cosas *D. Tho. 2. 2. q. 89. art. 9. in 4. d. 3 in 2. p. illius sententiis.* *c. ex multa. de voto* *ca. odia. de regul. iure in 6.*

odiosas

odiosas se han de restringir, y las fauorables se han de estender. Y en todo el derecho Canonico no se halla reseruacion hecha al Papa de los dichos juramentos. Y no se sigue. Los votos estan reseruados. Luego tambien lo estan los juramentos. Porque la obligacion del voto, es mayor que la del juramento, como S. Thomas enseña, y nosotros lo resoluimos assi en la septima, y vltima duda del capitulo passado. Y los tales juramentos no tienen razon de votos, como resoluimos en la solucion al quarto argumento de la duda septima del capitulo passado. Especialmente prueuo, que no sea vso comun en la Iglesia Catholica, estar reseruados al Papa los dichos cinco juramentos, siempre lo estan los votos semejantes. Los Summos Pontifices en sus Cruzadas, y otras bullas Apostolicas suelen dar facultad para relaxar todos los juramentos hechos sin perjuyzio de parte. Y concediendo facultad en las mismas letras para comutar todos los votos, suelen exceptar la comutacion de los dichos cinco votos. Luego el vso antes haze por nuestra sentencia, que contra ella. Esto consta de todas las bulas de la sancta Cruzada concedidas antes del Sancto Pontifice Pio V. De toda esta doctrina se sigue, que quando los Summos Pontifices dan facultad en algun priuilegio suyo para relaxar juramentos podran los confessores sin escrupulo alguno relaxar los dichos cinco juramentos. De aqui se suelta la razon en contrario.

D. Thom. vbi supra art. 8.

Corollariū

La tercera duda deste capitulo es. Si los principes seglares tienen authoridad para relaxar los juramentos de sus subditos. Mueuo esta duda por algunos Doctores Iuristas; los quales tienen la parte afirmatiua y defienden, que la ley ciuil tiene fuerça Apostolica para relaxar juramentos. Mueuense por dos textos del Derecho ciuil, donde parece que se dize esto. Prueuase tambien esta sentencia con razon. El Principe seglar puede por justas causas irritar los juramentos hechos en confirmacion de algunos contractos. Y puede mandar que algunos contractos se confirmen con juramentos, y otros no. Como puede quitar y poner en todas las demas solennidades los contractos ciuiles. Luego el Principe seglar tiene authoridad Apostolica para dispensar en los juramentos de sus subditos, y para irritallos.

Accur. in l. adigere §. vlti. ff. iure patr. Bal. in l. non dub. C. de legi. & alij, quos refert Cou. in relect. de iuram. p. 1. § 3. n. 10. l. adigere. ff. de iure patr. & l. si quis inquilinos. §. vlti. ff. de legat. 1.

A esta duda digo lo primero. El Principe seglar no tiene authoridad para relaxar los juramentos de sus subditos, ni para quitar su efecto. Esta conclusion es de algunos Iuristas, y es comun entre los Theologos; y se confirma de dos textos del Derecho Canonico. La razon es: porque el juramento pertenece derechamente a la virtud de la religion, y su vinculo es cosa espiritual: y en orden a las cosas espirituales no tienen authoridad los Principes seglares, sino solo el Summo Pontifice, y los prelados Ecclesiasticos. Luego nuestra doctrina es verdadera. Confirmo esta razon. El Principe seglar no tiene autoridad para entremeterse en las obligaciones, que se hazen a Dios. Y la obligacion del juramento se haze a Dios. Luego el Principe seglar, no tiene para que entrar, ni salir en ella.

Cou. vbi supra proxime & alij ab ipso citati. inter quos est Host. in c. quando de iureiu. Abba. in c. Tua, in princ. de de cimis. vide capita venerabile, & noui, extra de election.

Digo lo segundo. Bien puede el Principe seglar mandar, que en algunos contractos no se interponga juramento, ni se confirmen con el. Esta conclusion tiene Couarruuias en el lugar citado, y otros que el alega, y trae algunas leyes en su fauor. Y parece que algunas vezes puede conuenir el dicho mandato para el buē gouierno de la republica. Como si el Principe mandasse que el vsurero no pudiesse pedir juramento de que se le pagaran las vsuras, sin duda estaria bien mandado.

Digo lo tercero. El juramento hecho cōtra la dicha ley, fuera obligatorio en consciencia, si no fuere en caso, que la ley tiene probibida la materia del juramento. Prueuo esta doctrina. Quando la materia del juramento no esta prohibida, la prohibicion de la ley, solo haze que el que jurare cōtra ella, peque. Y el pecar jurando, no haze que el juramento no sea obligatorio en consciencia, como consta en el que promete ciento con liuiandadde animo, el qual peca, y esta obligado a cumplir su promessa. Luego nuestra doctrina es verdadera.

Cou. loco citat. vide legem sub contit. §. si quis. ff. de iureiur.

Lo segundo se prueua lo mismo. El que promete cien reales a vna ramera con mal fin, peca mortalmente. Y con todo esso esta obligado a cumplir su promessa, como todos confiessan. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso.

Al primer argumento en contrario digo lo primero, que los authores de aquellas leyes eran Gentiles, y assi no era mucho que se atreuiessen a dar essa licencia a los Principes seglares. Lo segundo digo, ꝙ aquellas leyes, y otras semejantes no relaxan juramento alguno valido de suyo, sino declaran: que algunos juramētos no obligan, o porque son contra derecho natural, o contra derecho ciuil. La qual declaracion bien puede hazer la ley ciuil. Al proposito digo, que antiguamente pensauan, que era contra derecho natural el no casarse, y en gran daño de la Republica. Y ansi consiguientemente declarauan que el juramento de no casarse, no era de suyo obligatorio. Y tābien declarauan que no era obligatorio de suyo el juramento hecho contra la ley.

Al segundo argumento, que procede de razon, digo, que los Principes seglares no tienen authoridad para irritar derechamente los juramentos por su ley, dexando los contractos jurados inualidos, y la materia licita. Porque para esto solo el Principe Ecclesiastico tiene

Digitized by Google

tiene potestad. Mas puede irritallos indirecta mente, annullando los contractos, que comun mente se confirman con juramento. Y esto no nace, de que el Principe seglar tiene potestad sobre los juramentos, sino sobre su materia. De aqui se saca solucion del argumento, distinguien lo el antecedente, o el consiguiente.

Aqui auiamos de tratar de los que tiene potestad delegada para dispensar de los juramentos, si no estuuiera ya este punto largamente declarado en el tratado del voto. Veafe alli. Y en el capitulo passado diximos algunas cosas acerca desto.

La quarta duda deste capitulo es, si quãdo el Papa, en la Bulla de la sancta Cruzada, o en otros priuilegios Apostolicos da facultad para comutar votos, sin hazer mencion de la relaxacion de los juramentos, pueden los confessores en virtud de aquella clausula relaxar juramentos. Esta duda se mueue por la Bulla del año de mil y quinientos, y setenta y nueue. En la qual se concede facultad para comutar votos, y no se haze mencion alguna de relaxacion de juramentos. Alguno hombres doctos tienen la parte afirmatiua en los juramentos que se hazen solamente por piedad, y por amor de Dios: en los quales principalmente tiene lugar nuestra duda. Prueuase esta sentencia. Lo primero. Quien puede lo mas, puede lo menos. Y en virtud de la dicha concession puede el confessor comutar votos, cuya obligacion es mayor que la del juramento, como enseña Sancto Thomas. Luego en virtud de la misma concession se podran tambien relaxar juramentos. *D.Th. 2.2 q.89. ar.8*

Lo segundo. Conforme a derecho las cosas fauorables se han de estender, y ampliar. Y debaxo de las palabras de la dicha concession, se pueden entender los juramentos, de que hablamos: porque o son votos, o por lo menos tienen gran aparencia de votos. Luego por virtud de la dicha clausula se pueden relaxar los juramentos.

A esta duda respondo, que quando el Summo Pontifice da facultad para comutar votos, sino haze expressamente mencion de la relaxacion de los juramentos, no se pueden relaxar en virtud de aquella concession. Prueuo esto. Lo primero de la doctrina, que dimos y probamos en la solucion al quarto argumento de la septima, y vltima duda del capitulo passado. Donde resoluimos, que los tales juramentos no eran votos. Luego no se pueden relaxar en virtud de la dicha concession, la qual habla de los votos: y no haze mencion de los juramentos

Prueuo tambien esta doctrina en la sentencia del Maestro Soto, que dize, que los tales juramentos son verdaderos votos, y verdaderos juramentos. La obligacion del voto y la del juramento son muy diuersas obligaciones. Luego quien da authoridad para quitar la vna no por esso es visto darla para quitar otra. El antecedente es expresso de S. Thomas. Especialmente que las indulgencias, y concessiones Apostolicas, tanto valen, quanto suenan. Luego, sino hablan ni suenan del juramento, no se podra relaxar en virtud dellas. Lo vltimo se prueua la misma doctrina. Porque en las Bullas de la sancta Cruzada, y en otros priuilegios Apostolicos, en que algunas vezes se ha dado facultad para relaxar juramentos, siẽpre se ha explicado esta facultad en el mismo priuilegio, despues de la concession para comutar votos. Luego sienten los Summos Pontifices, que la relaxacion de los juramentos, no se incluyen en la comutacion de los votos, ni vna concession en otra. *D.Th. 2.2 q.89. art. 9. ad 2.*

Al primer argumento digo que aquella maxima, quien puede lo mas, puede lo menos, es verdadera en las cosas que son de vna misma razon, y essencia: y de otra suerte es falsa. Instase claramente. Engendrar, es mas que resplandecer: y el hombre puede engendrar, y no puede resplandecer, ni alumbrar con su propria virtud. Y en nuestro proposito digo, que la obligacion del voto, y la del juramento no son de vna misma razon: porque la del voto nace de la virtud de la fidelidad, la del juramento, de la reuerencia del nombre diuino. Y assi, aunque la obligacion del voto de suyo es mayor, que la del juramento: no se sigue, que si Pedro puede comutar votos, pueda tan bien relaxar juramentos. Lo segundo respondo al primer argumento, que aquella maxima es verdadera en el que tiene absoluto poder sobre lo mas, en virtud de su proprio oficio, esse puede tambien hazer lo que es menos, como el Papa y los Obispos: pero no es verdadera en los que pueden hazer vna cosa por sol comission, los quales ni pueden, ni deuen exceder la comission que les dieron, sea mas, o menos lo que les cometieron.

Al segundo argumento digo que los fauores se hã de ampliar: pero nadie puede vsurpar authoridad. La qual vsurpara quien relaxara juramentos en virtud de la concession, que habla de solos los votos. Lo vno, porque los tales juramentos no son votos. Y lo otro, porq̃ la obligacion del voto, y la del jurmento son muy distinctas obligaciones: y la vna no se incluye en la otra, como ya esta declarado.

La quinta y vltima duda deste capitulo es. Si quando el Pontifice da autoridad para relaxar juramentos se puedẽ relaxar todos los juramentos sin perjuyzio de tercero, hechos antes y despues de tomada aquella bula, o solos aquellos que se hizieron antes.

El Maestro Soto tratando otra duda semejãte en la materia del voto, tiene, que no pue-

de

de vno comutar, ni dispensar en los votos hechos despues de tomada la bula, sino en solos aquellos q se hizieron antes de tomar la bula, Y consiguientemente defiende lo mismo en el juramento. Prueuo esta doctrina. Si Pedro pidiesse al sumo Pontifice relaxacion de algunos juraméntos, y el Pontifice se la cócediesse, solamente queedarian relaxados los juramentos hechos hasta entonces, y no los futuros. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso. Especialmente, que redunda en poca reuerencia del juramento, que los sacerdotes tengan absoluto poder para relaxar juramentos antes que se hagan, estando esto de suyo cometido por su grauedad a los Arçobispos, Obispos, y a los prelados de las religiones.

Lo segundo se prueua de las bulas concedidas por Pio Quinto, y de la bula de la Sancta Cruzada concedida por Pio Quarto, el año de mil y quinientos, y sesenta y tres En la quales dezian expressamente los sumos Pontifices, que los confessores pudiessen relaxar los juramentos, y dispensar, o comutar los votos hechos antes que se tomassen aquellas bulas, y no los que despues se siguieron. Luego este es el sentido de los sumos Pontifices

A esta duda digo, que en virtud de las concessiones dichas se pueden relaxar todos los juramentos hechos antes, y despues de la suscepcion de la bula, quando no se explicare lo contrario en la bula, o priuilegio. Esta sentencia tienen comunmente los hombres doctos, y santos, y los confessores la pueden seguir muy sin escrupulo. La razon es clara, porque los fauores se han de ampliar. Y quando el Papa hablando de los juramentos, no pone restriction alguna, no ay para que nosotros la pongamos, y como puede el confessor absoluer en virtud de la bula de los pecados cometidos, despues que se tomò, tambien podra relaxar los juramentos hechos despues de la suscepcion de la bula, aunque los vnos, y los otros esten de suyo reseruados al superior. Esta conclusion tambien se ha de practicar en los votos.

Al primer argumento, niego la consequencia. Porque en el caso del antecedente relaxa el Pontifice los juraméntos preteritos solamente a peticion de la parte: mas en el caso de cósiguiente da absoluta facultad para relaxar juramentos sin limitacion alguna. Y assi no ay para que restringilla a los que precedé. Y esto no redunda en agrauio, y poca reuerencia del juramento. Por la causa porque se concede la Sancta Cruzada, es de muy gran consideracion.

Al segundo argumento, digo que en aquellas bulas venia declarado lo contrario. Y nuestra doctrina solamente es verdadera, quando el Pontifice no lo expressa en la bula, o priuilegio sino habla como se suele hablar comunmente. Despues desto auiamos de tratar de las cosas de la relaxacion de los juramentos, y de su irritacion, y comutacion, sino estuuiera todo esto largamente declarado en el tratado del voto. Vease alli.

Vltimaméte hemos de notar vna regla general en esta materia, que los Obispos en sus Obispados pueden relaxar todos los juramentos de sus subditos, en que no se atrauessare prejuyzio de parte, si el sumo Pontifice no limitare, o sacare algunos por especiales razones. Y conforme a esta regla se han de entender vnas palabras dificultosas de Sancto Thomas Acerca de los impedimentos del juramento, veanse el Maestro Soto, y otros autores, que hablan bien desta materia.

Solo se aduierta lo que Sácto Thomas enseña, que los moços antes de los catorze años no son compelidos por la justicia a jurar, porque no tienen perfecto vso de razon, para jurar con la reuerencia, que deuen a Dios, y a su diuino nombre con juyzio, justicia y verdad. Y los sacerdotes, y varones de grande autoridad han de jurar muy pocas vezes, con gran deliberacion, y acuerdo, y en causas muy graues, especialmente en las espirituales, y a peticiō de personas Ecclesiasticas, y muy raras vezes a peticion de personas seglares, ni por negocios seglares, como se determina en muchos textos del Decreto.

Tampoco se recibe juramento del perjuro, porque se presume del, que no tratara verdad, ni jurara con la reuerencia, que deue al nombre diuino.

D.Th. 2.2. q.89.art. 9.ad 3. Sot.lo.ci. Syl. in v. iuraméntũ 2.§ 3. D.Ant.2. p.ti.10.c. 4 §2.vide etiam tit. de los testigos in repertorio legũ, & alijs reliquis pertinent. bus ad materiam de iure.vid. Sot. d.lib. 8. de iust.

Cap. V. Del perjurio que es vicio opuesto al juramento.

PRimera conclusion. La falsedad de lo que se confirma con el juramento es essencial al perjurio, y destruye derechamente el fin del juramento, que es la confirmacion de la verdad, con el testimonio de la primera verdad.

Segunda conclusion. Todo perjurio, por lo menos es pecado venial. Y todo perjurio contra el juramento assertorio, siempre es pecado mortal en indiuiduo, aunque se haga por saluar la vida del proximo. Y todo juramento promissorio, es siempre pecado mortal en indiuiduo, quando el que jura, no tiene intencion de cumplir lo que jura, aunque la materia sea minima.

Tercera conclusion. Quando vna persona particular, mirando a su proprio prouecho, y no sabiendo que su proximo ha de jurar falso, le pide que jure en su fauor, no peca aunque es cierta manera de tentacion humana, y si sabe, que ha de jurar falso, peca mortalmente.

D.Th.2.2. q.89.art. 10. & 2. 2.q.5.ca. Pueri. & ca.par.& ca.nullus, & 2.q.4. ca.si qui. presbyt.cũ alijs multis. De perinrio agunt D.Tho. & eius discip. 2.2.q.98. per totã.

Digitized by Google

Mas el juez, que conforme a derecho, y a peticion de la parte, pide a otro que jure, no peca, aunque sepa que ha de jurar falso.

La primera duda deste capitulo es acerca de su primera conclusion, si la falsedad es de intrinseca razon, y de essencia del perjurio. Parece que no. Lo primero. Dios manda en el Exodo, que nadie jure su sancto nõbre en vano, y sin necessidad, y que no se yra alabando quien hiziere lo contrario. Y desta suerte jura, quien jura sin justicia, y sin juyzio, como S. Thomas enseña. Y en los tales juramentos no ay falsedad alguna. Luego bien se puede dar perjurio sin falsedad. Confirmo esta razon. Quien jura vna cosa illicita, sin animo de cumplilla, es perjuro, pues no esta obligado a cumplir el juramento, y trae el nombre de Dios en vano. Y en el tal juramento no ay falsedad. Luego la falsedad no es essencial al perjurio. Si alguno respondiere negando la menor, y dixere, que quando vno jura cosa illicita sin animo de cumplilla, jura falso, pero si tiene animo de cumplilla, no es perjuro, aunque despues no la cumpla, porque no esta obligado a hazer cosa mala. Contra esta solucion se arguye. Siguese, que si vno jura de hazer vna cosa licita cõ animo de cumplir su juramento, no sea perjuro, aunque despues no la cumpla. El consiguiẽte es falso. Luego tambien lo es el antecedente. Prueuo la sequela. En ambos juramentos se halla proposito de cũplir lo que se jura: y en ambos falta la execucion. Luego corre en ambos la misma razon. Si alguno dixere, que en el vn juramento, la materia es licita, y en el otro no: y por esso falta en el vno la segunda verdad del juramento promissorio, la qual cõsiste en cumplir lo que se jura, quando es licito: y en el otro no falta; porque la materia es illicita. Contra esta solucion arguyo. Quando vno haze juramento promissorio de cosa illicita esta obligado a tener proposito de cumplilla. Y si no le tiene es perjuro, porque le falta la primera verdad del juramento promissorio. Luego por la misma razon estara obligado a cumplir lo que juro, quando tuuo proposito de cumplirlo, aunque sea illicito. Porque de otra suerte faltara al juramento promissorio la segunda verdad, y sera perjurio, pues ambas verdades se han de hallar en el tal juramento, para que no aya perjurio. Confirmo esta razon. La misma malicia se halla en la voluntad deliberada de hazer vna cosa mala, que se halla en su execucion. Y no obstante la malicia de la voluntad, esta obligado, so pena de perjuro el que jura en vna cosa illicita, a tener proposito de cumplilla. Luego debaxo de la misma pena estara obligado a ponella en execucion.

Exod. 20

D. Tho. 2. 2. q. 13. art. 3.

El segundo argumento es. El ser illicita la materia jurada, constituye la verdadera razon del perjurio. Luego la falsedad no es essencial al perjurio. Prueuo el antecedente. Por esso el juramento assertorio, quando vno jura falso, es perjurio: porque la materia del tal juramento no es conueniente. Y la misma razon corre en el juramento promissorio, quando vno jura cosa illicita, la qual no es justo que se ponga en execucion. Luego el ser illicita la materia, constituye essencialmente la razon de perjurio en ambos juramentos.

El tercer argumento es. El que jura verdad, y piensa que jura falso, es perjuro, como S. Thomas enseña. Y en el tal juramento no ay falsedad. Luego, &c.

D. Tho. 2. 2. q. 89. a. 1. ad 3. argument.

Lo quarto arguyo contra la razon de Sãcto Thomas, en el lugar citado. La injusticia es contraria al fin del juramento, como lo es la falsedad, pues quita la obligaciõ de cumplir el juramento promissorio, la qual es su proprio fin. Luego por la misma razon de S. Thomas se ha de dezir, que la injusticia es tan intrinseca al perjurio, como lo es la falsedad.

San Buenauentura dize, que algunos tuuieron por opinion, que no se hallaua mentira en todos los perjurios, y mouianse por nuestro primer argumento. Y assi dezian consiguientemente que la falsedad no era essencial al perjurio. Iuan Mayor dize, que la sentencia de Sancto Thomas es vulgar, y por esso no la sigue.

D. Bon. in 3. d. 39. q. 1. & Mai. ibi. q. 4.

Ha se de notar, q̃ como en el ser de naturaleza ay algunas cosas, que se ponen en predicamento, derecha, y formalmente, como el hõbre en el predicamento de la substãcia: y otras se ponen indirectamente, y por reduction, como se pone la materia primera en el mismo predicamento, assi sucede en el ser moral, que algunas cosas pertenecen, derecha y formalmente a especie moral, y otras solamente por reduction, è indirectamente.

Esto supuesto, digo lo primero a nuestra duda. Hablando absoluta, derecha, y formalmente, el perjurio requiere falsedad, y en la especie del perjurio solo se pone la mentira confirmada con juramento. Esta doctrina es de Sancto Thomas, Cayetano, y Soto, y de todos los Doctores antiguos, y se entiende de la mentira confirmada con juramento, y considerada formalmente. Porque si vno jura falso, pensando que jura verdad, auiendo hecho suficiente diligencia para aueriguarlo, no es perjuro: porque hablando formalmente, no se halla falsedad alguna en aquel acto. Mas si fue negligente en aueriguar la verdad, y pudo aueriguarla, y tuuo ignorancia crassa, sera perjuro no derecho, ni formalmente, sino por reduction, y indirectamente. Pues estando obligado a saber la verdad, y pudiendola saber, no la supo. Este dicho assi declarado se prueua Lo primero. Sola la malicia, que es derechamen-

D. Tho. 2. 2. q. 89. articu. 1. Caiet. ibid. & in art. 2. Soto lib. 8. de iust. q. 2. art. 1.

chamen-

Digitized by Google

chamente contraria al fin del juramento, cōstituye formalmente la razon del perjurio. Y sola la falsedad es derechamente contraria al fin de juramento. Luego sola ella constituye formalmente la razon de perjurio, hablando de su vo, conforme a la naturaleza del perjurio. Prueuo la mayor. Los actos humanos morales se especifican del fin proprio suyo. Luego, si son contrarios, se especifican de fines contrarios. Y el juramento contrario al perjurio se especifica, como de proprio fin, de la cōfirmacion de la verdad, inuocando el diuino testimonio, cuya reuerencia es el fin principal del juramento. Luego la peruersidad y malicia, que derechamente se contraria al juramento, toma su especie, formalmente hablando de la destruycion de la verdad, que se halla en el dicho humano. La qual es proprio fin del perjurio, y es contraria derechamente al fin del juramento. Porque la firmeza del dicho humano, no es otra cosa, sino vna manifestacion, con la qual se declara, ser, o no ser ansi lo que se dize. Y a esta firmeza, sola la falsedad es derechamente contraria, la qual asienta no ser ansi, lo que en realidad de verdad passa ansi. Luego sola la falsedad se contraria derechamente al fin del juramento.

Lo segundo se prueua la misma doctrina, y se explica la razon passada desta suerte. La firmeza essencial al juramento, es sola la verdad, y la justicia, y el juyzio, son cosas acidentales. Luego al reues, la flaqueza essencial al perjurio es la falsedad, y la falta de justicia, y juyzio seran cosas acidentales. Prueuo el antecedente. En el juramento se hallan dos diferentes fuerças, y dos diferentes obligaciones. La vna es, confirmar nuestra verdad con el diuino testimonio. Y esta es comun al juramento assertorio, y promissorio. La otra es, el cumplir y poner en execucion lo que se jura. Y esta es propria al juramento promissorio. La primera fuerça es essencial al juramento. Lo vno, porque conuiene a todos los juramentos. Y lo otro, porque el juramento no es otra cosa, sino traer a Dios por testigo de lo que se dize. La segunda fuerça es acidental. Lo vno, porque conuiene a solo el juramento promissorio en materia licita. Y lo otro, porque no nace de la propria dificion y essencia del juramento. La qual de suyo y derechamente solo mira la verdad, y en orden a este fin de confirmar la verdad, se trae à Dios por testigo en el juramento. Luego sola la verdad es essencial al juramento, y ella sola constituye su razon y firmeza.

Lo tercero se prueua nuestro dicho. Las demas faltas que se hallan en el juramento, no son contrarias derechamente al fin del mismo juramento, como lo es la falsedad. Luego sola la falsedad es intrinseca y essencial al perjurio, vicio opuesto al juramento. Prueuo el antecedente por induction. Vna deformidad del juramento es, jurar por los dioses falsos. Y esta no quita la firmeza del dicho humano. Otra es jurar verdad, sin necessidad, y esta no disminuye el credito de lo que se dize. Otra es, jurar de hazer vna cosa illicita, y por muy mala que sea se puede poner en execucion. La vltima es, jurar indiscretamente, y con esta se compadece muy bien la verdad, y firmeza del juramento. Luego sola la falsedad es, la que es contraria derechamente al fin del juramento, que es la manifestacion de la verdad.

Lo quarto se prueua nuestra doctrina de la difinicion del perjurio, que da el Maestro de las sentencias comunmente recebida. Y es, perjurio es mentira confirmada con juramento. Y es sentencia de San Agustin, referida en el decreto.

Digo lo segundo, quando falta al juramento, la justicia, o el juyzio de discrecion, es perjurio indirectamente, y por reduction. Esto se prueua de vna authoridad de san Hieronymo, explicada ansi por S. Thomas. Y esta doctrina se entiende, aunque de proposito no guarde vno el juyzio necessario, y la *justicia* del juramento.

Al primer argumento respondo lo primero, que el lugar citado del Exodo haze por nuestra sentencia: porque en el lugar de aquella palabra, en vano, dize el Hebreo falso. Y no por esso esta mal trasladada en nuestra edició vulgata. Porque aun entre los authores prophanos se toma lo vno por lo otro, y assi lo vsurpa Ciceron. Lo segundo respondo, y mejor, que todos los pecados que pertenecen a vn vicio comun se prohiben con vn mismo precepto. Y assi se prohiben en el lugar citado los perjurios, assi los que lo son derecha y formalmente como los que son tales por sola reduction, como esta declarado. Y por comprehendellos todos, vso nuestro interprete latino de palabras comunes a todos.

A la confirmacion, buena es la solució que alli le dio. A la replica, digo lo primero cō Cayetano, que la sequela no es buena. Porque el juramēto promissorio de cosa illicita, no es capaz de la segunda verdad, pues no se ha de hazer cosa mala, sino de sola la primera verdad, la qual consiste en tener intēcion de cūplir lo ꝙ se jura. Y assi el ꝙ juro de hazer vna cosa illicita en materia graue, pecò mortalmēte, quādo jurò, mas no es perjuro, no poniendola en execució por la razó dicha. Mas quādo se jura vna cosa licita, es capaz el juramento de la segūda verdad, pues se puede y deue poner en execucion la cosa jurada. Y assi es perjuro quien no la cūple, porque quita al juramēto la verdad, ꝙ puede y deue tener. Y assi se halla en el tal acto,

Mag. sent. cum sua schola in 2. dist. 39. August. in Epist. 154. ad Publicolam. & refert. 22. q. 2. in c. mouet te. Refert. 22. q. 2. ca. animaduertē. vide D. Tho. 2. 2. q. 89 art. 7. in corpor. & præcipue in sol. ad primum. Cice. orat. pro Publio.

Digitized by Google

ãcto, falsedad, mentira, y perjurio. Esta solució es legitima estando en la sentencia de Cayetano. El qual enseña, que no cumplir el juramento promissorio, es siempre pecado mortal. Mas porque nosotros no vamos en esta sentencia, respondo lo segundo a la dicha replica, que no cumplir el juramento promissorio de cosa licita, no es perjurio derecha y formalmente, sino por sola reduction. Porque de dos verdades que se hallan en el juramento, la primera consiste en conformar el coraçon con la boca, y esta es essencial a todos los juramentos, y derechamente pretendida en ellos. Mas la segunda verdad consiste en poner en execucion lo que se jura, y conuiene a solo el juramento promissorio, y se sigue a la primera verdad, y es accidental a la essencia del juramento, y mas pertenece el cumplir lo que se jura a la virtud de la fidelidad, o veracidad, que a la virtud de la religion, y a la reuerencia del nõbre diuino. Y consiguientemente hablando, el que no pone en execucion lo que juro, no es perjurio derecha y formalmẽte, pues no haze cosa derechamente contraria al proprio fin del juramento, sino por sola reduction, quitando al juramento la verdad segunda y accidental, y guardando la primera y essencial. Verdad es, que tiene mas razon de perjurio, el que no pone en execucion lo que promete con juramento, que el que jura sin justicia, ni juyzio de discrecion: porque falta reductiuamente en lo essencial al juramento, que es la verdad. Lo qual no sucede, quando faltan, la justicia, y el juyzio de discrecion. Y conforme a esta doctrina, a la forma de la replica, se ha de distinguir el consiguiente. Pero ay diferencia, que el que jura de hazer cosa illicita, y no la cumple, si quando juro tuuo animo de cumplilla, en ninguna manera es perjurio. Mas si la materia era licita, sino pone en execucion lo que juro, sera perjurio indirectamente, y por sola reductió, como ya esta declarado en la solucion al primer argumento. Desta doctrina se sigue la solucion de la segunda replica puesta en la confirmacion, negando la consequencia. La razon de diferencia es: porque en el caso del antecedente falta el juramento la primera verdad essencial a todos los juramentos, y es la que formalmente constituye la razon del perjurio, mas en el caso del consiguiente solo falta al jurameto la segunda verdad accidẽtal, cuya falta haze perjurio, no derecha, ni formalmẽte, sino por sola reduction, como ya esta declarado. Y desta segunda verdad no es capaz el juramento de cosa ilicita: como lo es el juramento de cosa licita.

A la vltima confirmacion, niego la mayor, hablando en orden a la fuerça del juramento, y por la misma razon niego la consequencia. Porque el juramento de suy es capaz de la primera verdad. La qual consiste en jurar con animo y voluntad de cumplir lo q̃ se jura, y es essencial al juramẽto. Mas no es capaz de la segũda verdad accidental al juramento, la qual cõsiste en poner en execució lo q̃ se jura por ser la materia ilicita. Y por esso quien jura sin intencion de cumplir lo q̃ jura, es derechamente perjurio, porq̃ falta al tal juramento la primera verdad essencial. Mas quien jura de hazer vna cosa, con animo de cũplilla, y despues no la cũple, no es perjurio derecha y formalmente, si no por sola reduction: porq̃ solamẽte falta al tal juramẽto la segunda verdad accidẽtal.

Al segundo argumento niego el antecedente. A la probacion niego la mayor. Antes donde no ay falsedad, no ay perjurio formalmente hablando. Y si la materia es de poca cõsideracion, aunque sea ilicita, y con verdad se ponga en execucion, no pecara mortalmente el que la pusiere en execucion, sino solo venialmente.

Al tercer argumento niego la menor. Porq̃ aunque en aquel caso aya verdad material, ay falsedad formal, como Santo Thomas enseña en el lugar citado. *D. Th. 2. 2. q. 89. ar. 1. solut. ad. 3.*

Al quarto y vltimo argumento, digo que como en el juramento promissorio ay dos verdades, la primera essencial, y la segunda que se sigue a la primera, y nace della, que es la obligacion de cumplir lo que se jura, assi en el tal juramento ay dos efectos, o fines. El primero es essencial y de suyo pretendido, y es la confirmacion de nuestra verdad con el diuino testimonio. Y el otro es segundario, y q̃ se sigue al primero y nace del, y es confirmacion de nuestra verdad con el diuino testimonio. Y el otro es segundario, y que se sigue al primero, y nace del, y es la confirmacion de la obligacion promissoria. Quando S. Thomas enseña, que la falsedad es derechamẽte contraria al fin del juramento, y por esso constituye la razon de perjurio, habla del primer fin essencial, que es la confirmació de nuestra verdad, y no del fin consiguiente que es la confirmacion de la obligacion promissoria. La injusticia del juramento, no derechamente contraria al fin primario, sino al fin segundario y consiguiente: y por esso no constituye derecha y formalmente la razon de perjurio, sino por sola reduction, como ya esta bien y largamente declarado en el discurso desta primera duda.

La segunda duda deste capitulo es acerca de su segunda conclusion, si es licito, o ilicito el juramento, quando vno jura de hazer la voluntad de otro, como juró el Rey Salamon a su madre Betsabee. La razon de dudar es, porque Santo Thomas al parecer enseña, que el tal juramento es obligatorio. Porque dize, que se ha de entender con esta condi- *3. Reg. c. 2. D. Th. 2. 2. q. 89. art. 2. in solut. ad 3.*

condicion,si lo que le pidieren al que jura fuere licito,honesto y conforme a sus fuerças. Y el el juramento hecho con esta condicion es licito y obligatorio. Luego tambiē lo sera el juramento de que hablamos. Por la parte contraria haze que el tal juramento es de cosa ilicita,pues esta puesto en voluntad de otro,pedir vna cosa ilicita,como la pidio la hija de Herodias a Herodes. Luego el tal juramento no obliga.

A esta duda digo,que si vno jura de hazer la voluntad de otro,pida lo que pidiere,sin exceptar cosa alguna,el tal juramento es pecado mortal de su proprio genero, y obiecto:porque jura vna cosa ilicita. Y esto prueua el argumento puesto por la parte negatiua. Mas si jura vniuersalmente de hazer la voluntad de vn hombre Christiano noble y honrado, de quien no se deue presumir, que pedira cosa mala,el tal juramento puede ser licito,y obligatorio,aunque no se ponga condicion,ni excepcion alguna. Como si vno dixesse a vn hōbre Christiano, noble, y honrado: Yo juro de hazer tu voluntad: y en este caso se entiende el juramento con la condicion que Santo Thomas pone en el lugar citado. El Maestro Soto enseña,que el tal juramento siempre es pecado venial,especialmente en los principes,y magnates, por ser contra recta prudencia, jurar de hazer vna cosa,sin conocella en particular. Pero aunque esto sea mejor,y mas seguro,no es necessario,quando se tiene entera satisfaction de la persona. Y en tal caso no sera pecado alguno jurar de hazer su voluntad sin excepcion,ni condicion alguna,ni aura imprudencia en este acto. Pero si dize: Yo prometo de hazer vuestra voluntad en algo, siempre este juramento se ha de entender con la condicion de Santo Thomas,y de suyo es obligatorio. Y si a caso el otro pidiere cosa mala,no esta obligado el que jurò a hazella. Y desta doctrina se saca clara solucion al argumento puesto por la parte afirmatiua de nuestra duda,y clara inteligencia de Santo Thomas en el lugar citado.

D. Tho. loc. citat. Sot. lib. 8. de iust. q. 2 ar. 2. in solut. ad 3. D. Th. loc. citat.

D. Tho. loc. citat. ad 4. Tambien enseña Santo Thomas en el missmo articulo,que el juramento es action personal,y que no tiene fuerça para que el juramento de vno obligue a otro. Para cuya inteligencia se ha de aduertir, que esta doctrina se puede entender de dos maneras. La vna es, que el juramento es action personal de tal suerte,que no puede vno jurar en nombre de otro,aunque sea con su beneplacito. Y Santo Thomas no habla en este sentido. Porque assi como vno se puede casar en nombre de otro cō poder suyo,y como su procurador,assi puede jurar en nombre de otro,como su procurador y con su beneplacito. Y assi como el procurador en el matrimonio, no esta obligado a casarse,ni a las cargas del matrimonio, sino el principal cuyo nombre se celebra el matrimonio,assi el procurador en el juramēto,no esta obligado a cumplir el juramento, sino el principal,en cuyo nombre jura. La otra manera y sentido de nuestra doctrina es,que el juramento de vno no tiene fuerça para obligar a otro, sin su beneplacito y consentimiēto. Y este sentido es verdadero,y conforme a el se entiende la doctrina de S. Thomas en el lugar citado.

D. Tho. loc. citat.

De aqui se sigue lo primero,q̄ si vn pueblo ha hecho juramento de hazer alguna cosa, no obliga al que de nueuo viene a ser vezino de aquel pueblo,considerando sola la fuerça del juramento. Aunque estara obligado a cumplille en virtud de la fidelidad, que el ciudadano deue a su republica: pues esta muy puesto en razon,q̄ quien goza del prouecho, y de lo fauorable,participe del daño, y sienta la pena. Porq̄ de otra suerte no se conformara la parte cō el todo,y fuera infiel a su republica: lo qual abomina aun la propria naturaleza. Lo mismo se ha de dezir del que entra de nueuo en alguna Iglesia,o colegio.

Siguese lo segūdo,que el que jura de guardar los estatutos de alguna Iglesia, o colegio, no esta obligado en virtud del tal juramento a guardar los estatutos,que despues se hizierē en la dicha Iglesia,o colegio, sino solos los q̄ estauan hechos quando juro,como se determina en el derecho. Saluo, si quando jurò tuuo proposito de obligarse a guardar todos los estatutos,passados y por venir.

Siguese lo tercero,que si vn padre jura de pagar cien ducados a otro,no esta obligado el hijo,ni el heredero en virtud del dicho juramento a pagallos,de suerte que si no los paga, sea perjuro. Aunque como hijo heredero, esta obligado a pagar las deudas de su padre, o testamentario.

Siguese lo quarto,que si Pedro dio poder general a Iuan para que en su nombre, hiziesse todos sus negocios, y se pudiesse obligar, si no le dio facultad especial para jurar en su nombre,el juramento de Iuan, no obligara a Pedro, ni Pedro seara perjuro en no cumplillo,aunque estara obligado a passar por lo que hiziere por auelle dado poder genel para todos sus negocios. Y mas,que si le dio facultad para que pudiesse jurar en todos los negocios vtiles,y prouechosos a si: y no le dio facultad particular para jurar lo que juro, no estara obligado en virtud de aquel juramento a passar por lo que hizo,ni por esso sera perjurio. La razon es,porque nadie puede jurar, sino es la verdad conocida por tal. Y assi nadie puede dar facultad a otro para que jure en su nōbre en todos los casos que se le ofrecieren, y por el consiguiente es verdadera nuestra doctrina. Y todos los juramentos que los procuradores

dores hazen en nombre de sus partes, son jurametos proprios suyos, y no de sus partes, o son solemnidades del derecho, que siruen, no de juramento, sino de obligar a las partes a cumplir lo que sus procuradores prometieron en su nombre.

La tercera duda deste capitulo es acerca de su segunda conclusion, si todo perjurio es peccado mortal de hecho, y en indiuiduo. Por la parte negatiua haze lo primero, que S. Thomas en su conclusion, y razon solo enseña al parecer, que el perjurio es pecado mortal de su proprio genero, y obiecto, y no habla del en particular y en indiuiduo.

El segundo argumento es. El perjurio se opone a la virtud de la religion. Y la virtud de la religion solo obliga debaxo de pecado mortal, considerada segun su proprio genero y obiecto. Luego el perjurio solamente es pecado mortal de su genero, y obiecto, y no siempre en particular, y en indiuiduo.

El tercer argumento es. Todo pecado mortal se haze en indiuiduo venial, por ser la materia de poca consideracion. Y en el perjurio tiene lugar la paruidad de la materia. Luego algunas vezes sera pecado venial. Prueuo la menor: porque puede vno jurar, que alçò vna paja del suelo, no auiendola alçado, la qual materia es de muy poca consideracion.

El quarto argumento es. En el juramento promissorio, quando la materia es leue, y no se cumple, solamente se halla pecado venial, como resueluen comunmente los Theologos, y nosotros probamos largamente en su proprio lugar. Luego lo mismo hemos de dezir en el juramento assertorio, quando se jura mentira en materia leue.

D.Th.2.2.q.89.art.3.ad 1. El vltimo argumento es. Todo juramento ilicito es perjurio como S. Thomas enseña, y no todo juramento ilicito es pecado mortal. Luego no siempre el perjurio es pecado mortal en particular y en indiuiduo.

A esta duda digo lo primero. No cumplir el juramento promissorio de cosa licita, si la materia es graue, es pecado mortal, y si es leue, es venial. Este dicho esta largamente probado en su proprio lugar. Veanse alli las razones.

Digo lo segundo. El perjurio promissorio de cosa ilicita, la qual solamente es materia de pecado venial, es siepre en indiuiduo pecado venial, como enseña Cayetano y Soto. Prueuo este dicho. Cúplir el tal juramento, es solo pecado venial. Luego el mismo juramento es solo pecado venial. Prueuo la consequencia. Porque no puede auer mayor malicia en prometer algun acto, que ay en ponelle en execucion.

Lo segúdo se prueua de sus proprias causas. En los juramentos promissorios de cosa ilicita no se toma la razon de culpa de la obligacion del juramento, sino de la materia jurada. Luego si la materia jurada es liuiana, no aura en indiuiduo mas q̃ pecado venial. Prueuo el antecedente: porque quando lo que se jura, es ilicito, no obliga el juramento. Luego en esse caso la mayor, o menor razon de culpa, no se puede tomar de la obligacion del juramento. Y por el consiguiente se ha de tomar de la materia jurada: pues no ay otra regla.

Digo lo tercero. Todo juramento promissorio de alguna cosa, que no se puede exercitar sin pecado mortal, es pecado mortal. Esta doctrina es de todos.

Digo lo quarto. Todo juramento donde solamente falta el juyzio de la discrecion, es solamente pecado venial, como enseña el Maestro Soto en el lugar citado. Y assi quando Santo Thomas dize, que todos los juramentos, dõde faltan la justicia y el juyzio, son perjurios, no habla de perjurio riguroso, y que derechamẽte lo sea, sino de perjurio impropio, y muy largamente considerado. Y quãdo enseña, que todo perjurio es pecado mortal, o habla del perjurio propriamente considerado. Y este siempre es pecado mortal en indiuiduo, como luego diremos. O habla de todos y se entiende su doctrina, considerando el perjurio segũ su proprio genero y obiecto. Y no en particular y en indiuiduo. Sot. loc. cit. D.Th.2.2.q.89.ar.1.2.& 3.

Digo lo quinto, respondiendo derechamente a nuestra duda. Todo perjurio contra el juramento assertorio, en qualquier materia, por minima que sea, es siempre en indiuiduo pecado mortal, aunque se atrauiesse la vida del proximo. Y todo juramento promissorio hecho sin intencion de cumplir lo que se promete, en qualquier materia que sea, de hecho, y en indiuiduo, es siempre pecado mortal. Esta doctrina es de Cayetano, y de Soto en los lugares citados, y es commun. Prueuo la primera parte. Lo primero. Quando se afirma con juramẽto vna cosa falsa, el que jura trae a Dios por testigo de mentira. Luego peca mortalmente, porq̃ la injuria q̃ en esto se haze a Dios es grauissima. Lo segundo. Todo pecado contrario al precepto diuino, es mortal, y el perjurio de q̃ hablamos, es contrario al precepto diuino de no perjurarse. Luego es pecado mortal. Cai. & Sot. loc. cit. cum communi sentent.

Lo tercero se prueua con la razõ de S. Thomas, la qual se funda en el graue menosprecio del nõbre diuino, que se halla en el juramento con mentira. D.Th. vbi sup in ar.3.

La segunda parte que habla del juramento promissorio, se prueua. Quando vno jura sin animo de cũplir lo que jura, jura mentira, propriamente hablando, pues no se conforman las palabras exteriores con la intencion. Luego peca mortalmẽte, conforme a la primera parte deste dicho quinto. Prueuo la consequencia.

Digitized by Google

Porque como es essencial iuraméto assertorio, que vno iure verdad, para que no aya pecado mortal, assi lo es el juramento promissorio, tener animo de cumplir lo que se jura, y sino sera pecado mortal.

Digo lo sexto y vltimo. El perjurio proprio y regurosо considerado de su proprio genero, y obiecto, es mas graue pecado, que todos los demas que se cometen contra el proximo, aun que entre en esta cuenta el homicidio. Esta doctrina es de Santo Thomas, y de otros authores graues, contra Ricardo, y otros que le siguen. Prueuase esta doctrina. Lo vno porque el perjurio se opone a mas excelente virtud, que es la religion. Y lo otro: porque el precepto de no perjurarse, pertenece a la primera tabla del Decalogo, y el precepto de no matar a la segunda.

D. Thi. quod. 1. ar. 18 et loc. it. concl. 4. Con. in resp. de iuram. §. 1. 6. nu. 1. contra Ric. in 3. d. 9. ar. vlt. q. 1. & Durand. ibid. q. 5. in 2. p. ... contra alios ... no sira ... tent a ... commu ... 2. tom. ... 92. c.

Contra esta doctrina arguyo. Siguese que el quebrantar vna fiesta, sea mas graue pecado que matar vn hombre: porque es contra la virtud de la religion, y el guardar las fiestas, pertenece a la primera tabla. Lo qual es falsissimo, y contra la comun opinion de los Doctores. Respondo a esta obiection, negundo la sequela, porque el guardar las fiestas, solo es de derecho positiuo, y el no matar, es obligacion de derecho diuino natural. Pero nunca alabar a Dios, ni tratar de su diuino culto, y reuerencia, sera mas graue pecado que el homicidio. Otras razones por nuestra doctrina, acomodadas para predicar, se vean en la Summa de vicios y virtudes.

A los argumentos puestos al principio desta duda se ha de responder. Al primero digo, que S. Thomas en el lugar citado, habla del perjurio proprio, y considerado formalméte, el qual siempre es pecado mortal de hecho, y en indiuiduo, como enseñamos en el dicho quinto de esta duda. Y en este perjurio rigurоso no tiene lugar la paruidad de la materia. Y por esto dixo Santo Thomas, que era pecado mortal de su propria razon.

Al segundo argumento niego la consequencia. La razon es, porque para que la virtud de la religion obligue a pecado mortal, segun su proprio genero y obiecto, y no siempre en indiuiduo, basta que algun acto contrario a la tal virtud, pueda ser pecado venial en indiuiduo, por ser la materia de poca consideracion. Pero no es necessario, que esto se halle en todos los actos contrarios a la dicha virtud. Y esta doctrina se verifica en otras muchas virtudes.

Al tercer argumento niego la mayor, como consta en el pecado de blasphemia.

Al quarto argumento niego la consequencia. La razon de diferencia es clara. Porq en el juramento promissorio de cosa ilicita, quando no se cumple, no se halla mentira formalmente hablando como se halla en nuestro caso, antes el que hizo el tal juramento, hara mejor en no cumplille, por no ser la materia capaz de poderse poner en execucion sin pecado.

Al quinto y vltimo argumento respondo có la doctrina del dicho quarto, y niego la mayor hablando del perjurio rigurоso, aunque es verdera, hablando del perjurio largamente considerado.

Acerca de la misma segunda conclusion, y de lo que Santo Thomas enseña acerca desto podiamos disputar, si el que jura falso sin aduertir lo que haze, por la mala costumbre que tiene de jurar peca mortalmente, y que malicia tiene la mala costumbre de jurar. Pero de esto tratamos largamente arriba, y en algo nos remitimos a este lugar. Y assi supuesto lo dicho alli, se ha de aduertir, que el que tiene ordinaria costumbre de jurar, y no tiene proposito de mudalla, esta en estadode pecado. Si la costumbre fuere de jurar falso, o sin diferéciar si es verdadero, o falso, estara en estado de pecado mortal, y si fuere de jurar verdad sin discrecion, ni madurez, estara en estado de pecado venial. Nó porque el habito malo sea de suyo pecado venial, ni mortal, como arriba mostramos, sino porque con el dicho habito se júta voluntad deliberada de no dexar la dicha mala costumbre: por lo qual el que la tuuiere, estara en estado de pecado venial, o mortal, como esta declarado.

D. Th. 2. 2. q. 98. ar. 3. ad secundũ

Prueuo esta doctrina. Lo primero. El que no tiene proposito de perder la mala costumbre de jurar, por lo menos tiene virtual intencion de perjurarse. Luego esta en estado de pecado: porque la intencion virtual es bastante para pecar. Prueuo el antecedente. Porq quié en lo moral vee el peligro, y lo exprimenta, y lo puede euitar, y no lo euita, sin duda es visto querer interpretatiua, y virtualmente el pecado, que moralméte se sigue supuesto el dicho peligro.

Lo segundo se prueua. El que tiene mala costumbre de jurar, y vee que vna vez y otra se perjura, y que es flaco para resistir a las tentaciones ordinarias, y para euitar las occasiones de perjurarse, esta obligado a hazer luego penitencia, y a dexar aquella mala costumbre, y si no lo haze, esta en mal estado, como enseñan communmente los Doctores en la materia de penitencia: y lo coligen de vna anthoridad commun de San Gregorio, que dize, quando vn pecado no se remedia con la penitencia, con su peso haze que se cometa otro y otro pecado. Luego nuestra doctrina es verdadera.

Supuesto esto enseña Cayetano, que si vno por la mala costumbre que tiene de jurar, sin diferenciar la verdad de la mentira, jura falso

Caie. 2. 2. q. 98. ar. 2. ad. 2.

falso, sin aduertir lo que haze peca mortalmente. La misma sentencia tuuo Fray Diego de Victoria en la regla quarta de la cofadria del nombre de Iesus. Prueua Cayetano esta doctrina. Lo primero. La inaduertencia, que es causa de pecado, y de perjurio ha de ser causa del mismo perjuio, en este sentido que si aduirtiera lo que hazia, no se perjurara. Pero en nuestro caso, el que tiene mala costumbre de jurar, y jura falso, sin aduertir lo que haze, hiziera lo mismo si lo aduirtiera. Luego aquella inaduertencia no le escusa de perjurio. La menor parece cierta, porque de otra suerte jurara, como suponemos, sin diferenciar la verdad de la mentira.

F. Didac. a Victo. in regula. 4. confraternitatis nominis Iesu.

El segundo argumento es del mismo Cayetano en otro lugar, donde defiende la misma sentencia. El que jura falso, sin aduertir lo que haze, y tiene mala costumbre de jurar: aunque no tiene expressa y formal intencion, ni deliberacion en indiuiduo, tienela virtual, y esta basta para pecado mortal. Luego en nuestro caso peca mortalmente el que jura. Prueuo la mayor. Aquella inaduertencia es causa del perjurio, y el que jura en nuestro caso, quiere no aduertir: Luego quiere el pecado en su causa: lo qual en materia graue basta para pecado mortal. Esto dize Cayetano.

Caie. 2. 2. q. 89. ar.

La contraria sentencia tiene el Maestro Soto, y parece de Santo Thomas en el lugar citado. Prueuo esta sentencia. El juramento de todo punto indeliberado no es pecado, y el que jura falso, sin aduertir lo que haze jura sin deliberacion, o alomenos puede suceder, que carezca el acto de toda deliberacion. Luego en tal caso no pecara. Si alguno respondiere, que por causa de la costumbre mala es pecado mortal, el que sin ella no lo seria. Contra esto arguyo. Quãdo vn acto es de suyo inculpable, impertinente cosa es, que proceda, o no proceda de mala costumbre: la qual de suyo no es pecado, como consta en los actos buenos de los hõbres viciosos. Luego si jurar falso sin aduertencia, ni deliberacion, de suyo es acto inculpable, como lo es, no lo hara, ni puede hazer culpable la mala costumbre, y mal habito, pues ni merecemos, ni desmerecemos por los habitos. Confirmo esta razon. El que no tiene mala costumbre de jurar, puede jurar falso con inaduertencia inculpable, como consta. Luego lo mismo puede suceder por el que tiene mala costumbre de jurar.

Sot. in li. de tuendo iuramentorũ dis. c. 12 & li. 8 de iust. q. 2. ar. 2. ol. 7 D. Tho. 2. 2 q. 98. ar. 3. in solut. ad 2. in tertio dicto solut.

Lo segundo se prueua la misma sentencia. La inaduertencia concomitante, y compañera accidental del acto, ni escusa, ni acusa, como enseña Santo Thomas de la ignorancia concomitante, y se explica por este exemplo. Busca vno a su enemigo para matallo: y pensando, que mata vn venado en el monte despues de hecha suficiente diligencia, para ver si auia algun hombre en el, a caso le matò: y si supiera, que estaua alli, tambien le matara. Esta ignorancia se llama y es concomitante, la qual ni haze, ni deshaze en orden a la naturaleza del acto, ni excusa, ni acusa. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro proposito de la inaduertencia concomitante, y juzgar del juramento, segun su propria naturaleza: pues Cayetano confiessa, que la inaduertencia, de que hablamos es solamente concomitante.

D. Tho. 1. 2 q. 6. ar. 8. & q. 7. ar. 3.

Lo tercero se prueua, que la razon de Cayetano es ineficaz. Fundase en que la dicha inaduertencia es causa del perjurio, en este sentido, que si el que jura, aduirtiera lo que hazia tãbien se perjurara. Y este fundamento es falso, porque muchas vezes succede, y puede succeder lo contrario. Luego falsa es la sentencia de Cayetano. Antes succede muchas vezes, estar los hombres dispuestos de manera, que si se les ofreciera occasion de pecar pecaran, y no pecan, por no tener occasion de pecar, y no por esso los hemos de condenar a pecado mortal, sino es quando de hecho en indiuiduo hazen algun pecado mortal, o dessean hazelle. Y es gran merced de Dios quitar a los hombres las hombres las occasiones de pecar.

Para entender esta dificultad, se ha de notar que la inaduertencia puede suceder en dos maneras. La vna es, quando la mala costumbre que vno tiene de jurar es causa de que jure sin la aduertencia necessaria, como sucede cada dia. La segunda es, quando la inaduertencia es vn mouimiento natural, que se llama, primo primus, porque de todo punto preuiene el juyzio de la razon, y su diliberacion.

Esto supuesto digo lo primero a nuestra dificultad. Muchos juramentos hechos sin aduertencia, no son mas, ni menos culpables en el que tiene mala costumbre de jurar, que en el que no la tiene. Contra esta verdad en los juramentos, que totalmente se hazen sin deliberacion, con tanta passion, y colera q̃ no tienen razon de actos libres moralmente hablando. Prueuase tambien de los argumentos, primero, y segundo hechos por la sentecia del M. Soto. Y destos juramentos hablan Santo Thomas y Soto en los lugares citados. Y quando la deliberacion es imperfecta, y constituye acto, segundo primero, el juramento hecho con ella, sera solamente pecado venial, assi en el que tiene mala costumbre de jurar, como en el que no la tiene. Lo segundo, es verdadera la sentencia del M. Soto, todas las vezes, que lo que se jura es tan verdadero, que no es necessaria aduertẽcia alguna, para juzgar de su verdad, o falsedad. Entonces la misma razon corre, aya, o no aya mala costumbre de jurar. Tambiẽ es verda-

D. Tho. & Sot. citati.

Digitized by Google

dera quando el juramento se haze cõ colera y passion, la qual es comun al que tiene mala costumbre de jurar, y al que no la tiene. Lo mismo es, quando el juramento va acompañado de sus tres compañeros, juyzio, justicia, y verdad. Entonces no sera pecado, aun en el que tiene mala costumbre de jurar. Y si falta al juramento el juyzio de la discrecion, sera solamente pecado venial, aunque aya mala costumbre de jurar.

Digo lo segundo. Todas las vezes, que la inaduertencia acerca de lo que se jura, nace de la mala costũbre de jurar, como de causa, el juramento falso hecho con la dicha inaduertencia, es pecado mortal, y no se escusa por ella. Esta conclusion concedemos a Cayetano, y a sus argumentos. Y en este sentido se ha de entẽder la quarta regla citada de la cofadria del nombre de Iesus, instituyda por Fray Diego de Victoria religioso de la orden de Santo Domingo. Fuera de los argumentos de Cayetano, se prueua tambien esta doctrina. Lo primero. El acto que procede de inaduertencia culpable, se reduze a la naturaleza de su forma, como el que procede de ignorancia culpable, y es culpable, como lo fuera, si se aduirtiera. Y en nuestro caso procede el juramento de inaduertencia culpable, pues nace como de causa de mala costumbre culpable. Luego verdadera es nuestra doctrina.

La segunda razon es. El que por causa de la mala costumbre q̃ tiene quebranta algun precepto diuino, peca mortalmente, aunq̃ le quebranta sin aduertencia, como consta en la blasphemia, y por induction. Y el no jurar falso, es precepto diuino. Luego aunque se jure falso sin aduertencia, por causa de la mala cõstũbre de jurar, sera pecado mortal.

La tercera y vltima razon es. El que jura sin aduertencia en nuestro caso, por lo menos tiene virtual intencion de jurar falso, la qual basta para pecado mortal. Luego peca mortalmente. Prueuo el antecedente con buen simil, del que se emborracha voluntariamẽte, y tiene experiencia, que quando esta borracho, dize blasphemias, el qual sin duda peca mortalmente, porque tiene virtual intencion de blasphemar, aunque no la tiene formal. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso. Y assi Cayetano explica en otra parte su sentencia, conforme a la doctrina deste segundo dicho. Y assi regularmente hablando succede a los que tienen mala costumbre de jurar, que cometen muchos pecados mortales jurãdo falso sin aduertencia.

Cai. in Sũ. v. iura. cap. 1.

Digo lo tercero. Si el que tiene mala costũbre de jurar, haze penitẽcia, y procura apartarse della en quanto puede: aunque despues jure falso sin aduertencia, por la mala costumbre, q̃ le ha quedado, no peca mortalmente, porque el tal juramento no es voluntario, ni en si, ni en su causa: pues ha procurado con todas sus fuerças quitar la mala costumbre, que era causa del perjurio: y por otra parte no tiene formal intẽcion de perjurarse.

Confirmo esto con el exemplo puesto del que se emborracha voluntariamente, y tiene experiencia, que blasphema, estando borracho. Al qual no se le imputa el pecado de blasphemia, si despues de auer beuido muy bien, y antes de emborracharse, se arrepiente verdaderamente de su pecado. Luego lo mismo hemos de dezir en nuestro caso, y por la misma razon.

De toda esta doctrina se colige clara inteligencia de las dos sentencia opuestas ya referidas de Cayetano, y de Soto: y clara solucion de sus argumentos. Y esta duda assi resuelta es la quarta en orden deste capitulo.

La quinta duda es. Si vno q̃ tiene mala costũbre de jurar, por causa de aquella mala costũbre jura verdad sin aduertencia, peca mortalmente, Porq̃ si aduierte, cierto es, que no peca mortalmente. El Maestro Soto en el lugar citado dize, que nuestro caso no ay pecado mortal, porque nunca ay perjurio propriamente considerado, donde ay verdad. Lo contrario tiene el author de las reglas de la cofadria del nombre de Iesus, en la regla quinta.

Soto lo. cit. & author cõfraternitatis nominis Iesu in regula. 5.

Para entender esta duda hemos de aduertir, que en nuestro caso el que jura se puede auer de vna de tres maneras. La vna es, que tiene costumbre de jurar verdad, y no la tiene de jurar mentira. La segunda es, que tiene costumbre de jurar y de mentir: pero no tiene costumbre de jurar con mentira. La tercera es, que tiene costumbre de jurar, sin diferenciar la verdad de la mentira, ni reparar en esso. Tambien se ha de aduertir, que como el que tiene mala costumbre de jurar y tiene voluntad de perseuerar en ella, esta en mal estado, como resoluimos en la duda passada: muchas vezes succedera, que por el peligro moral en que esta, de pecar mortalmente, se le impute a culpa mortal, lo que no se imputara al que no tiene semejante costumbre y voluntad. En el qual no nace el perjurio, como de causa, de la mala costumbre, ni de la voluntad de perseuerar en ella, como en el otro: sino de passion, ira, o engaño, como esta dicho.

Esto supuesto, digo lo primero a nuestra duda. El q̃ tiene costumbre de jurar, y de dezir verdad de ordinario, no peca mortalmente, aũque jure verdad sin aduertencia. Esto concedemos al Maestro Soto: porque el tal caso, ni ay peligro moral de jurar, ni ay tal intencion formal, o virtual. Antes se halla virtual intencion de dezir verdad, pues siempre lo acostumbra,

en

en quien se verifica nuestro primer dicho.

Digo lo segundo. El que tiene costumbre de jurar, y de mentir, pero no la tiene de jurar falso, muchas vezes pecara mortalmente en indiuiduo jurando verdad sin aduertencia. Especialmente si tiene experencia, que con la dicha inaduertencia se perjura. La razon es, porque en el tal caso ay peligro moral euidẽte de perjurio, y el que ama el peligro, morira en el. Y tiene verdad esta doctrina, quando la inaduertencia nace y procede como de causa, de la mala costumbre de jurar. Saluo si la verdad jurada es tan manifiesta, que no aya menester prouança: porque en tal caso, no sera pecado mortal juralla sin aduertencia, aunque el q̃ jura tenga muy mala costumbre de jurar. Y en particular sera mayor, o menor pecado, jurar verdad sin aduertencia en nuestro caso, quanto fuere mayor, o menor la costũbre, que es causa de la dicha inaduertencia, assi de jurar, como de mentir.

Digo lo tercero. El que tiene costumbre de jurar sin diferenciar la verdad de la mentira, ni reparar en esso, casi siempre peca mortalmente. Digo casi siempre. Porque ay vn caso, en que no es pecado mortal el tal juramento quando la verdad es tan cierta y notoria, que no ha menester probança. Sacando este caso, siempre es pecado mortal el tal juramento. La razon es, por el peligro moral, y euidente, que siempre tiene de perjurarse, jurando con inaduertencia culpable, hija de la mala costumbre de jurar. Como pecaria mortalmente el que tirasse saetas, o disparasse arcabuzes en los lugares, donde concurre mucha gente, por el peligro moral, y euidente que ay de matar muchos hombres. Tambien peca mortalmente, el que aduertiendo, que realidad de verdad jura, no quiere considerarar, ni aduertir a la verdad del juramento, por el peligro a que se pone.

Contra esta doctrina assi explicada ay vn buen argumento. El infiel que refirio a si y a todas sus cosas a su idolo, y tiene costumble de esso, no peca mortalmente en todos los actos buenos morales que haze, quando no se acuerda de su idolo. Luego por la misma rezõ, el que tiene mala costumbre de jurar falso, no pecara mortalmente en todos los juramentos verdaderos hechos sin aduertencia. Porque assi como en nuestro caso jura falso el que jura verdad sin aduertencia, si aduirtiera: assi el infiel refiriera todas sus obras buenas morales en indiuiduo al idolo, si aduirtiera lo que hazia. Este argumento prueua nuestro primer dicho. Mas en quanto procede contra el tercero, respondo negando la consequencia. La razon de diferencia es, q̃ la obra moralmente buena esta referida a buen fin de su propria naturaleza, y assi le mira siempre, sino es q̃ el operante actualmente la ordene a mal fin. No basta que algun tiempo aya sido la tal obra referida a mal fin por el operante, si actual, o virtualmente no se refiere de nueuo a mal fin. Porq̃ como la dicha relacion es violenta, y contra la naturaleza de la propria obra, se debilita, y enflaqueze con la fuerça de la naturaleza de la propria obra, la qual fuerça de suyo la lleua a Dios, y debilitada la relacion a mal fin, queda la obra buena. Y consiguientemente no procede, como de causa del mal habito y costumbre de idolatrar, sino de la potestad desnuda. Pero el juramento con verdad y sin aduertencia es de suyo pecado, y el frequentallo, es malissima costumbre. Y assi el q̃ jura inaduertidamente verdad, o mentira, haze vna obra de suyo mala, y q̃ procede, como de causa del mal habito y costumbre de jurar. Y assi no corre la misma razon en los casos del antecedente y del consiguiente. Especialmenmente en nuestro caso el q̃ jura, se pone a peligro moral y euidente de perjurse, por causa de la mala costumbre, como hemos declarado. Pero el idolatra, quãdo da limosna, o ayuna, no se pone a peligro alguno de pecar.

Al argumento de Soto digo, que en nuestro caso: el que jura, no tiene formal intencion de perjurarse, pero tiene la virtual, y quanto es de parte de su efecto: y esso basta para pecado mortal.

Acerca de la tercera conclusion es la sexta duda deste capitulo, si es licito a vna persona particular en orden a su prouecho, pedir a otro q̃ jure sabiendo que se ha de perjurar. Parece q̃ si. Lo primero. Porq̃ es licito pedir los santos sacramẽtos al proprio cura amancebado, sabiendo que ha de cometer sacrilegio en administrallos. Luego lo mimo sera en nuestro caso. Confirmo esta razon. Licito es pedir dineros prestados con vsuras. Luego, &c.

Lo segundo se prueua. Licito es pedir al infiel, quando esta apareado para este efecto, q̃ jure por sus falsos dioses, el qual pecado es mas graue que el perjurio. Luego lo mismo sera en nuestro proposito.

La tercera razon es. Siguese de la doctrina de Santo Thomas, que no es licito a vna persona publica pedir juramento, y tomarse al que sabe, que se ha de perjurar: porque tambien le induziria a perjurio, como la persona particular. El consiguiente es falso, porque el Iuez tiene de derecho a tomar el dicho juramento, y la parte puede jurar verdad sin pecado. Luego puedese hazer, y por el consiguiente la doctrina de Santo Thomas en el lugar citado, es falsa. *D. Tho. & eius dispu. 2.2.q.98. art.4.*

A esta duda digo, que la doctrina de Santo Thomas es verdaderissima, y communmente recebida de los Doctores escholasticos, y de San *Sot. ubi supra art.4.*

Digitized by Google

San Augustin. Prueuase lo primero. No es licito induzir a otro a pecar, y la persona particular, que en nuestro caso pide a otro, que jure le induze a pecar, y aperjurarse. Luego no es licito.

ir ser. latio- apista efertur q.5. c. qui hom. tm. r. 28. erbis oft. & ucitur ho. loco ro & rtur iá. qui it. finitur m in c. Madinensi eferiur supra siquis.

La segunda razon es. En el perjurio no ay cosa buena alguna, de la qual pueda vno vsar en orden a su proprio prouecho, ordenando la malicia agena en propria vtilidad. Luego en ninguna manera es licito pedir el juramento, de que hablamos. El antecedente se prueua y explica juntamente, aduirtiendo con Santo Thomas, que aunque nunca es licito indnzir a otro a pecar: lo es vsar vno de malicia agena en orden a su proprio prouecho. La razon de esta diferencia es, que el que induze a otro a pecar en orden a su proprio prouecho, ordena el pecado ageno a su prouecho, como medio a fin, lo qual siempre es malo, pues el pecado no puede tener razon de medio en orden a bien alguno, pues siempre se aparta del summo bien que es Dios. Mas el que vsa de la malicia agena en prouecho suyo, no ordena la dicha malicia a su vtilidad, como medio a fin: antes le sigue sin gusto, y fuera de su intencion, y solo pretende su bien, y gustara mucho alcançalle sin daño de otros, y sin que su proximo pecara: como succede al que mata a su proximo en su propria defensa, vsando de la moderacion necessaria. De aqui se entiende la verdad del dicho antecedente, y la fuerça de nuestra segunda razon. Porque en nuestro caso no se representa en el perjurio del proximo alguna razon de bien, por el qual sea licito pedir el tal juramento, vsando de la malicia agena por su bien: y por el consiguiente en tal caso el juramento sera ilicito.

Al primer argumento en contrario con su cófirmacion, niego ambas consequencias. La rază de diferencia es, que quando se piden los Santos sacramentos al proprio cura amancebado, y se piden al vsurario aparejado, dineros con vsuras, se halla algun vso bueno: el qual se puede ordenar en prouecho del que pide. Y assi el que pide en essos casos, no pretende el pecado ageno, sino su proprio fin, y bien vsando por su bien de la malicia agena: y el pecado se sigue muy accidentalmente respecto del que pide. Mas en nuestro caso, no ay en el perjurio ageno algun vso bueno, ni otro algun bien, el qual de su propria naturaleza se puede ordenar en prouecho del que pide el tal juramento. Y si alguna vez se ordena, es accidentalmente, por querello assi el que jura: porque el perjurio es malo, por donde quiera que le miren, y assi de suyo no se puede ordenar a bien alguno. Lo segundo respondo al pirmer argumento con su confirmacion, negando las consequencias. La razon de diferencia es muy galana: porque el administrar los sacramentos, y prestar son actos, que de suyo se pueden hazer sin pecado, y si se hazen con el, es muy accidentalmente, por la malicia de losque no los quieren hazer, como deuen: y por esso puede vno pedir que se hagan. Mas el perjurio, nunca se puede hazer sin grauissimo pecado, y no es licito pedir que se haga, lo que no se puede hazer sin pecado: porque esso es derechamente induzir a pecar al proximo, lo qual nunca es, ni puede ser licito. De lo qual se sigue, que no es licito acceptar el juramento falso de otro, aunque de su propria voluntad se ofrezce a jurar falso.

Al segundo argumento tambien niego la consequencia por la misma razon, porque del jurameto por los falsos dioses, se sigue vn bué efecto, el qual se puede pretender, y es la firmeza del cótrato, y esto no se halla en nuestro caso.

Al tercero y vltimo argumento respondo, que no es licito a vna persona particular pedir al juez q̃ tome jutamento en su fauor al que sabe, q̃ se ha de perjurar. Y esta es sentencia de S. Thomas en el lugar citado, si bien se considera. Porq̃ escusa de pecado mortal al juez, q̃ toma el dicho juramento solo porque le toma a peticion de la parte, a quien por causa y rază de su oficio deue acudir. Y la parte que pide, tiene toda la culpa, que en esse acto se halla. Y nadie tiene derecho para pedir juramento falso, aunque le ay absolutamente, para pedir juramento ante el juez. *D. Tho. loco citato.*

Aqui falta de resoluer otra dudilla, y es, si es perjuro, el que jura falso por falsos dioses, parece que si. Lo primero San Augustin en el lugar citado enseña, que el que jura falso por dioses, y no cumple lo que jura, comete dos pecados. El vno es, jurar por falsos dioses, y el otro, no cumplir lo que prometio. Luego siente San Augustin, que es perjuro, el que jura por falsos dioses. *Aug. loco citato.*

La segunda razon es. Todo juramento falso es perjuro. Y el jurameto por los falsos dioses es verdadero juramento como se resuelue en su proprio lugar. Luego si cae sobre falso, sera perjurio. El tercer argumento se saca de vna authoridad de San Augustin. El qual enseña, que el q̃ jura falso sobre vna piedra, o idolo es perjuro. Desta manera de jurar hizieron mencion Tito Liuio, y Aulo Gelio. Tomauan los Gétiles vna piedra, y herianla con la mano diziendo. Si en lo que digo miento, inuoco a Iupiter, y a los otros dioses, y les pido me hieran, de la suerte que yo doy a esta piedra. Luego conforme a la sentencia de San Augustion es perjuro el que jura falso por los idolos, o falsos dioses. *22. q. 89. art. 1.* *D. Aug. loco citato de verbis Apost. & refertur de verb. Apost. & refertur. 2. 2. q. 5. c. ecce dico. Titus Liui. 1. Decade. 1. & Aul. Gel. li. 1. noctiu c. 21.*

A esta duda digo lo primero. El infiel q̃ jura falso por el Dios verdadero, que conoce por la lumbre natural como le conocio Aristoteles,

es

es perjuro. Esta doctrina es manifiesta y comũ mente recebida. Y el que jura falso por los Dioses, no es perjuro en realidad de verdad: pues no trae al Dios verdadero por testigo de mentira. Pero es perjuro, por causa de su conciencia erronea: pues jura falso por los falsos Dioses, teniendolos por verdaderos. Y si en realidad de verdad lo fueran, tambien jurara falso, inuocando su testimonio. Y assi, regularmente hablando, los idolatras que juran falso por sus falsos Dioses, son perjuros: porque regularmẽ te hablando, tienen la dicha conciencia erronea. Pero si el infiel jura falso por los falsos Dioses, teniendolos por falsos, en ninguna manera es perjurio, ni por la naturaleza del tal juramento, ni por su conciencia erronea, pues en esto no lo es.

Digo lo segndo. El infiel que jura por los Dioses falsos, teniendolos por falsos para engañar a su proximo, aunque no es perjuro: peca venial, o mortalmente, conforme a la materia sobre que cae el tal juramento: y el tal pecado es mortal de su proprio genero y obiecto: aunque en indiuiduo sera algunas vezes venial, por ser la materia de poca consideracion. Y lo mismo digo, si el tal juramento cae sobre la simple promessa aceptada. La qual obliga en conciencia debaxo de pecado mortal de su proprio genero y obiecto, aunque en indiuiduo podra ser venial, por ser la materia de poca estima. Lo demas que pertenece a la materia del perjurio trata muy bien el Maestro Soto en el lugar citado. Desta doctrina se saca clara solucion a los argumentos.

lot. loc. cit.

Capit. VI. De la adjuracion.

De esta materia disputa S. Thom. y todos sus discipulos en la secunda secunda.

Primera conclusion. La adjuracion es ilicita, quando vno por el juramento, o adjuracion pretende induzir necessidad, a aquel que no es su subdito. Esto enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos en la question citada en el articulo primero. La razon es, porque no tiene poder para induzir semejante necessidad en aquel que no es subdito. Aduiertase, que la adjuracion no es otra cosa que traer el diuino nombre, para que otro haga alguna cosa, y ordenandole mediante el juramento a que haga la tal cosa. De suerte, que bien ansi como el hombre mediante el juramento promissorio se obliga a hazer alguna cosa, ansi tambien mediãte el juramento puede pretender obligar al otro. Y esto dezimos, que no es licito, quando el tal no es subdito, por no tener poder sobre el. Otra cosa seria si mediante el juramento pretẽdiesse rogarselo, pero si pretẽde induzirle obligacion, como con imperio, en el tal caso no es licito. Aduiertase tambien que si fuesse subdito en el tal caso la tal manera de adjuracion seria licita, porque en el tal caso tiene superioridad, de manera que en nuestro proposito adjuracion no es induzir a otro a que jure, sino mediante el juramento induzir a otro a que haga alguna cosa. Como quando vno pretende, que otro haga alguna cosa, y le adjura que la haga: y mediante el juramento que el haze, pretende induzir a el otro, a que haga la tal cosa.

In 2. 2. q. 90.

Segunda conclusion. No es licito en cierta manera vsar de adjuracion con los demonios. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada en el articulo segundo. Declaremos esta conclusion con doctrina deste mismo Santo: y con esto quedara probada la conclusion. Dos maneras ay de adjuracion. La primera es por modo de precacion, induziendo a vno por la reuerencia del nombre de Dios, o de alguna cosa sagrada. La segunda manera es, por modo de compulsiõ compeliendo. La primera manera de adjuraciõ no es licita en orden a los demonios: porque aquella manera de adjurar pertenece a vna manera de beneuolencia, o amistad, la qual no es licito tener con los demonios ni vsar della en orden a ellos. La segunda manera de adjuracion en cierto modo es licito vsar della en orden a los demonios: y en cierta manera no es licito en orden a alguna cosa. Porque los demonios son nuestros enemigos en esta vida, y sus obras no estan subjectas a nuestra disposicion, sino a la diuina disposicion. Por lo qual licito es adjurar los demonios por la virtud del nombre de Dios, para repelerlos como enemigos, para que no nos hagan mal en lo que toca a la vida espiritual, o corporal. Y ansi se dize, y verifica que Dios dio poder a los fieles sobre los demonios para que no les hagan daño. Pero no es licito adjurarlos para aprender alguna cosa dellos, o para alcançar alguna cosa por ellos. Porque esto seria tener alguna manera de consorcio con ellos: lo qual en ninguna manera es licito, sino por diuina reuelacion, por instincto diuino. Por lo qual los nigromanticos que vsan de adjuraciones en orden a los demouios para aprender, y saber alguna cosa dellos, o para alcançar alguna cosa por medio dellos, pecan grauemente.

Tercera conclusion. El adjurar las criaturas irracionales en alguna manera no es licito, sino vano, y en otra manera es licito. Esta enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el logar citado en el articulo tercero. Esta conclusion se deue explicar, y declarar, y declarandola queda probada. Para lo qual se deue aduertir, que las obras que proceden de las criaturas irracionales, principalmente se atribuyen a Dios. Tãbien por particular permission diuina, el demo

nio vsa delas criaturas irracionales para hazer daño a el hombre. Por lo qual la adjuracion de que vsa y no en orden a las criaturas irracionales se puede entender de dos maneras. La primera es, dirigiendo la adjuracion a la misma criatura irracional. Y desta manera es cosa ilicita, y vana adjurar la criatura irracional. Porque ella por si no se mueue, ni gouierna, ni puede gouernarse. La segunda manera es, que la adjuracion se ordene a aquel que mueue, y gouierna la criatura irracional. Lo qual puede acontecer de dos maneras. La primera manera es, por modo de precacion dirigida a Dios, a la manera que suelen dirigirla los que hazē milagros. La segunda manera es, que se refiere al demonio, por modo de compulsion compeliendole para que no vse de las criaturas irracionales para nuestro daño. Y desta manera vsa la Iglesia de exorcismos contra los demonios para que no vsen de las criaturas irracionales para nuestro daño. Y desta manera es licito adjurarlos. Pero no es licito adjurarlos pidiendoles alguna ayuda.

Capit. VII. De la supersticion, que es vicio oppuesto a la virtud de la religion.

D.Tho.2.2 ... Sum. ver. Superstitio.

DEste vicio disputa S.Thom. y todos sus discipulos, y todos los Thomistas, y Summistas. Particularmente Cayetano en la Summa.

PRimera conclusion. La supersticion, de su naturaleza es pecado contrario a la virtud de religion. Esto enseña S. Thom. en la questiō citada en el articulo primero. La razon es, porque la religion es virtud moral, que consiste en el medio quando da el verdadero culto, y reuerencia a Dios. Y la supersticion, aunque no excede en dar el verdadero culto, y reuerēcia a Dios: pero excede en darle a quien no deue, o en la manera que no deue. Luego la supersticion es pecado.

Segunda conclusion. La supersticion tiene varias, y diuersas especies. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada en el articulo segundo. Esta conclusion tiene necessidad de declaracion. Las especies de supersticion, como dize S.Thom. se han de tomar del modo del exceder, o faltar en el diuino culto y reuerencia que se deue a la diuina Magestad, como se dira mas en particular en las conclusiones siguientes. Por lo qual las especies de supersticion son quatro, diuinacion, idolatria, y obseruacion supersticiosa, y culto no deuido de Dios. Las quales se declararā mas en particular luego.

Tercera cōclusion. Idolatria es vna especie de supersticion, por la qual la reuerencia y culto deuido a Dios se da a las criaturas, y es pecado mortal grauissimo de su naturaleza. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, particularmente Cayetano. La razon es, porq̃ la Idolatria es pecado contra la virtud de religion, en la qual el hombre iguala la criatura al criador. Luego es pecado mortal muy graue. Aduiertase con Sancto Thomas en el articulo tercero, que aunque la idolatria es grauissimo pecado entre los que son contra las virtudes morales: pero no es el mas graue pecado absolutamente. Porque los pecados contra las virtudes Theologicas son mas graues, como el aborrecimiento de Dios, la infidelidad, la desesperacion.

D.Tho.2.2 q.94.ar.1. 2.& 3. Cai.in summa ver.Idolatria.

Quarta conclusion. La diuinacion es pecado. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y particularmente Cayetano. Para declaracion desta conclusion se deue aduertir, que diuinacion significa vna vsurpacion indebita del conocimiento de las cosas futuras, o passadas, o presentes, o ocultas, lo qual es proprio de Dios. Que sea pecado es cosa manifiesta: porque es contra la buena razon. Y es pecado mortal: porque la tal diuinacion estriba en el ayuda del demonio. Luego de su naturaleza es pecado mortal. Pero aduiertase, que aunque de su naturaleza es pecado mortal, y muy graue, podia ser pecado venial por la imperfecciō del acto, como lo dize Cayetano en el lugar citado. Pone este author vna regla como general, que es desta suerte. Todas las vezes que no ay inuocacion del demonio expressa ni tacita, y no ay mala intencion, no se incurre pecado mortal, sino tan solamente pecado venial. Expressa y formal inuocacion del demonio es cosa muy sabida, quando la ay, y quando no la ay. Tacita no la auia, quando no se vsa de alguna cosa, o de alguna palabra como instituyda de alguna causa secreta. Porque si vno vsasse de alguna cosa, o palabra, como que tiene virtud para algun effecto, al qual no tiene virtud natural, ni diuina, entonces auria tacita inuocacion del demonio, y entonces tacitamente consiente en el auxilio y ayuda del demonio. Porque acude a su virtud tacitamente, vsando de la tal cosa, o palabra. Y quando ay inuocacion del demonio, aunque tan solamente sea tacita, si se entiende, o cree, o esta dudoso es pecado mortal, como es cosa notoria. Pero sino lo sabe, de suerte que si lo supiera en ninguna manera lo hiziera no peca mortalmente. Porque propriamente hablando, esta no es inuocacion tacita del demonio, formalmente hablando, sino materialmente, y no es voluntaria. Por lo qual no se haze compañero del demonio, y por consiguiente no es pecado mortal. De lo qual se ha de ver Cayetano en el lugar citado. Y si alguno quisiere saber mas cosas de las que tocan a la diuinaciō, vea a Sancto Thomas, y a Cayetano en el lugar citado. Y en la primera parte de la summa, tratando la materia de penitencia, y las circunstancias,

D.Tho.2.2 q.95.ar.1. 2.& sequē. Cai.in summa.ver.diuinatio.

Digitized by Google

ſtancias, que neceſſariamente pertenecen a la confeſsion, dixe yo algunas coſas pertenecientes a eſta materia.

Quinta concluſion. La ſupeſticiō, en la qual ſe yerra acerca del culto diuino es pecado. Eſta enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos, particularmente Cayetano. Para declaracion deſta concluſion ſe deue aduertir con el miſmo Cayetano, que fuera de la idolatria, y diuinacion ay otras dos eſpecies de ſuperſticion, que ſon el no deuido culto diuino, y la ſuperſticion en las obſeruancias de algunas coſas, y de alguuas obras, o de tiempos, o lugares. La ſuperſticion con que vno da a Dios verdadero culto no deuido, puede acontecer de dos maneras. La primera es, quando eſte culto y reuerēcia no deuida es pernicioſa. La ſegunda manera es, quando es ſuperfluo. Porque los verdaderos adoradores han de adorar a Dios con eſpiritu, y con verdad. De ſuerte, que ha de tener eſtas dos condiciones. Pues el culto pernicioſo es contra la verdad, y el culto ſuperfluo apartarſe del eſpiritu, es culto pernicioſo contra la verdad de la fee, no ſolamēte, ſi vno vſaſſe de las ceremonias de los Iudios, que ſignificauan, que Dios auia de venir al mundo, o ſi vſaſſe en el culto diuino de las ceremonias, que vſa el Mahometano, haziendo contra la ordenacion de la Igleſia, ſino tambien, ſi las reliquias de los ſanctos falſas propone para que los fieles las reuerencien, y otras ſemejantes coſas. Porque eſte culto que ſe haze a Dios es falſo, y ſignifica lo que no es. En eſto ſe comete pecado mortal muy graue: porque haze notable irreuerencia a Dios en el culto que ſe le haze. Porque aunque ſea anſi, que quanto es de parte del que offrece eſte culto, no pretenda hazer eſta irreuerencia a Dios, ſino adquirir alguna ganancia, o otra coſa ſemejante: pero la naturaleza de la obra de ſi tiene eſto. Por lo qual es pecado mortal. El exemplo claro es, en el que jura falſo, el qual bien entiende, que Dios no puede dezir falſedad, ni ſer teſtigo della, con todo eſſo la obra miſma de ſu naturaleza trae conſigo eſto, y por eſſo es pecado mortal y graue. Anſi tambien en nueſtro propoſito es pecado mortal y graue. Pero deueſe aduertir, que quādo el culto diuino es no deuido por ſer ſuperfluo, ſino ay menoſprecio, o eſcandalo, no es pecado mortal, ſino tan ſolamente pecado venial, porque no es contra la diuina reuerencia. Llamarſeha culto ſuperfluo todo aquello que ſe haze en el culto diuino, que no ſe ordena al culto diuino interior, que conſiſte en el eſpiritu. Por lo qual todas las obras, o alegrias exteriores, que ſolamente fueſſen prouechoſas para lo exterior pertenecen al ſuperfluo culto de Dios.

D. Th. 2. 2. q. 96. per totam. Caie. in ſum ma ver. ſu perſtitio.

Sexta concluſion. La ſuperſticioſa obſeruācia de algunas coſas, es pecado mortal. Eſta enſeña Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos particularmenae Cayetano. Eſta concluſion tiene neceſsidad de declaracion. Porque eſta ſuperſticioſa obſeruacion de algunas coſas puede ſer de muchas maneras, como dize Cayetano en el lugar citado. La primera manera es, quando ſe hazen algunos ayunos, o oraciones conforme a ciertos inſtitutos de vna manera de arte para adquirir ſciencia, o infuſion de Dios. Eſta manera de ſuperſticiō es pecado mortal: porque en eſto parece que ay vna manera de compañia con el demonio, por cuya inſtituciō ſe guardan coſas ſemejantes, y ſin vtilidad, y prouecho. Porque el demonio no puede infundir ſciencia en nueſtras almas. La ſegunda manera de ſuperſticion deſtas coſas es, vſando de piedras, maderos, yeruas, animales, o imagines, o verſos, o otros ritos para hazer alguna coſa, como para ſanar el dolor de cabeça, o hazer, que pare la ſangre quando vno tiene fluxo de ſangre, o para curar alguna herida. Y eſta tambien es pecado mortal de ſu naturaleza. Porque es vna manera de pacto y concierto con el demonio, y no ſe puede hazer de otra manera, ſino inuocado el demonio, formalmente, y y expreſſamente, o tacitamente. La tercera manera es de ſuperſticion, quando vno de algunos acontecimientos concibe alguna coſa grande, futura, buena, o mala. Como ſuele acontecer, que porque vno eſternuda, quando otro ſale de caſa: ſe ſuele boluer a caſa, porque de alli cōcibe algun gran mal futuro, y que ha de ſuceder. Lo miſmo es de otras coſas infinitas, ſemejantes a eſtas, que ſon vanidad, y locura. Y ſi eſtas coſas ſe hagan y viten, porque temen los hombres algun mal, ſin auer cauſa, comunmente es pecado venial. Porque aunque es verdad que eſto pertenece a vna manera de gentilidad ſuperſticioſa, pero agora ſolamēte ſe ha de mirar como vanidad, quando en eſto no ay mala intencion. Verdad es, que alguna vez podra ſer prudencia de algū hecho guardarſe de algunos peligros futuros, quādo ſe duda ſi el hecho preſente, y lo que paſſa agora, es ſeñal de lo futuro. El exemplo es, quando vno cae corporalmente, ſi teme que ha de caer en el eſtado futuro, o en la honra, y por eſta razon procede cō mas vigilancia. La vltima manera de ſuperſticioſa obſeruacion es, en traer palabras, o coſas ſagradas, o en dezirlas, o vſar dellas con ciertas condiciones, no malas, no ſabiendo la razon que aya para eſto. En eſtas coſas, no ay duda, ſino que ay vna manera de ſuperſticion vana. Porque las tales condiciones ſon vanas, y de ningū fructo. Pero ſi eſtas coſas ſe hagan de pura deuocion, y no pretendan el effecto, ni lo eſperē, ſino de Dios, porque pienſan que Dios inſpirò aquellas condiciones, a algun varon ſancto, en el tal caſo no ſe ha de condenar, ſino que ſe puede ſuffrir.

D. Th. 2. 2. q. 99. per totam. Caie. in ſum ma loc. cit.

Cap.

Capit. VIII. De la tentacion de Dios con que vno le tienta.

D*Esta materia trata S.Thom. y todos sus discipulos, particularmente Cayetano.*

PRimera conclusion. Tentar a Dios no es otra cosa, sino hazer experiencia, o pretenderla hazer del diuino poder, o de la diuina sciécia, o voluntad. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el articulo primero de aquella question, y muy particularmente Cayetano en la summa. Esto explica marauillosamente Sancto Thomas en el articulo primero.

Segunda conclusion. Esta manera de tentacion de su genero y de su naturaleza es pecado mortal. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el articulo segundo. La razon es, porq̃ el Christiano ha de tener certeza de la diuina potencia, sciencia, y voluntad. Luego pretender saber, y entender estas cosas es pecado mortal de su naturaleza. Porque en esta manera de tentacion se encierra vna manera de duda por lo menos practica acerca destas cosas.

Tercera conclusion. Esta manera de tentar á Dios es pecado mortal de su naturaleza contra la virtud de religion. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado en el articulo tercero. La razon es, porque comete vna manera de irreuerencia cótra la diuina excelencia dudãdo destas cosas. Acerca destas dos conclusiones se deue aduertir có Cayetano en la summa, que esto se deue entender de la tentacion, hablando formalmente, y pretendiendola. Porque puede acontecer que sea tentacion material, y tentar a Dios material mente, y no con intencion de saber el diuino poder, o saber, o querer, ni pretende inquirir esto, y en el tal caso comunmente no es pecado mortal, sino venial. Porque la tal tentacion es vna cosa imperfecta en aquel genero. Esto mismo se vee comunmente en todos los demas vicios. Aduiertase tambien, que acerca de la voluntad de Dios, vna cosa es inquirir humilmente, y con humildad ser instruydo, que es lo que quiere Dios acerca de alguna cosa particular, y procediendo esto de causa razonable. Y otra cosa es, inquirir el ser instruydo de Dios, sin q̃ el hombre tenga causa razonable para la tal inquisicion. Lo primero pertenece a la charidad y humildad, y a la prudente religion. Por lo qual esto es licito, y es licito pedir señal conueniente para este effecto. Lo segundo, es grãde irreuerécia que se haze a la diuina Magestad. Porque si el hombre reuerenciara como deuia la excelencia de la diuina voluntad, no pretendiera saber el secreto de su diuino querer, o entender, sino fuera auiendo causa razonable. Como entre los hombres ninguno sin causa razonable pretende saber el querer, o entender, o poder del Principe, y en lo contrario le haze grauissima injuria.

Capi. IX. Del sacrilegio.

D*Esta materia trata S.Thom. y todos sus discipulos, y muy en particular Cayetano.*

D. Tho. 2.2 q. 99. per totam. Ca. ibid. & in sum. verbo sacrileg.

PRimera conclusion. Sacrilegio no es otra cosa, sino vna violacion de la cosa sagrada, y vna irreuerencia que se le haze. Esta enseña Sancto Thomas en el articulo primero de aquella question. Declararla S.Thom. desta manera. Cosa sagrada es aquella que se ordena al culto diuino. De manera, que ansi como aquello que se ordena a algun buen fin participa razon de bien: ansi tambien aquello que se ordena al culto diuino, que es sagrado, se llama cosa sagrada, y por ordenarse al culto diuino se le deue respecto y reuerencia. Por lo qual la irreuerencia que se haze a la tal cosa es injuria, que se haze a Dios, y es pecado, y tiene razon de sacrilegio.

Sacrileg. est violatio rei sacra.

Segunda conclusion. El sacrilegio de su naturaleza no solamente es pecado, sino que es particular especie de pecado. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el articulo segundo. Que sea pecado se prueua, porq̃ es injuria y agrauio que se haze a Dios en la cosa sagrada, como queda explicado en la primera conclusion. Luego es pecado. Que sea pecado especial, y particular se prueua: porque es contra especial virtud, qual es la virtud de religion, a la qual pertenece reuerenciar a Dios, y a las cosas que pertenecen al culto diuino. Tambien que tiene especial deformidad el tratar con irreuerencia las cosas sagradas. Luego el sacrilegio es particular, y especial pecado.

Tercera conclusion. Tres especies ay de sacrilegio. Esta conclusion enseña Sancto Thomas y todos sus discipulos en la question citada en el articulo tercero, y Cayetano en la summa verbo sacrilegio. Esta conclusion no se puede probar de otra manera, sino explicandola, y delarando las especies que ay de sacrilegio. La primera especie de sacrilegio es en la qual se haze injuria a la persona sagrada. Como si hieren a vn clerigo, o si el juez seglar le castiga, o si el mismo comete pecado contra la castidad, tambien se haze injuria a la persona sagrada, y es sacrilegio. Y lo mismo es en otras cosas semejantes a estas. La segunda especie de sacrilegio es, con la qual se haze injuria al lugar sagrado, como si sacan vno del lugar sagrado, quãdo se acogio alli para defenderse, o si del lugar sagrado se hurta alguna cosa, o si se viola la Iglesia con sangre, o simiente de hombre. En estos

estos casos es sacrilegio, por razon del lugar sagrado. La tercera especie de sacrilegio es, quãdo se haze injuria a las cosas sagradas, y dedicadas a Dios. De suerte, que no solamente es sacrilegio la injuria, que se haze a los sacramẽtos, y principalmente al sacramento de la Eucharistia, y a los vasos sagrados, y a las reliquias de los sanctos, y imagines suyas, sino tambien la injuria, q̃ se haze a las cosas de la Iglesia, que son mobles, o inmobles. Porque las tales cosas son dedicadas, y consagradas para el vso de los ministros de Dios, y ansi es sacrilegio. Para ver como se comete sacrilegio en todos estos casos, y en todas estas especies q̃ hemos contado, se ha de considerar a que la persona, o el lugar, o cosa esta sanctificada: y si se haze contra aquellos, en q̃ esta sanctificadas es sacrilegio. Esta es regla cierta, è infalible. Declaremoslo con exemplos, para que ansi resplã dezca la verdad. El exemplo es. Vna tierra de la Iglesia esta sanctificada quanto a esto que esta esenta de los tributos, y cargas seculares, y de su jurisdiction. Por lo qual se cometera sacrilegio, si se haze contra esta sanctificaciõ gracia della con authoridad secular, o cõ tributos seculares. Pero no se hara contra su sanctificacion, si en el tal lugar se cometa pecado de fornicaciõ, porque no esta sanctificada para esto: y ansi sera sacrilegio en lo primero, y no en lo segundo. Lo mismo es, si vno en la Iglesia comete fornicacion, sera sacrilego, pero no lo sera si alli murmura. La razon es, porque la sanctidad de la Iglesia esta esenta, y libre de la fornicacion: y la fornicaciõ es contra su limpieza, y sanctificacion: pero no la detraction. Tambiẽ es sacrilegio, si vn sacerdote comete fornicacion: porque esta sanctificado para la limpieza y castidad, y no sera sacrilego si blasphema, porque no esta sanctificado para no blasphemar. Lo mismo es en otros casos semejantes. Por estas cosas se puede colligir muy facilmẽte quando el pecado es de sacrilegio, y quãdo no es sacrilegio, aunque sea otro mayor pecado que sacrilegio. Finalmente se deue aduertir, que entre los mismos pecados de sacrilegio, que pertenecen a vna manera destas de sacrilegio, vn pecado es mas graue notablemente que otro. Pongo exemplo en el sacrilegio, que se haze a los sacramentos. El sacrilegio, y la injuria que se haze al sacramento de la Eucharistia, en el qual esta Christo real, y verdaderamente, es muy mas graue pecado, que el que se comete contra los demas sacramentos. Y esto es de tal suerte, y calidad, que es necessario declarar esto en la confession, y de otra manera no se confiessa bien el que cometio el tal pecado de sacrilegio. Lo mismo es en otras cosas semejantes a estas.

D. Th. 2. 2. q. 100. Magist. in 4. d. 5. Iurisperiti in titulis de simonia, & gratia. 1. q. 1. 2 & 3. Summista ver. simonia.

Ad quod 9. Vict. relec. de simonia. Soto. lib. 9. de iust. a q. 5. vsque in finem.

Arago. in hunc. d. 25.

Definitio simoniae. Simonia est studiosa voluntas vendendi aut emendi aliquid spirituale, l. spirituali annexum.

Tratado XII. Del vicio de Simonia.

ESTA Es grauissima materia, de la qual trata Sancto Thomas, y todos sus disisipulos, y los que escriuẽ sobre el, y el Maestro cõ toda la escuela, los Iuristas: en los titulos de Simonia, los Sumistas, y Adriano, y Victoria, y Soto, y Aragon.

RIMERA conclusion. La Simonia se define muy bien, que es vna voluntad deliberada de vender, o comprar alguna cosa espiritual, o que esta annexa a la espiritual. Esta enseña Sancto Thomas en el lugar citado, articulo primero, y todos los Thomistas alli, y es comun de todos los Doctores.

Prueuase declarando la definicion, y suponiendo, que se dize voluntad para significar la potencia, y subiecto, en el qual esta la Simonia que es la voluntad. Porque la virtud a la qual haze contradicion este vicio, esta en la voluntad: y ansi en la misma potencia ha de estar el vicio como mas a la larga se declara abaxo. Tãbien se dize voluntad, para significar, que la verdadera Simonia ha de nacer de la voluntad. Dizese estudiosa, o deliberada para significar la election que principalmente pertenece al vicio, o a la virtud, como lo dize el Doctor Angelico, soltando el segundo argumento. Por lo qual no auiendo voluntad deliberada, no ay Simonia en el fuero de la consciencia. La otra particula de vẽder, o comprar, &c. comprehende qualquier contrato, o comutacion voluntaria, o trueco, o locacion: porq̃ entre los cõtratos voluntarios tiene el primer lugar la cõpra, y vẽta. Por esta particula se differencia este vicio de otros vicios, q̃ ay contrarios a la virtud de religiõ, como es el perjurio, y quebrãtamiẽto de voto. Porque todos estos vicios encierrã en si razon de irreuerencia contra las cosas sagradas. Pero la Simonia incluye esta irreuerencia

cia a las cosas sagradas en estas cōmutaciones voluntarias. Lo qual se declarara todo luego. Esta definicion se collige del derecho.

Segunda conclusion. La Simonia es pecado mortal, muy graue contrario, y opuesto a la virtud de religion por el qual se haze irreuerēcia a las cosas sagradas. Esta enseña el Angelico Doctor, y todos sus discipulos en el lugar citados. La razon es: porque la Simonia consiste en comprar, o vender cosa sagrada, y espiritual, o annexa a la espiritual. Y esto es irreuerencia grande que se haze a las cosas sagradas. Luego la Simonia es pecado mortal contra la virtud de religion.

La dificultad es, si la Simonia es sacrilegio. La razon de dudar es: porque en la Simonia se haze irreuerencia a las cosas sagradas, como q̃da dicho. Luego es sacrilegio. Porque sacrilegio es irreuerencia que se haze a las cosas sagradas. En esta dificultad Soto por esta razon enseña que la Simonia es sacrilegio.

A esta dificultad se respōde, que hablando propriamente, y en rigor, la Simonia no es sacrilegio, sino especie de vicio de irreligion, con distincta contra sacrilegio. Esto enseña S. Thomas. El qual en la question citada trata de Simonia, y en la antes de sacrilegio, y condistingue la Simonia del sacrilegio. Esto enseña elegantemente Cayetano. El qual dize, y declara, como se distinguē estos, y tiene lo mismo Orellana, y le siguen todos los discipulos de Sācto Thomas. La razō es, porque aunque el sacrilegio, y la Simonia conuienen en esto, que es hazer injuria a las cosas sagradas. Pero differē en orden a las personas, que son como los extremos de la injusticia. Porque la Simonia es entre los hombres de ambas partes: porque los hombres compran, y vendē las cosas sagradas. Pero el sacrilegio de vna parte es el hombre, que es sacrilego, y Dios de la otra. Vease Cayetano en el lugar citado que habla muy biē. A la razon de dudar se respōde facilmēte del lo dicho en esta razon. Para declarar la naturaleza, y definicion de Simonia, es necessario añadir algunas cosas.

Tercera conclusion. Cosa espiritual en la definicion de Simonia se llama la cosa natural. Esta sola puede ser materia deste vicio. Declaremos esta conclusion. De dos maneras se puede dezir vna cosa espiritual. La primera se dize, espiritual todo lo que es incorporeo, aunque sea cosa natural. Como el Angel, el anima racional, las sciencias naturales, aūque las aya infundido Dios, como las infundio a Adan.

La segunda manera es, que espiritual sea lo mismo, que sobrenatural, que nos ordena al fin sobrenatural, y pertenece a la gracia, y gloria. Como la gracia del alma, y las gracias, que se dan de gracia, y los sacramentos, y sacerdotes, y beneficios. Pues dezimos, que en la definicion de Simonia, cosa espiritual es lo mismo que sobrenatural.

Esta conclusion es cōtra algunos Doctores, que despues citaremos. Pero es certissima, y la tienen todos los Theologos, y en particular Durando, y Palude, Adriano, Cayetano, Victoria, Soto, y todos los discipulos del Angelico Doctor Sancto Thomas. La razon es, porque la materia de Simonia es don de Dios como consta de las sagradas escripturas, como se vee en los hechos de los Apostoles en el capitulo octauo. Y donde Dios propriamente, y en rigor tan solamente se dize el don sobre natural, que pertenece al orden de la gracia. Luego cosa espiritual, que es materia de Simonia tan solamente es cosa sobre natural. Confirmase, porque la Simonia es vicio contrario a la religion. Luego cosa sobrenatural ha de ser la q̃ se venda, o compre para ser Simonia: porque vender lo que es natural no sera contra religion.

Siguese lo primero, que no es Simonia vender las sciencias naturales. Este Corollario es contra la Glossa, que enseña no ser licito, sino Simonia vender el abogado su ayuda si lo puede hazer sin trabajo. Esto tienē otros Iuristas, que cita Syluestro, y lo mismo Turrecremata. Y Altissodorense tiene ser Simonia vender las sciencias naturales, y lo mismo dize Alexandro de Ales. Pero nuestro Corollario tienen todos los Doctores citados por la conclusion. La razon es, porque las sciencias naturales no son espirituales en el sentido ya dicho. Luego no es Simonia el venderlas. Por lo qual el abogado, puede muy bien sin rastro de Simonia vender su patrocinio.

Siguese lo segundo, que no es Simonia vender vn familiar, aunque es espiritu. Esto mismo tienen todos los Doctores citados por la cōclusion. La razon es la misma.

Siguese lo tercero, q̃ entre los infieles paganos, y Iudios no ay en realidad de verdad Simonia vendiendo sus sacramentos, y sacerdocios, o vasos sagrados. Declaremos este Corollario.

Digo lo primero, entre los paganos, y Iudios. Porque entre los hereges puede auer Simonia. Porque quedan verdaderos sacerdotes, y pueden hazer verdaderos sacramētos. Dixe lo segundo, en vender sus sacramentos o sacerdocios. Porque si el pagano, o Iudio por precio baptizasse a vno seria Simoniaco, y lo mismo es si vende el don de sanidad, el qual puede Dios poner en el Iudio, o Gentil. Dixe en realidad de verdad. Porque por su ignorancia, o falsa estimacion puede auer Simonia. Este Corollario tienen todos los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque en los tales no ay cosa ninguna sobrenatural, ni sacramentos, ni sacerdocios, &c.

La primera dificultad es, si sera Simonia vēder las sciencias naturales. La razon de dudar es,

qui stu- & Can. art. 1. q. 3.

. lib. 9. ust. q. 5 .2.

iet. 2. 2. 99. ar. 1.

l. in 4. 25.

Dura. 4. 3. Palud. q. 5. Adrian. quodlib. 9. Vict. intele. citata. Sot. in q. 5. allega. ar. 1 concl. 2. Caiet. 2. 2. q. 100. articulo 3.

Glo. 1. q. 2 can. non liceat. Syl. v. doctor q. 10 & 11. & v. Simo. q. 10. Turrecre. c. non qui studet. 1. q. 1. Alt. lib. 3. p. 3. trac. 21. Ale. 2. p. q. 185.

es, porque todas las verdades naturales, que el hombre entiende, son don gratuito de Dios, y son espirituales. Luego es Simonia vender las tales verdades naturales.

Gloss. 11. q. 3. can. nō licet. Syl. v. domin. q. 10. & 11. & v. simonia q. 10. Turrecrem. in c. qui stu det. 1. q. 3. Alt. lib. 3. par. 3. tract. 21. En esta dificultad la Glossa enseña, que no es licito al abogado vender su ayuda, y patrocinio, si la tal ayuda se haze sin trabajo ninguno. La Glossa siguen muchos Iuristas, como lo refiere Sylue stro. Algunos otros Doctores como Turrecremata, y Altisiodorense enseñan ser Simonia vender las sciencias naturales.

A esta duda se responde, q̃ no es simonia vẽder las sciẽcias naturales. Esto enseñan todos los Doctores ya citados. La razon es, porq̃ las sciẽcias naturales no son espirituales, esto es, sobrenaturales. Luego no es simonia vẽderlas. De suerte, q̃ el abogado puede muy biẽ vẽder su ayuda, y patrocinio, como cõsta por el vso.

A la razon de dudar se responde, que las verdades naturales no son don de Dios sobrenatural, y ansi se pueden vender.

La segũda dificultad es, si es simonia vẽder la Theologia. La razõ de dudar es, porque la Theologia es sobrenatural, q̃ se engẽdra de los principios de la fe, como dizẽ los Theologos. Luego es simonia vẽderla. Cõfirmase, porq̃ si se puede vender, siguese q̃ sea simonia dar vna prebẽda, como vn Canonicato, o raciõ por leer Theologia lo qual es contra la costũbre de la Iglesia. Que esto se siga cõsta, porq̃ la prebenda, q̃ es cosa espiritual, se daria para cosa vẽdible, y tẽporal, qual es el leer Theologia.

Por el cõtrario haze, q̃ la Theologia es habito acquisito, y q̃ se acquiere cõ industria humana. Y por consiguiẽte es natural. Luego puede se vẽder. Confirmase, porq̃ en la Iglesia hay salarios señalados para los q̃ leen Theologia, como para los que leen las demas facultades. Luego no es simonia vender la Theologia.

Pal. in d. allegata q. vltim. Syl. v. simonia q. 10. Caiet. v. simonia. En esta duda Palude enseña, que las demas sciencias son venales, pero no la Theologia, y lo mismo tienẽ otros Doctores Syluestro modera esta sentencia, como se puede ver en el. Lo mismo parece que affirma Cayetano.

Aduiertase, que la Theologia, de la qual se disputa al presente tiene muchas obras propriis, o actos. El primero es, deduzir las cõclusiones de los principios reuelados, por demõstracion, o razon topica, y prouable. El segundo acto es, declarar las sagradas escripturas, mirando primero, y consultando los Doctores. El tercer acto es, predicar el Euangelio al pueblo. El quarto acto es, dar saludables consejos, y responder a las dudas que preguntan, parã sossegar sus consciencias.

Digo lo primero Simonia es recebir dinero, o precio por la predicaciõ del Euãgelio. Esto enseñan todos los Thomistas muy particularmẽte Medina, y Orellana en los lugares citados. La razõ es, porq̃ seria vẽder el Euãgelio, el qual es cosa espiritual. Luego es simonia. Confirmase, porque la predicacion del Euangelio se ordena inmediatamente a la salud espiritual de las almas. Luego vender la tal predicacion seria vender la salud espiritual, y por consiguiente seria simonia.

Digo lo segũdo. Simonia seria recebir precio por las resoluciones, q̃ da a las dudas, y cõsejos para sossegar las consciencias de los fieles. Lo mismo es, si recibiesse precio por la doctrina q̃ da para catechizar los rudos en la Fé. Esto enseñan todos los Doctores citados. La razõ es, porq̃ la tal resoluciõ, y cõsejo, y la tal doctrina, es predicaciõ del Euãgelio, y se ordena inmediatamente a la salud espiritual de las almas. Luego simonia será, que el Theologo reciba precio por esto.

Digo lo tercero. Si el Theologo por particular dõ Dios sobrenatural declara las sagradas escrituras, simonia seria recebir precio por la tal declaraciõ. El exemplo es en S. Pablo, y otros Apostoles, los quales cõ particular espiritu de Dios delarauã las sagradas escripturas. Esta es comun sentẽcia de todos los Theologos, y Thomistas, y particularmente Medina, y Orellana, en sus escriptos sobre este articulo citado. La razõ es, porq̃ la tal declaraciõ era gracia sobre natural, y acerca de cosas sobrenaturales. Luego simonia es vẽder la tal interpretacion de la sagrada escriptura. De suerte, q̃ esta es gracia sobrenatural, dada graciosamente sin industria de los hombres, y ansi sera simonia venderla.

Digo lo quarto. La Theologia, que de los principios por industria humana colige las conclusiones, o declara la sagrada escriptura, coligiendo la declaracion con industria humana de los testimonios de los Sanctos, no es simonia venderla recibiendo precio por ella. Esto enseña Orellana, como cosa mas cierta. Prueuase con el argumento hecho en contrario, y consu confirmacion. Lo segundo se prueua, porque esta Theologia tan solamente se ordena a enseñar el entendimiento, y purificarle de los errores, y falsedades. Luego no es simonia vender la tal Theologia. De suerte, que la predicacion del Euangelio, y las demas cosas de las quales se dixo en los dichos passados, se ordena, como a fin a la salud espiritual de las almas, y al sossiego de las consciencias, y por esta razon no se pueden vender. Pero la Theologia Scholastica adquirida cõ industria humana, tiene por fin tan solamente purificar el entendimiento de falsedades, y errores, y ansi se puede vender. Deste parecer son comunmente los Theologos particularmente Durando, Adriano, Cayetano, Soto. Dur. in 4. d. 25. q. Adriano, quodli. 19. Caiet. 2. 2. quaest. 100. art. 3. & in Summa. v. simonia. Sot. lo. sup. cita.

De lo qual se sigue, que todas las vezes, que alguno le pide al Theologo la resolucion de alguna duda para saberla, o para poder seguir su justicia temporal en el foro exterior, podra

muy

Glossa in parte de ofício dele gati. Alij autores ibidem. Card. c. 1. de simon.

Esta sentencia tiene la Glossa, y la siguen muchos Iuristas, como son Innocencio, Hostiêse, Antonio de Butrio, y el Cardenal y otros. La segunda sentencia es totalmente opuesta. En todos los beneficios Ecclesiasticos el comprar o vêder es simonia prohibida por derecho diuino. Esta es comun sentencia de todos los Theologos. La tercera sentencia media entre estas dos es, que en los beneficios que tienen connexion con el orden sacro, o tienen cura de almas junta, se halla simonia prohibida por derecho diuino. Pero en los demas beneficios, que no tiene semejante conjunction, se puede hallar simonia tan solamente prohibida por derecho positiuo.

D. Tho. ar. 4. in corpore art. 3. Dur. in 4. d. 25. q. 5. Caiet. in sum. de simon. q. 1. Sot. & Vict. vbi supra. ex lege tu de mat. & in trã. cũ restabile simo.

A esta duda se responde, que en la compra, o venta de qualquier beneficio Ecclesiastico se halla simonia prohibida por derecho diuino natural. Esta sentencia es comun entre todos los Theologos, tienela Sancto Thomas en la question citada, Durãdo, Cayetano, Soto, Victoria. La razõ es, porque el derecho para recebir el estipendio por qualquier oficio Ecclesiastico es de derecho diuino, y natural, como lo dizẽ todos los Theologos. Luego vender, o comprar tal beneficio es contra derecho natural. Confirmase, porque en muchos lugares del derecho se prohibe y reprehende la simonia en los beneficios Ecclesiasticos, como vicio contra el derecho diuino. Luego no esta prohibido tan solamẽte por derecho positiuo.

La segunda dificultad es, de las cosas sagradas, que tan solamente son espirituales, y sagradas, que por ley positiua se prohibe el venderlas, como son los oficios temporales de la Iglesia, como la mayordomia, y la sacristia, y otros semejantes. La dificultad es si sera simonia de derecho diuino vender estas cosas.

A esta dificultad digo lo primero, que vender, o comprar cosas semejantes, no es simonia prohibida por derecho natural y diuino. Esto enseñan comunmente los Doctores, particularmẽte discipulos de S. Thomas. La razõ es, porq̃ estas cosas son meramente temporales, y no estan anexas a ministerios Ecclesiasticos, ni tienen alguna espiritualidad antes de la ley positiua. Luego estando en derecho natural, y diuino no es simonia vender estas cosas.

Ca. Saluator. 1. q. 3. Cap. siquis Episcop. 1. q. 1.

Digo lo segundo. Vender, o comprar estos oficios es simonia de derecho positiuo. Esta sentencia tienen comunmente todos los Doctores ya citados fuera de Durando. La razon es, porque en el derecho, en el qual se determina, que vender estos oficios temporales, es simonia, y es cosa cierta que no es simonia prohibida por derecho diuino, como queda ya dicho. Luego por lo menos es simonia de derecho positiuo. Confirmase, porque despues de puesta la ley que prohibe el vender estos oficios, el que los vende haze injuria a las cosas sagradas contra la virtud de religion en cõpra y vẽta. Luego es simonia, y por cõsiguiente es simonia de derecho positiuo, y no de derecho natural, y diuino, como ya q̃da prouado.

Ca. Saluator. 1. q. 3. Cap. siquis Episcop. 1. q. 1.

De lo qual se sigue, que quando la simonia esta prohibida por derecho natural y diuino es intrinsecamẽte mala, y tiene intrinseca malicia. Pero quando esta prohibida por derecho positiuo, no tiene intrinseca malicia, ni es intrinsecamente mala.

Tada via queda dificultad, porq̃ la prohibicion del derecho positiuo no muda la naturaleza de las cosas, ni trueca las cosas tẽporales en espirituales, como es cosa notoria. Luego no puede hazer q̃ sea simonia de derecho positiuo, quando no es simonia de su naturaleza.

A esto se responde, que sola la prohibicion del vender, o comprar la tal cosa, aunque no es suficiente para dar tanta santidad, quanta da la consagracion, o beneficio, o conjunction con los oficios espirituales, pero da alguna santidad, que es bastante para ser simonia contra religion el vender la tal cosa, quando el vender la prohibe por la reuerencia deuida a las cosas sagradas, y espirituales.

Sexta conclusion. El sumo Pontifice nunca puede incurrir las penas puestas a los simoniacos. Esto enseña S. Thomas en el articulo citado en la solucion del septimo argumento, y esto enseñan todos sus discipulos, y comunmente los Theologos. La razon es, porque el Principe q̃ haze la leyno esta subjecto a ella quanto a la fuerça que tiene de castigar. Luego el Potifice no incurre las penas puestas a los simoniacos. De suerte, que aunque el Papa cometiesse vicio de simonia, no quedaria descomulgado, ni incurriria otras penas, que estan puestas contro los simoniacos.

Septima conclusion. Certissima cosa es, que el sumo Pontifice puede cometer pecado de simonia en las cosas que esta prohibido por derecho natural y diuino el vẽderlas. De suerte que como otro qualquiera puede cometer pecado de simonia prohibida por derecho natural, y diuino, assi tãbien le puede cometer el Papa, como si vendiesse vn beneficio, o vn caliz quanto a la cõsagracion, o otra cosa semejante. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar immediatamente citado, y le siguen todos sus discipulos, particularmẽte Medina, y Orellana, y esto tienen todos los Doctores. La razon es, porque la tal simonia esta prohibida por derecho natural, y diuino, el qual es superior al sumo Pontifice. Luego el sumo Pontifice puede cometer el tal vicio. Particularmente que en el derecho se determina, que el autor de la ley queda cõprehẽdido en la misma ley.

Cap. cum omnes de constitutionibus.

La dificultad es, de la simonia prohibida por derecho positiuo del Papa, qual es vender la Sacristia, o Mayordomia de la Iglesia, si el

sumo Põtifice cometera pecado de simonia vẽdiẽdo estas cosas. La razõ de dudar es, porq̃ si son de derecho positiuo Ecclesiastico el mismo Papa, q̃ es autor del tal derecho lo puede quitar. Luego por el mismo caso q̃ vẽde el tal oficio se ha de entẽder, q̃ quita el derecho, y por consiguiente no peca pecado de simonia.

A esta duda se responde, q̃ es cosa mas probable, que el sumo Pontifice peca pecado de simonia vendiendo estas cosas sin causa. Esto enseñan comunmẽte los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, y particularmente Orellana. La razõ es, porq̃ como queda dicho del derecho, el Principe queda subjecto a la ley que puso. Luego el Papa esta subjecto a la ley, q̃ esta puesta de no vender semejantes oficios. Confirmase, porque como dize Sancto Thomas, y todos sus discipulos, es comun sentencia de los Theologos, que el Principe esta subjecto a la ley que hizo quanto a la fuerça directiua, q̃ tiene. Luego tambien el Papa esta subjecto a esta ley de no vender los tales oficios, y si los vende comete simona cõtra derecho positiuo, como los demas. De suerte q̃ biẽ ansi como el Papa si quebrãta el ayuno Ecclesiastico sin causa y razon, peca contra la ley, que el tiene puesta del ayuno Ecclesiastico, y es pecado de intemperãcia, desta misma suerte el sumo Pontifice, si vende estos oficios peca contra la ley que tiene puesta, y es pecado de simonia. Dixe sin causa y razon. Porque si lo haze con causa, y razon puede muy bien dispensar con sigo, como puede dispensar cõ los otros. De lo qual todo se responde facilmẽte, a la razon de dudar hecha en contrario.

D. Th. 2. 2 q. 96. a. 5

Octaua conclusion. Siempre es ilicito dar dineros por los sacramẽtos, y es simonia. Esta enseña Sãcto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, y todos los Iuristas, y Sumistas. La razon es, porque los sacramentos son cosas espirituales, y sobrenaturales, que causan gracia. Luego dar dinero por los sacramentos es simonia. Pero aduiertase con el Doctor Angelico Sancto Thomas, que los que dispensan los sacramẽtos, pueden muy licitamente recebir alguna cosa para su sustento. Porque es de derecho natural y diuino, que los ministros del Euangelio puedã recebir alguna cosa para su sustentacion.

D. Th. 2. 2 q. 100. articu. 3. Summist. v. simon.

La duda es, si en los sacramẽtos tiene lugar el redimir la vexacion offreciendo precio. De suerte que es la dificultad, si es licito en caso de extrema necessidad comprar el sacramento, y dar precio por el. Cierta cosa es, que nunca es licito vender el sacramento. Porque de parte del que le ha de ministrar nunca ay necessidad. Toda la dificultad es de la otra parte, la qual puede tener necessidad del sacramento. Como si vno no quisiesse baptizar vn niño en extrema necessidad, porq̃ no ay otro que lo sepa baptizar, y este no quiere sino le dan dinero, porque le baptize. La razon es, si sera licito darle dinero, porque le baptize, rediniendo en esto su vexacion. La razõ de dudar para que no sea licito es, porque fuera del caso de necessidad, cierta cosa es, que no es licito, sino que es simonia. Luego en caso de necessidad, aunque sea extrema sera lo mismo: porq̃ la necessidad, aunq̃ sea extrema, no muda la naturaleza de las cosas, ni las haze de espirituales no espirituales. Por el cõtrario haze que esto no es comprar el sacramento, sino redimir su vexacion, y quitar el tal impedimento. Luego licito es. Porque la simonia consiste en comprar, o vender el sacramento.

La primera sentencia es, q̃ en ninguna manera es licito. Esta tiene Alexandro de Ales, Sãcto Thomas, Durãdo, Ricardo, Paludе, Sylvestro, y la Glossa. La segunda sentencia, que es licita la redempcion de la vexacion, aunque sea en los sacramentos en caso de extrema, o grauissima necessidad, no solamente para los niños, sino tambien para los adultos. Esta sentencia dizen, que tuuo Victoria sobre el lugar de Sancto Thomas citado, y la tiene Adriano. La tercera sentencia dize ser licita la redempciõ dela vexaciõ en los niños: pero no en los adultos. Esta sentẽcia tiene Panormitano, Altisiodorense, Gerson, Cayetano, y el Maestro Soto. Pero ay differencia entre Cayetano y Soto, que Cayetano enseña, que nunca es licito cõprar el sacramento, pero el Maestro Soto dize ser licito comprar el sacramento en el tal caso. De suerte que el comprar el sacramento no es intrinsecamente malo, y ansi puede auer algunas circunstancias con las quales se honeste y se haga licito y bueno.

Ale. 2. p. quaest. 187. m 3. ar. 1. D. Thom. in 2. d. 5. q. 2. a. 2. q. 5. et in 4. d. 25. q. 3 ar. 2. q. 1. & in arti. ult. Dur. Ric. Pal. d. 25. Sylu. v. simoni. Glo. cap. baptizandi. 1. quaest. 1. Adrian. quodli. 9 articu. 3 Panor. in cap. in Ecclesia, de simonia. Altisi. 3. par. c. 1. Gerson. tract. de simonia. Caiet. loco citato. D. Tho. Sot. ibi. super q. 6. ar. 1. ad. 3 Capi. et quaest. 4. q. 2.

A esta dificultad digo lo primero. Que el cõprar qualquiera cosa espiritual es intrinsecamente malo, de suerte, que con ninguna cosa se puede honestar, y hazer bueno. Esta sentencia tiene expressamente S. Thomas en el lugar citado, en el cuerpo, y en la solucion del primero, y esto tienen todos los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque la simonia es intrinsecamente mala. Y en el tal caso es verdadera simonia, pues se compra la cosa espiritual. Luego comprar la cosa espiritual es intrinsecamente malo. Confirmase, porque el que compra el sacramento, o otra cosa espiritual, cõ el hecho protesta que compra la cosa del dueño, y q̃ el dueño le puede passar el dominio dela cosa espiritual. Luego esto es intrinsecamẽte malo. Desto se ha de ver el derecho.

Digo lo segundo Que se puede hallar la redempcion de vexacion en los sacramẽtos dando precio sin comprar el sacramento. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas en el lugar citado, particularmente Orellana. Prueuase por el argumento hecho en con-

en contrario. Confirmase, porque en las cosas temporales puede auer redempcion de vexacion sin passar el dominio del dinero, que se da para redemir la vexacion, como se vee claramente en el que paga las vsuras, porque no le quieren dar el dinero de otra suerte. Luego lo mismo sera en las cosas espirituales. De suerte, que el offrecerle el dinero en el tal caso, no es para comprar el sacraméto, sino para apartarle de aquel mal animo q̃ tiene de no querer baptizar, siendo necessario el tal sacramento.

Digo lo tercero. Que en extrema necessidad espiritual, o grauissima, q̃ casi equivale a extrema, es licito redimir la vexació en los sacramétos dãdo precio. Declaremos la cóclusion. Extrema necessidud espiritual se llama al presente, quãdo no se puede conseguir la vida eterna por otro medio, sino por el sacramento, como la necessidad q̃ tiene vn niño, que esta vezino a la muerte, sino ay quien le quiera baptizar. Grauissma necessidad, q̃ casi iguala con extrema, y se reduze a ella es, quãdo alguno puede alcançar la salud eterna sin sacramento: pero no puede tener la certidũbre desto sino es por sacramento. Como quãdo vn adultero esta vezino a la muerte, y tiene necessidad del baptismo. Este tal bié podria cóseguir la salud eterna sin recebir el baptismo. Porq̃ podria tener contrició de sus pecados, y proposito de baptizarse a su tiempo. Pero no podria tener sin el baptismo tanta certidũbre de su saluacion. Lo mismo es de vn adultero, q̃ esta en pecado mortal, y esta cercano a la muerte respecto del sacraméto de la penitécia. Estos tales se pueden saluar có sola cótricion sin el sacraméto. Pero có el sacraméto q̃ haze de attrito cótrito, pueden tener mayor certidumbre. Y priuarlos desta certidumbre y cósuelo, q̃ se consigue a ella es extrema injuria, q̃ se les haze. Es el exéplo destas dos necessidades, porq̃ extrema necessidad corporal no se dize tan solaméte quãdo ciertamente la muerte esta a punto, sino tãbien quando se teme q̃ le han de cortar vn braço, o vna pierna, o que ha de tener vna enfermedad perpetua. Esto ansi declarado tiene Orellana, y le siguen comunmente los Thomistas. Prueuase con la razon hecha en contrario.

Digo lo quarto, q̃ en las demas necessidades no es licito redimir la vexacion con precio en los sacramétos. Esta enseñan el mismo Orellana, y comunmente los discipulos de Sancto Thomas. De suerte que aunq̃ es verdad, que en las necessidades dichas en el dicho passado, sea licito dar a vno dinero, si no quiere ministrar los sacramétos para redimir su vexacion, pero en otras necessidades no tan graues, no es licito. Como si vno no quisiesse ministrar los sacramentos en otros casos, no seria licito redimir su vexacion dando dinero. La razon es, porque es cosa, que jamas se ha oydo en la Iglesia, q̃ sea licito en semejante caso redimir la vexacion con precio. Luego no es licito.

A la razó de dudar en contrario se responde facilmente, que fuera de aquellas necessidades seria ilicito redimir la vexacion. Pero de alli no se sigue, que en aquellas grauissimas necessidades no sea licito. El exemplo acomodado es porque en las necessidades ordinarias no, es licito tomar lo ageno. Pero en la extrema necessidad, es licito, porque en la extrema necessidad todas las cosas son comunes. Aduiertase, que nũca es licito dar dinero por el mismo sacramento, porque esto siempre es intrinsecamente malo, sino que se ha de dar por la redempcion de la vexacion.

La segunda dificultad es, si los que dispensan los sacramétos, o otras obras espirituales, como oraciones, o predicaciones, pueden sin vicio de simonia alquilar por dinero estas obras q̃ gastan en la tal dispésacion. Aduiertase, q̃ tres titulos ay para poder dar dinero por alguna obra espiritual. El primero es, q̃ se dè en precio de la cosa espiritual. El segundo en precio de las obras, y trabajos que alli ay, de suerte q̃ se alquile esto. El tercero titulo es, q̃ sea estipendio, y jornal para sustétarse. El exéplo es en el pintor, q̃ puede pedir precio por el artificio y por la imigen. Puede tambien pedir precio por las obras, y trabajos q̃ ay en pintar la imagen. Finalmente se puede concertar por la sustentació de cada dia. Al presente no ay duda, sino que es simonia recebir precio, o darle por la cosa espiritual, como ya queda determinado. Tambié es cierto, que es licito recebir precio por titulo de su sustentacion, como es cosa notoria, y se declara a su tiempo. Toda la dificultad es, si es licito recebir precio por las obras y trabajos. La razó de dudar es, porq̃ aquellas obras y trabajos son téporales, como es cosa notoria. Luego licito sera alquilarlas, dando y recibiendo precio. Porq̃ licito es vender el Caliz por ser cosa temporal, aunq̃ estè junto có la consagracion espiritual. Confirmase, porque a los Clerigos y a los que dispensan las cosas espirituales se les deue estipédio de justicia commutatiua. Luego ha de auer igualdad entre lo que les dan y las obras espirituales. Porque en las obras espirituales no ay cosa alguna que se pueda igualar, y cópensar con precio, sino el trabajo, y las obras, que gastan. Luego por esto sera licito lleuar precio.

La primera sentencia es, que es licito lleuar precio. Esta tiene San Buenauentura, Richardo Adriano, y Mayores.

La segunda sentencia es de S. Thomas, el qual tiene ser cosa ilicita recebir, y dar precio por estas obras y trabajos. Lo mismo enseña Durando, Palude, Syluestro, Cayetano, y Soto. Aduiertase para declarar esta dificultad, que los trabajos, y obras q̃ se juntan con estas

Bona. in 4. d. 25. q. vlt. Rica. q. 1. 2. & 3. Adriá. quodli. 9. articu. 1. Maio. dis. 25. q. 1. D. Tho. in 4. d. 25. q. 3. artic. 2. Dur. q. 3. Palu. q. 5. Sylu. v. simoni. §. 9. Caie. v simo. reg. 5. Sot. lib. 9. de ius. q. 6. artic. 1.

Digitized by Google

actiones espirituales, son en dos maneras. Vnas intrinsecas, y de si necessariamente juntas cõ las mismas cosas espirituales, de suerte, que no puede auer tal obra espiritual sin ellas. Como el trabajo que se gasta en lauar vn niño en el baptismo, en oyr vna confession, en celebrar Missa. Otras obras, y trabajos son extrinsecas, y de si no estan juntas necessariamente con las obras espirituales, sino como dizen los Theologos, per accidens. Como en cantar artificiosamente la Missa, la suauidad de la voz, la obligacion a que se obliga algunas vezes el Sacerdote en tal lugar, y en tal tiẽpo. Todo esto es extrinseco al celebrar la Missa. Lo mismo es del trabajo, que se gasta en yr vna, o dos leguas a dezir Missa. Esto supuesto.

Digo lo primero, q̃ es simonia alquilarlas obras, o los trabajos intrinsecos, que de si necessariamente se juntã con las obras espirituales, qualquiera que sean. Esto enseñan comunmente los discipulos de Sancto Thomas, particularmente Orellana. Prueuase del derecho, en el qual se determina. Tãbien se prueua, porque es simonia recebir precio por cosa alguna, segun que se junta con cosa espiritual. Y estos trabajos, y obras de si se juntan con cosa espiritual, como queda determinado. Luego es simonia recebir precio por las tales obras.

Can. si obiecerit. 1.q.3.

Digo lo segundo, que los trabajos, y obras que se juntan como per accidens con las cosas espirituales, ora sean antecedentes, ora cõcomitantes pueden muy bien los que dispensan las cosas espirituales recebir precio por las tales obras, y alquilarlas. Esto enseñan los mismos Doctores. La razõ es, porque estas obras y trabajos, de si son temporales, y se pueden estimar cõ precio. Y por otra parte no tienen intrinseca y necessaria conjunction con las cosas espirituales. Luego puedẽ muy bien alquilarse por precio. De lo qual todo se responde facilmente a la razon de dudar.

Nona cõclusion. Simonia es recebir precio por las dispensaciones, que los prelados dan en las leyes Ecclesiasticas, o en los votos. Esta enseñan los discipulos de S. Thomas, y muy particularmente Orellana en el lugar citado. La razon es, porq̃ es oficio del prelado apascentar los fieles cõ leyes justas y santas, y dispẽsar en ellas para edificaciõ del pueblo. Luego simonia sera dispensar en las tales leyes, y votos por dinero. Porque el tal oficio es espiritual, como sera simonia vender vn Obispado.

De lo qual se sigue, que es simonia recebir precio el Obispo, y el prelado por cometer sus vezes a otro. Prueuase, porq̃ cometer sus vezes, es cometer su oficio espiritual, y es vso de potestad espiritual. Luego recebir precio por esto sera simonia. Aduiertase, que los Vicarios de los Obispos puedẽ muy bien recebir precio por las obras que hazen en seruicio del Obispo, y del Obispado, y los Obispos les pueden dar precio, porque hagan sus oficios. Esto enseñan Cayetano, y Orellana, y comunmente los Doctores. Prueuase del vso comun de todos los Obispos. La razon es, porque las tales obras de si son temporales, y de si no estan juntas con las cosas espirituales. Luego no es simonia recebir precio por las tales obras.

Caiet. si- ma. ar. 6.

Decima conclusion. Los fieles que piden dispensaciõ a los prelados, y dan el dinero que se les pide, no cometẽ pecado de simonia. Esto enseña Orellana, y comunmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque los tales se escusan por dos titulos. El primero es la buena fe, que tienen, por ignorar inuinciblemente esto, viendo que sus prelados y pastores piden dinero. Esto es suficiente para que de ordinario los subditos tengan ignorancia inuincible, quanto a esto. Digo de ordinario, porque algunos subditos puede auer sabios, y entendiendo, que no tengan ignorancia inuincible deste punto. El segundo titulo es, porque los fieles no dan el dinero con animo de comprar la dispensacion, sino como estipendio de necessidad, y de sustentacion

Vndecima conclusiõ. Muchos abusos puede auer en las dispensaciones de parte de los prelados, y de sus ministros, y oficios, y oficiales, los quales sabẽ a simonia. Esto enseñan todos los DD. citados. Prueuase esta cõclusion, declarãdo los abusos q̃ puede auer. El primero, porq̃ no ay ley por santa que sea, y por necessaria ala republica Christiana, en la qual no se dispẽse, si se multiplica el precio. Y puede acõtecer ser igual el caso, y la necessidad, y dispensar con el q̃ offrece dinero, y con el q̃ no da dinero no se dispense. Esto es abuso, y tiene mucha aparencia de simonia, ora sea de parte de los prelados, ora de parte de los oficiales. Porq̃ si la necessidad de dispẽsar es igual, igualmente se ha de dispẽsar cõ ambos. El segundo abuso es, q̃ quando se dispẽsa en el mayor vinculo, lleuan mas dinero, q̃ quando se dispensa en el menor. La razõ es, porq̃ si se lleua dinero para la sustentacion, tanta necessidad tiene el que dispẽsa en el vinculo menor, como el que dispẽsa en el mayor. El tercero abuso es, q̃ los prelados, y sus oficiales piden dinero en las dispẽsaciones para sustẽtaciõ de los ministros, y oficiales de la audiencia, y con este titulo lo escusan de simonia. Pero este titulo por lo menos en España no es bastãte para escusar de simonia. Porq̃ los Obispos tienẽ delos fieles muy suficiẽtes reditos para sustentar los ministros necessarios como es cosa notoria. Delo qual se ha de ver el derecho, y el Cõcilio Tridentino.

Cap. si cui Episcop. 1.q.2. Con. Trid. sess. 25. de refor. cap. 18.

Duodecima cõclusion. Simonia es dar, o recebir precio por los actos espirituales. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, en la question cita-

da,

da en el articulo tercero. La razon es, porque es simonia vender, o comprar qualquiera cosa espiritual, como consta de la difinicion de simonia. Luego dar, o recebir precio por estos actos espirituales sera simonia.

La dificultad es, si sera simonia, o recebir precio por la omision de algun acto espiritual, pongo exemplo, por no celebrar, o por no predicar. La razon de dudar es, porq̃ la omision del tal acto espiritual, no es espiritual; antes es negacion del acto espiritual. Luego no es simonia dar, o recebir precio por la tal omision. Confirmase, porque la tal omision no es cosa Real, sino vn ente de razon. Luego no es cosa espiritual, ni pertenece a potestad espiritual, y por consiguiente dar, o recebir precio por la tal omision no sera simonia. Por el contrario haze el derecho Sancto Thomas que enseña ser simonia, si el prelado recibe alguna cosa por desistir de corregir el subdito, y esto es omision de acto espiritual. En esta dificultad ay differencia entre los Iuristas, y Theologos. Innocencio en el capitulo Nemo, citado, tiene no ser simonia y siguenle algunos Iuristas. Panormitano en el mismo capitulo defiende ser simonia, y siguenle algunos Iuristas. Entre los Theologos, Adriano, y Victoria, sobre este articulo, tienen no ser simonia. Pero Sancto Thomas, y Palude, y Syluestro tienen ser simonia.

Cap. nemo presbyterorum, de simonia.

Adrian. quodli. 9. artic. 2. D. Thol. eo. tra. & in 4. d. 25. q. 3. ar. 2. q. 1. Pal. ibidem. q. 5. Syl. v. simoni. §. 9.

Aduiertase lo primero, que los actos espirituales son en quatro maneras. Los primeros son, q̃ meramente pertenecen a la potestad de orden, como consagrar el cuerpo y sangre de Christo. Otros pertenecẽ meramẽte a la potestad de jurisdictiõ como descomulgar, y absoluer de la descomunion. Otros pertenecen a ambas potestades, como absoluer de los pecados, q̃ pertenecen a la potestad de orden, y de jurisdiction. Finalmẽte otros no pertenecen a potestad alguna, como orar, baptizar, professar religion. Aduiertase lo segundo, q̃ ay gran differencia entre la potestad de orden de vna parte, y la potestad de jurisdiction de la otra. Que la potestad de ordẽ esta de tal suerte determinada a su acto positiuo, que en ninguna manera puede tener acto acerca de la negaciõ del tal acto, el exemplo es en el character sacerdotal, el qual es principio positiuo para cõsagrar el cuerpo de Christo. Y para no consagrar no tiene acto ninguno, mas q̃ otro qualquiera q̃ no fuere sacerdote. Pero la potestad de jurisdictiõ es principio positiuo para absoluer y dexar de absoluer. Aduiertase lo tercero, que la negaciõ del acto que pertenece a la potestad de jurisdiction, algunas vezes deuido de justicia, y de oficio, de suerte q̃ el acto que se niega es deuido de justicia y de oficio. El exemplo es, quando el cura niega el oyr la confession al subdito tiempo, que està obligado de justicia, a oyr al subdito. Y en negarle el oyrle la confession le haze grandissimo agrauio y injusticia. Otras vezes la negacion es de tal calidad, que es negacion de algun acto, y de alguna obra, que no es deuida de justicia. El exemplo es, si vn simple sacerdote no quiere oyr la confession.

Lo quarto se ha de aduertir, q̃ la negacion del acto de jurisdiction, que se deue de justicia, es de dos maneras. La primera manera es judiciaria, como quando el sacerdote despues de auer oydo la cõfession niega la absolucion. Porque entonces el sacerdote, como sentado por tribunali, y oyendo las partes, pronuncia la sentencia. Tãbien quando el prelado en el foro exterior despues de auer oydo la acusacion, o denunciacion, no corrige al subdito. Otra negacion ay, que es mera negacion, y absolutamente negacion, como quando el sacerdote antes de auer oydo la confession no absuelue, o el prelado antes de auer oydo la causa no corrige. Esto supuesto.

Digo lo primero, que la negacion del acto espiritual, que pertenece a la potestad de la orden, no es materia de simonia. Lo mismo es de la negacion del acto espiritual, que no pertenece a alguna potestad. Esto enseñan comunmente los discipulos de Sancto Thomas. La razõ es, porque como queda dicho en el primero, y segundo notable, estas negaciones no tienen en si alguna espiritualidad, ni indirectamente, ni reductiuamente la tienen por orden a alguna potestad.

Digo lo segundo. La negociacion de algun acto espiritual, que pertenece a la potestad de jurisdiction: pero el tal acto no es deuido de justicia, no es materia de simonia. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es la misma. Porque el simple sacerdote no quiere oyr la confession, y por acto positiuo no la quiere oyr: este tal acto no tiene espiritualidad ninguna, ni procede de alguna potestad espiritual, como es cosa notoria. Luego no es materia de simonia. Porque la materia de simonia ha de ser cosa espiritual, y sobre natural.

Digo lo tercero, que la negacion del acto espiritual, que se deue de justicia, quando se exercita judicialmente, y con autoridad, es materia de simonia. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es, porque en el tal caso la negacion de la absoluciõ, es vsar la potestad espiritual. Porque es negar al penitente. De suerte que es cosa espiritual, y obra de potestad espiritual. Luego es materia de simonia: de tal suerte que dar, o recebir dineros por la tal negacion es verdadera simonia.

Digo lo quarto, q̃ la negacion del acto espiritual, q̃ pertenece a la potestad de jurisdictiõ, y q̃ se deue de justicia, aunq̃ no se exercite judicialmente, y con autoridad, es materia de simonia. Esto enseñan los mismos Doctores.

Digitized by Google

Y entre ellos Orellana. La razon es, porque la tal negacion del acto espiritual diuino de justicia, antes de oyda la causa, y despues de oyda son de la misma especie, y tienen la misma espiritualidad. Luego si la vna es materia de simonia, tambien lo sera la otra.

A la razon de dudar puesta al principio se ha de responder, que las tales negociaciones manan y proceden de la potestad espiritual de jurisdiction. Por lo qual simonia sera vender las tales negociaciones. Tambien se puede dezir, que para que se diga cosa espiritual basta que proceda de la jurisdiction espiritual. La qual no es cosa positiua Real, como no lo es la jurisdiction, y potestad ciuil, de suerte, que aunq̃ sea ente de razon la tal negacion, con todo esso es cosa espiritual, y es materia de simonia, porq̃ procede de la jurisdictiõ espiritual.

De lo dicho en esta dificultad se resueluen otras dificultades. La primera es, si sera licito dar precio a vno, que esta determinado de eligir al indigno, porque no le elija. La segunda es, si vn confessor quisiesse absoluer a vno que no esta dispuesto, si seria licito darle dineros, porque no le absuelua. La tercera es, si a vno que quiere dezir Missa en pecado mortal, si sera licito offrecerle dineros, porque no la diga en pecado mortal.

Tercera decima conclusion. El recebir estipendio los ministros Euangelicos no es contrario a la perfection Euangelica. Esto enseñan comunmente los discipulos de Sancto Thomas, y muy particularmente Orellana. Prueuase, porque Christo nuestro Señor expressamente dize, que es digno el obrero de su sustento. Esto mismo consta de muchos lugares del Euangelio, y de San Pablo. Esto mismo esta determinado en el derecho.

Quarta decima conclusion. Los que dispensan las cosas espirituales, aunq̃ por otra parte sean ricos, y tengan grande patrimonio, pueden justamente recebir el estipendio por el ministerio que hazen. Esta conclusion es contra Adriano, el qual cita a Alexandro de Ales, y dize, que si el clerigo rico gasta sus riquezas en obras pias, podra recebir este estipendio: pero si no lo gasta en obras pias no podra recebir el tal estipendio. Lo mismo parece, que enseña Syluestro, y Cayetano en el lugar citado, y Graciano. La verdad es, que lo que dizen estos autores es muy conforme a la perfection Euangelica, de suerte, que el clerigo rico, que recibe estipendio se aparta de la Euangelica perfection. Pero en nuestra conclusion dezimos, que no seria pecado alguno. Esto enseñan comunmente los discipulos de Sancto Thomas, y muy particularmente Orellana en el lugar citado. La razon es, porque los ministros del Euangelio son dignos de su estipendio por el trabajo que tienen en la administracion de las cosas espirituales. Y este estipendio les es deuido de justicia. Confirmase, porq̃ el que sirue algun ministerio ciuil y y temporal, puede lleuar su estipendio y aunque sea muy rico por otra parte. Luego lo mismo sera del que sirue en algun ministerio espiritual. Porque es la misma razon.

C. significatum, de prebendis & titu. de simonia. Adria. in 4. in materia de rest. fol. 60. Alexã. 2. p. q. 55 M. sect. ar. 3. Syle. v. simon. §. 3. reg. 3. Grat. an. Can Pastor. 1. q. 2.

De lo qual se sigue, que el ministro de las cosas espirituales, que tiene señalado estipendio por vn ministerio espiritual, puede muy biẽ recebir otro estipendio por otro ministerio espiritual, si lo exercita. El exẽplo es en el cura, que tiene suficiente estipendio por la administracion de los sacramentos, puede muy bien recebir estipendio por las Missas voluntarias que dize. Esto consta de la conclusion. Confirmase, porque en la Republica ciuil, y temporal, el que tiene muchos oficios, y se exercita en ellos, recibe varios, y diuersos precios. Luego lo mismo sera de los ministros espirituales. Porque es la misma razon.

Quinta decima conclusion. Estãdo en derecho diuino, se puede hazer pacto y concierto para la sustentacion. Pero estando en derecho positiuo, todo pacto, y cõcierto esta reprobado. Verdad es, que este derecho positiuo esta derogado por la contraria costumbre. La primera parte desta conclusion limita Cayetano, que tan solamẽte tiene verdad en caso de necessidad. Pero nuestra conclusion sin limitacion ninguna es verdadera, y la tiene Victoria sobre el articulo citado, y Orellana, y comunmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porq̃ el querer estipendio y recibirle como deuido de justicia, no es simonia estando en derecho diuino. Y el pacto, y el cõcierto no muda la naturaleza de las cosas. Luego el tal concierto estando en derecho diuino no es ilicito. La segunda parte cõsta del derecho, en el qual se condenan todos los conciertos hechos en las cosas espirituales: de lo qual se ha de ver Sancto Thomas. De suerte, que el tal concierto seria simonia estãdo en derecho positiuo. La tercera parte tiene el Maestro Soto, y Vitoria. Prueuase, porq̃ en el capitulo significatum, de prebendis, se aprueua vn concierto hecho en las cosas espirituales entre cierta Iglesia y vn clerigo. Confirmase, porque sin escrupulo ninguno se hazẽ estos pactos y conciertos en las cosas espirituales, y en Capellanias, y en otras cosas semejantes. Luego este derecho ya esta abrogado por la contraria costumbre. La dificultad es contra esta conclusion, y contra la passada. Porque es simonia recebir sustentacion por recebir vna monja, si el monasterio no tiene necessidad. Y mucho mas lo sera hazer concierto de la tal sustentacion, como se dira despues. Luego tambien sera simonia, que los ministros reciban la sustentacion, o que hagan concierto della.

Caie. in sũma. v. simonia. Reg. 4. Ca. final. de pacta. cap. tua nos, de simon. D. Th. 2. 2. q. 100. ar. 3. ad. 3.

A esta

Digitized by Google

A esta dificultad se ha de responder, que no es la misma razon. Porque el estipendio por el ministerio ecclesiastico es deuido de justicia. Pero la dote para sustentar la monja tan solaméte se deue de misericordia para sobrelleuar la necessidad, y pobreza del monasterio. Por lo qual no auiendo necessidad, pecado es pedir la dote. Y parece que es pecado de simonia, porque se recibe por la entrada en la religion que es cosa espiritual. De lo qual se ha de dezir abaxo.

Decima sexta conclusion. El estipendio tassado con la authoridad de los superiores, como del Papa, o de los Obispos, puedenlo muy bié pedir los ministros ecclesiasticos, sin tener atécion a si es demasiado. Pero el estipendio tassado con su propria authoridad, o con concierto particular, han de mirar que no sea demasiado. Porque de otra manera cometeran pecado de injusticia, y seran sospechosos de simonia. La primera parte se prueua por vso de la Iglesia: en la qual muchos varones sanctos no hazen escrupulo ninguno de recebir el estipédio tassado por el Papa, o por los Obispos. Y aúque algunas vezes parece demasiado, esto pertenece al resplandor y gloria de la Iglesia. Como es cosa conueniente, que los estipédios de los ministros de la Republica ciuil sean honorificos, como se ve en los escriuanos, y otros ministros del Rey. La segúda parte se prueua, porque el estipendio se deue de justicia a los ministros commensurado con su necessidad. Luego si ay excesso en esta cómensuracion, es pecado de injusticia, y se presume ser simonia, y que el excesso en el precio se lleua por la cosa espiritual. Aduiertase acerca de la primera parte de la conclusion, que Sancto Thomas en el lugar citado pone vna limitacion, y es, que los ministros Euangelicos nunca han de dexar de ministrar las cosas espirituales, aunque no les den los estipédios acostumbrados. Porque esto parece mal. Por lo qual no tégo por buenas algunas constituciones que ay en algunos Obispados: en las quales se tassa el estipendio por la missa, y el Obispo que lo tassa pone descomunion, q ninguno reciba menor estipédio. Que estas constituciones no sean buenas, consta, lo vno, porque es consejo de S. Pablo el administrar las cosas espirituales de gracia, y sin estipendio ninguno. Por lo qual las tales cóstituciones parece que son contra el consejo de S. Pablo. Consta tambien. Porque seria injusta la constitucion, q descomulgasse los que dan, o reciben mayor estipendio, que el tassado. De lo qual se ha de ver Soto en el lugar citado.

Sot. q. 9. art. 1. ante solutionem 3. argum.

Decima septima conclusion. El que ministra las cosas espirituales teniendo atencion al estipendio, como a motiuo, y concomitante: pero tiene por fin principal el culto diuino, no peca. Pero si tiene por fin principal el estipendio es pecado, pero no de simonia. Esto enseñan comunmente los discipulos de Sácto Thomas, y principalmente Orellana, y Medina. La primera parte se prueua, porque en la tal intencion del ministro se guarda el deuido orden. Porque las cosas temporales se ordenan a las espirituales, y las espirituales son el fin principal. Luego en esto no se comete pecado ninguno. La segunda parte se prueua, porque el tal ministro ordena las cosas espirituales a las cosas temporales, como a fin. Y este es peruerso orden. Luego es pecado. La tercera parte se prueua, porque en el tal caso no se recibe precio por la cosa espiritual. Luego el tal pecado no es pecado de simonia.

Decima octaua conclusion. Simonia es recibir precio por el entrar en la religion, o por la professió. Y si el monasterio tiene necessidad, licito es recibir la sustentacion. Y si el monasterio es rico, y no tiene necessidad, pecado es recibir algo, aun para sustentació. Y este pecado aúque tiene aparencia de simonia, en realidad de verdad no es simonia. Esta enseñan los Doctores citados. La primera parte se prueua, por q en el tal caso es recibir cosa temporal por cosa espiritual, qual es entrar en religió, o professar en ella. Luego es simonia. Desta primera parte se infiere, q es simonia prouocar a alguno có dadiuas a la religió dandele dadiuas, como precio; como si se haze cócierto de entrar en religió por ciertas dadiuas. Este Corollario con la conclusion enseña S. Thomas Prueuase del derecho, en el qual Bonifacio enseña esta verdad. Verdad es, q es licito dar dadiuas para remouer el impedimento con el qual esta detenido para no entrar en la religion. Porq esto mas es redimir la vexacion, que dar precio. Y esto enseña S. Thomas en los lugares citados. La segunda parte se prueua, porq a qualquier pobre le es licito recibir las lymosnas para su sustento. Luego esto tábien le sera licito al monasterio. Cófirmase, porque la obligació de sustentar al religioso, se junta acidentalmente có el voto, aunq sea solemne de la religió. Y assi en el tiépo antiguo los religiosos procurauan su sustéto. Luego no es pecado recebir alguna cosa para sustentació del religioso. Las causas, y razones las señalá los Doctores, particularméte los discipulos de S. Thomas en el lugar citado. La tercera parte se prueua, porq es pecado recibir lymosna para su sustentacion, el q en realidad de verdad no es pobre, sino que se finge pobre. Luego lo mismo sera del monasterio rico, y q tiene para el sustéto de las religiosas, si recibe precio, o lymosna para su sustéto.

D. Th. 2. 2. q. 100. art. 3. ad 4. & quodl. 4. art. 23. Can. quam pio. 1. q. 1.

Adrian. quodlib. 9. artic. 6. Vict. in rele. de simo. Caie. v. excómunica. 73. ca veniens. cap. dilect. 2. & iuncta de simo. c. Periculoso, de statu regulariú in 6. in extrauaga. sane in vinea, de simon.

La vltima parte de la conclusion tiene dificultad, porque algunos Doctores tienen ser pecado de simonia recibir cosa alguna en el tal caso, para el sustéto de la religiosa. Esto tiene Adriano, y Victoria. Cayetano enseña, que cometen

cometen Simonia las tales monjas si hazē con cierto,y presumē de recebir el tal sustēto. Pero si con buena fe imitando a sus mayores,y tan solamente instando,no por concierto. Esta sentencia tiene mucho fundamento en el derecho donde se dize ser esto Simonia. Pero aunque es verdad que esto tenga mucha aparēcia,con todo esso nuestra sentencia es verdadera, que en el tal caso no ay verdadera Simonia, ni se comete en realidad de verdad Simonia:sino q̃ es Simonia presumpta, y que tiene aparencia de Simonia. Esto enseñan comunmēte los discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos muy particularmente Orellana. Tambien tiene esta sentencia Syluestro,y Soto. La razon es,porque la Simonia consiste en comprar,o vender cosa espiritual,y enel tal caso las mōjas,o monasterios no reciben cosa alguna cō animo de cōprar,o vēder cosa espiritual,sino tā solamēte para sustētacion. Luego el tal pecado no es Simonia. Confirmase, porque el ser pobre,o rico el monasterio, es cosa impertinente para la razon de Simonia. Y si el conuēto fuera pobre no fuera Simonia. Luego tampoco lo sera siendo rico. A lo que se dize en derecho se ha de responder, que no se ha de entēder de verdadera simonia, sino de la simonia presumpta.

...yl. v. si- ...mon. Soto ...6.cat at. ...r.6.ad 4.

Decimanonna conclusion Por derecho diuino esta prohibida la simonia en los beneficios Ecclesiasticos. De suerte que es simonia comprar,o vender los tales beneficios. Esto queda determinado arriba, y lo enseña Sancto Thomas,y el Maestro Soto,y todos los discipulos de Sancto Thomas.La razon es,porque el beneficio Ecclesiastico es cosa espiritual,o annexa a cosa espiritual.Luego simonia es vender, o comprar el tal beneficio.

...Tho. 2. ...q.100. ...r.4.ad 3. ...o 9. de ...usti.q.7. ...rti.1.

La duda es, si sera simonia que vn Obispo de a alguno algun beneficio, obligandole a q̃ le pague lo que le deue de justicia por otro camino.El exemplo es quādo vno deue al Obispo mil ducados, y el Obispo le da vn beneficio,porq̃ le pague aquellos mil ducados que le deue. La duda es si sera simonia darle el beneficio Ecclesiastico desta manera. La razō de de dudar es, porque si vno prestasse a otro algun dinero con esta condicion,q̃ le pague lo q̃ por otra parte le deue,no seria vsura, luego tā poco es simonia nuestra cosa. Porque lo q̃ en lo tēporal es vsura,en lo espiritual es simonia. En esta dificultad no ay duda,sino q̃ si la obligacion fuesse estimable con precio por ser dificultosa la cobrança de la deuda q̃ seria simonia, y en el caso de lo temporal seria vsura. Porq̃ se recibe aquella obligacion q̃ es estimable con precio.En esto no ay dificultad ninguna. Toda la dificultad es,quando es facil la cobrança de la deuda,de suerte que el obligarse a pagar la tal deuda, no es obligaciō q̃ se estima con precio,hablando moralmente, entonces tiene dificultad la razō de dudar. Porq̃ si la tal obligacion no es estimable con precio, no parece que es simonia,ni ay compra ni venta.

A esta dificultad se ha de responder, que a mi parecer en el tal caso se comete verdadera simonia.Esta misma sentencia tiene el Maestro Medina. La razon es,porque las cosas espirituales han se de dar graciosamente,y sin orden y respecto a las cosas temporales, como lo dize Christo.De suerte que en nombre de cōpra y venta se entiende qualquiera manera de concierto,que se reduze a cōtrato,y no ay entera limpieza. Y en este caso ay vna manera de concierto, y de respecto a cosa temporal. Luego cometese simonia.

A la razō de dudar se responde de lo dicho, que no es la misma razon de la vsura que de la simonia. Porque en la vsura por ser cosa tēporal, es necessario que lo q̃ se recibe fuera del capital sea estimable con precio. Pero en la simonia qualquiera manera de concierto basta. Porq̃ la cosa espiritual en razon de serlo se ha de dar muy de gracia, y puramente de gracia.

Vigesima conclusion. Los prestamos es simonia de derecho diuino venderlos, como es simonia vender vn Canonicato, o qualquier otro beneficio. Esta enseñan comunmente los discipulos de Sancto Thomas,y muy particularmente Orellana en el articulo citado. La razon es, porque el prestamo esta anexado a cosas espirituales, y ansi se da a solos los clerigos por ser clerigos.Luego simonia es vender el prestamo. Confirmase del vso vniuersal de la Iglesia:en la qual jamas se ha vendido prestamo ninguno. Luego cierta cosa es,que es simonia venderle, porque de otra suerte,ya se huuiera vendido algun prestamo.

La dificultad es,si las encomiendas, que se dan a los seglares,es simonia venderlas. La razon de dudar es,porque estos bienes,gran parte dellos se toma de los bienes Ecclesiasticos, como son las decimas:las quales se dan tan solamente a los soldados professos,por serlo. Y esta professsion es espiritual. Luego estas encomiendas se dan por titulo espiritual, y por consiguiente sera simonia venderlas.

A esta duda se respōde,no ser simonia. Esto enseña Orellana,y otros discipulos de Sancto Thomas.La razon es,porque estas encomiendas no se dan por titulo espiritual. Porque se dan a los religiosos de las ordenes militares por el ministro tēporal de pelear.Luego puedense vēder.De suerte,que en las ordenes militares ay oficios espirituales, que se dan a los clerigos religiosos, y para estos estan deputados beneficios Ecclesiasticos. Pero a los legos religiosos destas ordenes,solamente se les comete el oficio de pelear, que es temporal,y el estipendio desto se aparta de los bienes Ecclesiasticos,como se apartan las tercias que se dan

al Rey

Digitized by Google

al Rey. Por lo qual estas encomiendas se dan por titulo tẽporal. De suerte, q̃ estos religiosos legos de las ordenes militares se han quãto a esto como algunos señores temporales que tienen derecho de patronazgo para presentar beneficios. Pero estos señores temporales toman las decimas. Y asi como estos tales señores temporales no cometen simonia, quando venden aquel derecho, que tienen para recebir las decimas, porque el tal derecho es temporal: ansi tambien no es simonia vender el derecho que tienen estos Comendadores para recebir estas decimas. Aduiertase, que se requieren muchas cosas para que la tal venta del todo sea buena y honesta. La razon es, porque el sumo Pontifice y los Maestros de las ordenes militares son despenseros, y no señores destos bienes, y ansi sin grã causa no los pueden vender sin injuria de la orden. Pero al presente tan solamente determinamos, que esto no seria simonia, por lo menos de derecho diuino.

A la razon de dudar se responde, que estas encomiẽdas, aunque se dan a solos los professos, pero no se dan por titulo de la profession, sino por titulo de pelear, el qual oficio es temporal. O por lo menos se dã como premio hõroso de los trabajos q̃ han passado en la guerra, lo qual es titulo tẽporal, y no espiritual.

Vigesima prima conclusion. Solo el Pontifice entre todos los prelados Ecclesisticos, tiene autoridad de poner pensiones sobre los beneficios Ecclesiasticos. Esta cõclusion tienen todos los Theologos, y Iuristas. Pruebase de la comun costumbre de la Iglesia. De suerte, que aunque estando en derecho diuino, qualquier Obispo puede poner pensiones sobre los beneficios de su Obispado, q̃ destribuye: pero por derecho positiuo esta facultad està reseruada al sumo Pontifice como, cõsta por el vso. Para declarar esto, es necessario explicar, q̃ cosa sea pensiõ. Pensiõ no es otra cosa sino vn derecho de recebir alguna parte del beneficio del possessor, con autoridad del superior. Declaremos esto. El derecho del beneficio es para recebir el estipẽdio q̃ le da el pueblo Christiano. Pero pension es derecho de recebir del beneficiado vna parte del beneficio. Para esto es necessaria autoridad del superior. Porque si el beneficiado despues de auer alcançado el beneficio, se obliga por algun contrato a dar a alguno alguna parte del beneficio, el tal derecho no es pension Ecclesiastica, de la qual se trata al presente. Porque el tal contrato se hizo con particular autoridad del beneficio. Por lo qual el tal derecho se acaba con el mismo beneficio, q̃ hizo el cõtrato. Pero el derecho de la pension Ecclesiastica no se acaba cõ el beneficiado, sino passa cõ el beneficio, y el otro posseedor del beneficio tiene obligaciõ de pagar la pension. Pero el tal derecho es temporal. Porque estas pensiones se sacan de los beneficios por cierto tiẽpo. De suerte, que si la pension, o pensiones se dan a personas particulares, se acaban con los pensionarios, y se bueluen a juntar con los beneficios. Y si se dan a Vniuersidades, o Colegios, o monasterios por cierto tipo, se acaban acabando el tal tiempo, o serã perpetuas. Tãbien se ha de aduertir, que la pension es en dos maneras. La vna, que se señala por titulo espiritual. Como quãdo a vn parrocho le señalan coadjutor, y al tal coadjutor pẽsion: la tal pension se señala por titulo espiritual. Como quando el parrocho es ya de muchos dias, y no puede ministrar los sacramẽtos. Otra pension ay que se señala por titulo temporal. El exemplo es, quando señalan pension alguna al Rey, porque defiẽde la Iglesia, o a vn Abogado con su ayuda. La pension que se señala por titulo espiritual, vna es, que tiene cierta razon de beneficio Ecclesiastico, de suerte que la misma pension verdaderamẽte es beneficio Ecclesiastico. El exemplo es, en la pension que se señala al coadjutor del parrocho. La razon es, porque el tal estipendio se da por el oficio espiritual. Luego es beneficio. Otra ay que no tiene razon de beneficio. El exemplo es la pension, que señalan a vn parrocho, que tiene muchos dias, y no puede seruir el beneficio.

Tambien se ha de aduertir q̃ el sumo Pontifice, y los que tratan de la pension tienen obligacion de aduertir, que al beneficio sobre que se pone la pension, sacada la pensiõ, le quede suficiente sustẽtacion al ministro, y de otra manera sera injusta la pension. La razon es, porque al ministro de justicia se le deue la suficiente sustentacion. Luego injusticia es ponerle pension, de suerte, que no le quede suficiente sustentacion.

De lo qual se sigue, q̃ es injustissimo resignar vn beneficio, reseruando para si todos los frutos. Porque el tal ministro seruira el beneficio de balde, y con su proprio estipendio: Por lo qual dize muy bien Soto en el lugar citado, que es cosa mas absurda, reseruar para si todos los fructos por pẽsion, que posseer juntamente dos beneficios curados. Por lo qual el vso de la Iglesia Romana tiene, q̃ los q̃ resignan los beneficios desta manera los compelan a sustentar los ministros, y darles congrua sustentaciõ: sino es que los mismos ministros cedan a su derecho. Tãbien se ha de aduertir, que se ha de guardar la justicia distributiua en poner las pensiones, de suerte, que sobre el mas gruesso beneficio se ponga mayor pensiõ. Como se vee en los Obispos, en los quales siempre se pone mayor pension al mas gruesso Obispo, y al que es menor, la pension ha de ser mas moderada. Porque todas las cosas se han de destribuyr proporcionablemente. Y la pension es vna manera de carga sobre el beneficio.

Digitized by Google

Vigesima prima conclusion. Para justificar la pension es necessaria q̃ aya causa, de suerte que el sumo Pontifice por su libre aluedrio sin causa ninguna, peca señalando pension, y la tal pension no es valida. Esto enseñan comunmente los Doctores, particularmẽte discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Orellana. La razon, es porque poner pension sobre los beneficios Ecclesiasticos, es acto proprio de la potestad dispẽsatoria, y no dominatiua. De suerte que el Papa, quando pone pension, es despensero, y no señor. Y la dispensacion que se haze sin causa por voluntad del que dispẽsa es dissipacion, y no es valida. Luego en nuestro caso no vale. Las causas en comun y vniuersal son dos. La primera es, la vtilidad de la Iglesia, y la otra la honra de Christo. Las quales ha de poner delante de los ojos el que dispẽsa en todas las dispẽsaciones. En particular vna de las causas es el ministerio, o seruicio espiritual, o tẽporal q̃ se ha hecho, o se ha de hazer a la Iglesia, como consta en los exemplos puestos. La segunda causa es la pobreza del clerigo, q̃ por orden de la Iglesia, o de los Prelados della le ordenaron. Que esta sea legitima causa consta, porque el tal clerigo le apartaron de los negocios seglares, en los quales pudiera ganar su sustento. Luego conuenientissima cosa es, que la Iglesia le sustente de los beneficios Ecclesiasticos. Tambien porque esto pertenece a la honra de Christo, para q̃ no menosprecie sus ministros, como se dize en el Cõcilio Tridentino. De lo qual se sigue, si vn clerigo pobre por titulo de la pobreza alcanço pension, no le han de compeler a que la dexe, aunque el ordenarse lo aya alcãçado por fauor y por buenas diligencias. La tercera causa es el bien de la paz, y la cõcordia entre aquellos que pleytean sobre algun beneficio. En este caso sera licito poner pension, como se dize en Derecho. La razon es, porque al bien de la Iglesia pertenece que aya paz entre los ministros de la Iglesia, para que puedan mas conuenientemente, y pacificamente exercitar sus ministros, posseyendo pacificamente sus beneficios. La quarta causa es, el resignar el beneficio en fauor de otro, o permutarle con otro beneficio, como se suele hazer de ordinario. Esta causa es licita si ay tres condiciones. La primera, que se prouea a la pobreza y necessidad del que resigna y permuta, de suerte q̃ de tal suerte se ponga la pensiõ, que no quede con necessidad. La segunda, q̃ no aya de por medio dinero, o algun don temporal por hazer la resignacion. La tercera, que estos conciertos que se hazẽ entre las partes, en ninguna manera tengan termino, ni se den por acabados hasta esperar el consentimiento del Papa, al qual no se han de referir estos conciertos fielmẽte, por que estas permutaciones son muy comunes en el vso, y lo mismo las resignaciones, sera biẽ dezir vn poco de las resignaciones, que de las permutaciones, dirase luego.

Cõc. Trid. sess. 21. ca. 2. de reformat.

Ca. necesse, de praebendis.

Los que resignan el beneficio en fauor de otro, quando ponen pension conciertase con el pensionario, en cuyo fauor resignã, y dizen, que resignan aquel beneficio en su fauor: pero que resignã de tal manera, que le den tal pension. La difidultad es, si este concierto es injusto, y simonia. La razon de dudar es, porque por fuerça de la resignacion se le passa al otro entero derecho del beneficio. Luego injusticia sera pedirle parte del beneficio. Confirmase, porque aquella parte que retiene del beneficio, parece que se da en precio de la resignacion. Luego es injusticia.

A esta duda se responde, que con las tres condiciones se escusa la tal resignacion de injusticia, y de simonia. Esto enseñan todos los Theologos, y todos los Iuristas. Esto cõsta del vso de la Iglesia. Confirmase, porque aquellas condiciones escusan la tal resignacion. La primera totalmente quita la razon de injusticia. Porque es cosa justa, que el clerigo que resigna, si es pobre y tiene necessidad, q̃ le socorra aquel en cuyo fauor resigna. Las otras dos cõdiciones le quitan la razon de injusticia, y simonia. Porque el que resigna tenia *primero* tres cosas. El ministerio espiritual, el beneficio, y el derecho para recebir los fructos, y finalmẽte los mismos fructos. Luego podra justamente, y sin simonia dar las dos cosas primeras, y retenerlas para si parte de los fructos para su sustento, y no ay alli razon de precio. Confirmase, porque el sumo Pontifice puede muy bien cõ causa razonable dar el beneficio a vno, y ponerle pension que pague a otro. Luego muy bien podra el que resigna pedir esto al Pontifice, pues el lo puede hazer, y licitamente. Porque a qualquiera es licito pedir lo que el licitamente puede hazer. Desto todo se prueua, que es licito resignar vn beneficio y poner pension sobre otro: en lo qual parece que auia mayor razon de escrupulo.

Toda via queda dificultad. Porque parece que esta resignacion no es graciosa, porque nace de vn concierto y obligacion ciuil, que se puede estimar con precio, aunq̃ es verdad que es condicional, en la qual se espera el cõsentimiento del Papa, pero ellos entre si se conciertan. Luego la tal resignacion es simonia.

A esta duda se responde, que si el tal cõcierto se haga irreuocable, sin duda ninguna es simonia. Y sera irreuocable, quando se ponen penas, y se dan fiadores de que no se reuocara la tal cõuencion. Verdad es, que si al Pontifice le refieren el concierto cõ todas sus condiciones, como en realidad de verdad passo, y el passa por ello, parece q̃ los tales no incurren las penas puestas contra los simoniacos. Pero si el

Digitized by Google

si el concierto es reuocable, y libre, es licito y justo, y no ay alli ninguna razõ de precio: sino quando mucho ay razon de estipendio, o de sustentacion para passar la vida del q̃ resigna.

La duda es, si el Sumo Pontifice, o el Obispo, que da el beneficio, podra reseruar pension para si. Del Obispo agora no ay dificultad. Porque estãdo en derecho positiuo, el poner pensiones esta reseruado al sumo Pontifice.

A esta dificultad se responde, no ser simonia, si el Papa por causa razonable se reserua para si, o para otro alguna pension. Esto enseña Sancto Thomas, y esto mismo enseñan todos sus discipulos. La razon es, porque auiendo causa razonable, puede el Pontifice poner pension para otro. Luego podrala poner para si. Verdad es, que en esto puede auer alguna sospecha de simonia, como lo dize Sãcto Thomas en el lugar imediatamente citado.

D. Th. 2. 2. q. 100. arti. 4. ad 3.

De las cosas dichas se sigue la resolucion de vna duda grandemente necessaria para las costumbres. Y es, como se justifican las pensiones que se ponen comunmẽte sobre los Obispados de España, pidiendolas el Rey, y se dan a hijos de Condes, Duques, y Marqueses.

Digo lo primero, q̃ si ay alguna de las causas, ya dichas para señalar la pension se puede justamente poner, y tener guardandose, como diximos, la justicia distributiua, y quedandole justo estipendio al Obispo, y suficiente.

Digo lo segundo. Teniendo atencion a los mesmos pensionarios comunmẽte no ay causa para señalarles estas pensiones en su fauor. Prueuase, haziendo inducion en las causas ya dichas, porque comunmente estos pensionarios no se exercitauan en ministerio ninguno espiritual, ni rezan las horas canonicas. Y aunque es verdad, que estas pensiones no se dan sino a clerigos de primera corona, con todo esso no se dan por ser clerigos, ni por titulo espiritual. Y estos pensionarios no hazen ministerios ninguno temporal comunmẽte en seruicio de la Iglesia, o en vtilidad suya. Dixe comunmente, porque puede acontecer que entre estos pensionarios aya vn hombre docto, que lea y predique, o vn gran Iurista, que haziendo oficio de abogado defienda las causas temporales de la Iglesia. Finalmente comunte, no ay la segunda causa ya dicha. Porque cõ su ambicion se hazen clerigos sin llamarlos la Iglesia para este ministerio, y no son tã pobres que no los puedan facilmẽte sustentar sus deudos y parientes. La tercera y quarta causa casi nunca la ay.

Digo lo tercero, que teniendo atencion a los meritos, y causas de parte del Rey Catholico de España, a cuya peticion se ponen las pensiones, puede auer causa justa que justifique las tales pensiones. La causa es, que el Rey con la espada temporal defiende la Iglesia de los enemigos. Esta causa de si es muy suficiente, sino recibiesse el Rey otros muchos subsidios de la Iglesia por este fin. La razõ, porque de si es suficiente es, porque es como si estas pēsiones se señalassé en fauor del mismo Rey, y el dellas despues pagasse los seruicios de los grandes, dandoles premios. Porque se señalan las pensiones por su peticion, y instancia. Esta causa parece suficiente, y en caso de duda estas pensiones se pueden escusar de injusticia, por esta razon.

Digo lo quarto, que despues de señalada la pension, ora sea con derecho, ora sea con injuria, si el pensionario es hombre de bien, y haze lymosnas, justamente podra retener la tal pension. De suerte, que esta causa sera suficiente, para justificar la tal pension, despues de señalada, aunque no es suficiente para señalarla, y ponerla.

Vigesima segunda conclusion. Toda pension, que se señala y pone por titulo espiritual, no se puede comprar ni vender. Esta conclusion es de todos los Doctores, quanto a las pensiones, que se ponen para fin de exercitar algun ministerio espiritual. Porque la tal pension, como queda dicho tiene razon de beneficio Ecclesiastico, porque se señala por exercitar algun beneficio espiritual. Y el beneficio Ecclesiastico no se puede comprar, ni vender sin simonia. Luego tãpoco la tal pension. Verdad es, que esta conclusion le suelen negar algunos, quanto a las pensiones, que se señalan por el ministerio espiritual, que ya passo. Pero prueuase la conclusion, aun quãto a estas pennes. Porque la tal pension esta anexa a cosas espirituales, o antecedentes, o consiguientemente, porque la tal pension se señala y pone por titulo espiritual antecedente. Luego la tal pension no se puede comprar ni vender.

Vigesima tercia conclusion. La pension, que se consigna, y pone por qualquier titulo temporal, se puede vender y comprar, sin ser simonia. A esta manera de pension se reduze la que se pone por la segunda, y tercera causa, que pusimos arriba. Esta conclusion se entiende quanto a lo que toca al derecho diuino porque estando en derecho positiuo, si la tal pension se vende sin licencia del Papa, sera simonia de derecho positiuo. Pero vendiẽdose con su licencia, y autoridad, no sera simonia. Esto enseña Cayetano, a donde trae muchas razones para prouar esta conclusion. Aduiertase, que este Doctor habla indistinctamente de todas las pensiones, pero hase de declarar de las que se vsauan en su tiempo. La razon es, porque la tal pension no contiene cosa espiritual, y se concede a clerigos, y a seglares, y la que concede a clerigos no se concede por titulo clerical, ni obliga a rezar. Luego puedese vender estando en derecho diuino.

Caie. opusc. tu. 17. resp. pensio. in resp. 10.

Vige-

Vigesima quarta cōclusion. La pension, que se pone sobre el beneficio por la quarta causa puesta arriba, que es por razon de la resignacion, puedese vender y comprar sin simonia. Esta no es tā cierta, porque algunos hombres doctos tienen lo contrario. Pero esta conclusion tienen comunmēte los discipulos de Sancto Thomas, y entre ellos Orellana. Pruevase lo primero del vso. Lo segūdo se prueua, porque esta pension no tiene espiritualidad ninguna. Luego licito es venderla.

La duda es, porque se sigue, que sea licito vender el beneficio Ecclesiasticos. Lo qual en ninguna manera se puede admitir. Que esto se siga se prueua, porque es licito resignar el beneficio guardando alguna pension, pongo por exemplo quarenta ducados. Y despues es licito vender la tal pension. Luego licito sera vender el beneficio por aquel precio. Declaremos con exemplo la dificultad. Licito es resignar el beneficio poniendole pension de quarenta ducados para el que le resigna, y despues es licito vender esta pension por quatrocientos, o quinientos. Luego al principio se podia hazer concierto de resignar el tal beneficio por los quatrocientos ducados. En esta dificultad. Cayetano enseña, que qualquiera destos contratos por si es licito, y ambos jūtos son ilicitos, y tienen razon de simonia. Soto enseña, que estos dos contratos aun juntos se pueden hazer sin simonia, hablando de si.

Sot. loc. cit. q. 7. ar. 2. A esta duda se responde, que esta sentencia del Maestro Soto es bien aparente. Esto tiene Orellana, y otros discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque hablādo de si, el precio que se recibe en el segundo contrato, no se recibe por el beneficio, y por la cosa espiritual. Luego hablando de si, no ay simonia, aunque se haga juntamente la resignacion del beneficio. Pero mucho mejor, si la venta de la pension se celebre mucho tiēpo despues. De suerte, que si se hazen con buena Fè, no se han de condenar estos contratos, aunq̄ se hagan juntamente. Verdad es, que muchas vezes se puede cometer simonia. De lo qual se responde a esta duda.

La segunda dificultad es, porque es licito permutar vn beneficio por la pension que se señala por la segunda, tercera, y quarta causa. Luego la tal pension no es vendible, ni estimable por precio. Porq̄ si lo fuera, no fuera licito comutar cosa espiritual, o anexa, a espiritual por la tal pension precio estimable. Que sea licita esta comutacion, consta del vso comun de los Pontifices aprouado, que comutan beneficios por pensiones que se señalan a solos los clerigos, por qualquiera causa. En esta dificultad Victoria en la relection de simonia enseña, no ser verdad, que la pension, de que se habla en la vltima conclusion, sea vendible.

A esta dificultad se ha de responder, que sin duda son vendibles. Esto enseña Orellana, y otros discipulos de Sancto Thomas. La razon que conuence es el vso aprouado por los sumos Pontifices. Y tambien lo que al presente haze gran dificultad es el vso aprouado de los Pontifices de comutar el beneficio Ecclesiastico por la tal pensiō. Porque si la pension fuesse apreciable cō dinero, no parece que se podria comutar por el beneficio. A esta dificultad dan varias soluciones. La primera es, que el beneficio no se comuta por la pension, sino por los fructos del beneficio, que son temporales. Esta solucion no es buena, como se vee claramente. Porque el derecho a los fructos no lo tiene el clerigo, sino es mediante el beneficio. La segunda solucion es, que estas pensiones que se señalan los clerigos, por qualquier causa que se señalen, encierrā en si cierta manera de espiritualidad, por razō de la que se pueden comutar por el beneficio. Y quando se venden por autoridad del Pontifice pierden la espiritualidad, y en alguna manera se la quita con su autoridad. El exemplo es en las tercias, q̄ se dan al Rey, y en las decimas, que con autoridad del Pontifice se hazen temporales, siendo antes espirituales. Esta soluciō no quadra. Por que segun esta solucion seria simonia contra derecho natural vender estas pensiones cō autoridad particular. Porque seria vender cosa espiritual, o anexa a cosas espirituales. Por lo qua la verdadera soluciō es, que el sumo Pontifice con la plenitud de potestad, que tiene, recibe en si el beneficio, y la pension, quando las partes se conciertan de comutar el beneficio por la pension. Y como es supremo dispensero de los beneficios, y pensiones, despues de la misma potestad nace dar a vno el beneficio, y a otro la pensiō. De suerte, que hablando propriamente, y en rigor, no se haze conmutacion de beneficio por pension, como lo dizen algunos, ser licito comutar vn beneficio por otro, de lo qual diremos luego. Al presente tan solamente es trasladar las personas, de suerte que el que tenia el beneficio se passa a la pension, y el pensionario al beneficio.

La dificultad es, si es licito permutar vn beneficio por otro, de suerte que no sea simonia. Y en vniuersal es la dificultad, si es simonia permutar vna cosa espiritual por otra, o vna cosa anexa a cosa espiritual por otra anexacion a cosa espiritual. La razon de dudar es, porque Christo nuestro Señor, quando manda, que como lo recibieron de gracia, lo den graciosamente, prohibe qualquiera comutacion de cosa espiritual por espiritual. Porque si ay comutacion, no se da de gracia. Luego esto no es licito. Cōfirmase del derecho, a donde se dize, que la permutacion de las prebendas estādo en derecho no se puede hazer, par- *Ca. quæsitum, de re vū permutatione.*

ticular-

ticularmente auiendo concierto. Luego es simonia. En contrario es, porque no se haze injuria a las cosas espirituales en conmutar vna por otra, porque son iguales. Luego no es simonia. Porque la simonia es injuriosa a la cosa sagrada. Confirmase del vso de hombres pios, y doctos que se cóciertá, y dizen, Dezid Missa oy por mi, que yo dire mañana por vos, o oyd mi confession, y yo oyre la vuestra. Y tábien consta del vso, porque las permutaciones de los beneficios haziendose con autoridad del summo Pontifice, son licitas, como se dize en derecho.

C. ad quaestiones de rerum permutatione.

Aduiertase, que la permutacion se puede tomar de dos maneras, propriamête, y impropriamente. Propriamente es entre las mesmas cosas, de suerte, que se permuta vna por otra con pacto implicito, o explicito, y con obligacion ciuil, que nace, y procede del pacto y cócierto. Permutacion impropria no es otra cosa, sino vna traslacion de personas a diuersos ministerios, o oficios, o si es permutació de cosas no es con pacto, y obligació ciuil, sino vna conuencion amigable y graciosa. Lo segundo se ha de aduertir, que quáto a nuestro proposito ay gran differencia entre la permutacion de beneficios de vna parte, y la permutacion de cosas espirituales, o que estan anexas a cosas espirituales, de la otra. Porque la permutacion de beneficios que se haze con autoridad particular de las partes, sin duda ninguna es simonia de derecho positiuo, como se determino en derecho. Tambien la translacion de las personas, y qualquiera permutacion, aunque sea impropria en los beneficios, esta prohibida por derecho diuino. Porque es vsurpar el oficio ageno. Porq solos los prelados de la Iglesia pueden dar, y distribuyr beneficios. Por lo qual, si se haze con particular autoridad de las partes es injusticia contra el derecho diuino, ora sea simonia, ora no lo sea. Pero la permutacion en otras cosas espirituales, ora sea propria, ora sea impropria, no es simonia prohibida por derecho diuino. Toda la dificultad es, si la permutació de vn beneficio, o de vna cosa espiritual, por otra cosa espiritual siédo con pacto, y obligacion, sea simonia prohibida por derecho diuino. Dixe con pacto, y obligacion, porque si se haze graciosamente, y amigablemente es cierta cosa que no es simonia. En esta dificultad la primera sentécia es, que es simonia. Tienela Ricardo, Syluestro, San Antonino, Adriano, y Victoria. La segunda sentencia es, que no es simonia prohibida por derecho diuino. Esto tiene Innocencio, y Mayores, y Soto.

Ca. quaesitum & c. cum olim de rerũ permutatione.

Rica. in 4. d. 25. Syl. v. Simo. 6. 1. Anto. 3. p. ti. 15. ca. 13. Adr. quodli. 9. arti. 3. Vi. Ro. rele. de simo. r. 8. Innocen. c. statuimus de transactionibus. Mai. in 4. d. 25. q. 5. & 6. Soto 9. de iusti. q. 5. arti. 2.

A esta dificultad se respóde, que qualquiera destas sentécias es probable. Lo qual se conuence con los autores, y razones que se traen en fauor de qualquiera de las sentencias. Y qualquiera destas partes se puede defender, y seguir, teniendo atencion a las razones, que se hazen en fauor de qualquiera de las sentécias.

La primera dificultad, mas en particular es quando vn beneficio excede a otro beneficio por el qual se permuta, si sera licito retener en lugar de pension anual el excesso del beneficio. El exemplo es. Vn beneficio vale mil ducados, y otro có que se permuta vale ochocientos. La dificultad es, si el que tiene el beneficio, que vale mil ducados se podra quedar con pension de dozientos ducados cada año. Y la duda procede hablando de la permutacion propria, o impropria.

A esta dificultad se responde ser licito. Esto enseña Orellana, y comunmente los discipulos de Sancto Thomas. Prueuase del vso de la curia Romana. Lo segundo se prueua de lo que queda dicho de las pensiones, que es licito poner pension en el tal caso.

La segunda dificultad es, si es licito suplir aquel excesso a dinero seco en el caso de la duda passada.

A esta dificultad digo lo primero, que es simonia compensar con dinero las dignidades Ecclesiasticas. Quiero dezir, que si se permuta vn Canonicato simple con vn Arcedianato, los quales son iguales en los reditos, porque cada vno vale mil ducados, y el Arcedianato en dignidad es mas excelente. En este caso el recebir dinero, y darle por suplir el excesso en la dignidad, es manifiesta simonia. Este enseña Orellana y Medina, y comunmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque esta dignidad Ecclesiastica tiene razon de cosa espiritual, porque es ministerio, y oficio espiritual. Luego no es licito cóprarla có dinero. Lo mismo se ha de dezir del derecho, que tiene a tal silla en el Choro, que no se puede vender, porque depende, y esta anexo a la dignidad Ecclesiastica. Lo mismo se ha de dezir, que no se puede poner pension por el tal excesso. Porque la tal pension se puede redimir con dinero.

Digo lo segundo, que no es simonia suplir con dinero el excesso en los reditos, quando vn beneficio que se permuta con otro, es mas rico, principalmente quando el dinero que se recibe es para bien de la misma Iglesia. Esta conclusió se entiende de su naturaleza, y auiendo buena Fè, y no teniédo animo de comprar o vender el beneficio, porque muchas vezes en el suplir có dinero el tal excesso, esta paliada la vsura. Dize se que este suplemento cede en comodidad de la Iglesia, quádo se vne perpetuamedte al beneficio, como estipendio por el ministerio espiritual. De suerte, que aquel dinero, que se recibe por el excesso se haga perpetua vnion del con el beneficio q le queda, para que sea estipendio por el ministerio espiri-

Digitized by Google

espiritual. Esto ansi declarado enseña Orellana, y comunmente los discipulos de Sancto Thomas. Prueuase del derecho, en el qual se determina esto. Lo segundo se prueua, porque no es simonia, como diximos en la duda passada, poniendo pension. Y la pension se puede redemir con dinero. Luego el excesso se puede suplir con dinero. De suerte que el sumo Pontifice, a quien pertenece determinar el derecho diuino de lo tocante al estipendio, que se deue a los ministros de la Iglesia, pudo muy muy bié aquel dinero aplicarlo, como estipendio por el ministerio de la Iglesia, sin q̃ en esto aya simonia. Esto enseña la suma Angelica, y cita a Panormitano, y Syluestro tiene lo mismo, y Cayetano, y Soto. Verdad es, q̃ Adriano tiene lo contrario, y dize que errò grauemente la suma Angelica, y que no tiene tal sentencia Panormitano, y da otra exposicion a aquel capitulo, Ad quæstiones. Pero la sentencia es bien probable. Porque limita el texto, el qual absolutamente dize ser licito.

Capi. Ad quæstiones de rerũ permutatione.

Sũma Ange. v. permutatio. §.6. Syl. v. permutatio. q.6. Cap. super art.4. cit. Sot. q.7. citata ar.2. Ad quodli.9. ar.3. ad 9.

Toda via ay dificultad, la qual pone Cayetano cótra este dicho. Porque del se sigue, que si se permuta vn beneficio, que tiene reditos por otro que no tiene ningunos, sino solo el titulo, que seria licito recebir todo el dinero, y todos los reditos, que tiene aquel beneficio. Lo qual es falso. Porque no seria otra cosa sino comprar el beneficio có aquel dinero que se offrece. Que esto se siga, se prueua, porque quando el beneficio que se permuta es mas rico, licito es suplir el excesso có dinero. Luego quando se trueca el beneficio que tiene renta por el que no tiene ninguna, tambien sera licito suplillo todo con dinero, porque es la misma razon.

A esta duda responde Cayetano, diziendo que no se sigue. Ya la probacion respóde, que quãdo no es tan rico el beneficio aquella parte intrinsecamente tiene razon de cosa accessoria y que se consigue. Pero el todo no tiene razó de accessorio. Por lo qual en el caso passado es licito permutar con aquella manera de compensacion. Porque lo accessorio ha de seguir lo principal. Pero en el caso del argumẽto y de la duda, no es licito. Porq̃ el vn beneficio no tiene reditos ningunos. Por lo qual no puede auer compensacion. Y ansi el offrecer dinero tiene razon de compra, y venta por el beneficio. Lo segúdo se puede dezir, que tambien en el caso desta duda es licito: pero no ay compra ni venta respecto del beneficio: sino que el sumo Pontifice con la plenitud de potestad q̃ tiene, todo aquel dinero lo aplica, como estipendio, total y entero por el ministerio del beneficio, q̃ antes no tenia reditos ningunos. Esta solucion, y manera de dezir sigue Cayetano, como probable, y tambien la tiene Soto en el lugar citado.

De lo qual se sigue, que códiciones sean necessarias para escusar las permutaciones de simonia. Comunmente suelen señalar tres. La primera, que no se haga el cótrario, o concordia, o que no se concluya hasta la sentencia, y parecer del sumo Pontifice. La segunda, que al tiempo de resignar los beneficios, la resignacion se haga muy libremente en las manos del Pontifice, y no condicional en fauor de alguna tercera persona. La tercera, que no aya de por medio dinero para suplir el beneficio, que es mas gruesso. Si se guardan estas condiciones, es cosa cierta, y aueriguada, que no ay sospecha de simonia. Pero sin falta alguna puede auer alguna sospecha de simonia. Verdad es que hablando de si, aunque falte la segunda, y tercera no es simonia. De la tercera, queda ya determinado. De la segunda consta de aquella Clementina vnica, de rerum permutatione. La razon es, porque cada vno es libre para resignar su beneficio en fauor deste, o del otro, haziédo la resigacion en las manos del legitimo prelado, siendo digno aquel en cuyo fauor se resigna. La primera condicion de tal suerte es necessaria, que si se acabasse, y tuuiesse termino el concierto antes del consentimiento del sumo Pontifice, seria simonia, por lo menos de derecho positiuo. Pero si espera el tal consentimiento, y se haga el contrato condicionalmente: si al Pontifice le diere gusto, y haziendose con buena fè, entera relacion de los conciertos, no es simonia, como consta del vso de la curia Romana, aprouado por todos. Y esto enseña Syluestro contra ciertos Doctores que hablauan muy escrupulosamente en este punto. Es necessario dezir alguno en lo que toca a la redempcion de la vexacion con dinero, en lo que toca a los beneficios Ecclesiasticos, si es licita la tal redempcion.

Syl. col. permuta tio q.5 4 & 5.

Vigesima quinta conclusion. Antes de auer adquirido derecho en el beneficio, no es licito redimir la vexacion con dinero. Esta conclusion enseña Sãcto Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Theologos, y Iuristas. Prueuase del derecho en el qual se determina esto. La razon es de Sancto Thomas en el lugar, allegado, porque el tal con dinero allana el camino para alcançar la potestad espiritual. Luego es simonia.

D. Th. 2.2 q.100 ar.2. ad 5. capi. Mathæus de simonia.

Vigesima sexta conclusion. Despues de auer adquirido derecho en el beneficio, licito es redimir la vexacion con dinero. Esta enseña Sãcto Thomas en el lugar alegado por la passada, y es comũ entre todos los Theologos, y Iuristas. Prueuase del derecho, en el qual se determina esto. La razon es, porque el queda el dinero despues de auer adquirido el derecho, no allana el camino, con el precio para alcançar el beneficio, porque ya le possee y tiene. Luego no es simonia. Aduiertase, que derecho adquiri-

Cap. Ille. & 1. de simonia.

Digitized by Google

adquirido en el beneficio Ecclesiastico se llama aquel que vno tiene por la colacion del beneficio. Pero derecho al beneficio son los meritos, y qualquiera dignidad, que procede de la doctrina, y de las costũbres de aquel a quiẽ se ha de dar el beneficio. Por lo qual el derecho, q̃ tiene el digno, o mas digno de justicia distributiua, no se llama derecho adquirido. Tãpoco tiene derecho adquirido el electo antes q̃ lo cõfirme el superior. La razon es, porq̃ derecho adquirido parece q̃ significa derecho comprado, y adquirido por alguna action del superior, o prelado, que confiere el beneficio.

Vigesima septima conclusion. No es simonia, que aquel a quien se ha offrecido ya el beneficio redima la vexacion con dinero, que se le haze en el recibir de la possessiõ. De suerte, que si la tal le impiden la possession, puede quitar este impedimento con dinero. Esta es contra Soto que duda desto. Pero nuestra conclusion tiene Orellana, y comunmente los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque la possession todo lo que tiene de espiritualidad, lo tiene del titulo del beneficio. Y en el tal caso el beneficio tiene ya el titulo, y el derecho adquirido en el beneficio. Luego ya tiene todo lo que ay de espiritualidad en la possession, y por consiguiente con el dinero no allana el camino para adquirir alguna cosa espiritual.

Vigesima octaua conclusion. Licito es, antes de adquirir el derecho en el beneficio redimir la vexacion de aquellos, que de hecho pueden hazer daño, pero conforme a derecho no puedẽ aprouechar. El exẽplo es, si vn opositor le detienen por fuerça para que no pida el beneficio, o le infaman grauemente delante del Obispo, el tal puede muy bien con dinero redimir la vexacion que le hazen. Esta es contra algunos Doctores demasiado de escrupulosos: pero tienen la comunmente los Thomistas, y entre ellos Orellana. La razon es, porque en estos casos el opositor, aunque no tiene derecho adquirido en el beneficio, pero tiene derecho adquirido en la oposicion y en su libertad, y en su fama, y en estas cosas le hazen vexacion contra derecho. Luego licito es redimir la vexacion con dinero en estas cosas. Confirmase, porque aunque en estas cosas redime su vexacion con dinero, no allana por esso el camino, para que le dẽ el beneficio. Porque puede acõtecer, que despues de todo esso no le den el beneficio, y ansi tan solamente adquiriere su libertad, y fama. Luego en este caso no es simonia. De suerte que en este caso con el dinero, y redimiendo la vexacion tan solamente quita los obstaculos, y impedimentos. Declaremos esto con vn exemplo. Da vno dinero a vn Maestro para que le enseñe Theologia, o Canones, y con estas facultades adquiere despues vn beneficio. Este tal no se dize que con dinero allanò el camino para lacançar el beneficio, aunque remotamente, y como antecedentemente allanò el camino con dinero. De la misma suerte en nuestro proposito, con el dinero adquirio la libertad, y la fama, y despues el beneficio. Pero por esso no se ha de dezir, que este tal es simoniaco.

La dificultad es, quondo dos pleytean vn beneficio, antes que se haga la colacion a ninguno dellos, si sera licito por el bien y paz, y para que cesse el pleyto del beneficio, que vno dellos señale pension al otro sobre el beneficio. La razõ de dudar es, porque las tales pensiones se pueden muy bien redimir con dinero. Luego licito sera redimir con dinero la vexacion en el tal caso.

A esta duda digo lo primero, que quando ay pleyto sobre el beneficio, justamente, y licitamente se pone pension con autoridad del Pontifice, por el bien de la paz. Esto enseñan todos los Theologos, y Juristas, y consta del vso. Aduiertase, que no se pone la pẽsion para redimir la vexacion, sino que el Papa viando del poder de dispensar q̃ tiene, teniendo atencion a la causa dicha señala la tal pension.

Digo lo segũdo, que si los que pleyteauan sobre el beneficio cõ su propria autoridad señalassen la pẽsion, seriã simoniacos. Esto enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas. La razon es porque con dinero se allanaria el camino para la cosa espiritual. De lo qual se sigue, que si dos pleytean sobre vn beneficio, y el vno dellos paga al otro las costas q̃ ha hecho en la prosecuciõ del pleyto, porque cesse de tal pleyto, el tal comete simonia. La razon es, porque en el tal caso cõ dinero allana el camino para el beneficio que es cosa espiritual, luego es simonia. Aduiertase, que quando vno acepta vn beneficio con pension, sino es quãdo la pone el Põtifice por justa causa, podria auer duda si el tal comete simonia. Pero parece que ay razõ de escusarlo de simonia. Porque el tal no haze cosa alguna, ni redime la vexacion, sino tã solamẽte padece la injuria y vexacion que le hazen en el señalar de la pension. De lo dicho en el primer dicho se sigue manifiestamente la solucion de la razon de dudar.

La duda es, y graue, si estando vacante la sede Apostolica, o otra Prelacia, y no queriẽdo los votos eligir el digno, si sera licito ofrecerles dinero, para q̃ cessen de la electiõ del indigno, y elijan el digno. Esto disputa Cayetano muy bien. *Caiet. in opusc. de simon. q. 3.*

Digo lo primero. Certissimo es, que es licito offrecer dinero a los electores, porque no elijan el indigno. Esto enseñan comunmente los discipulos de Sancto Thomas, particularmente Orellana. La razon es, porque con el tal

tal dinero no se allana el camino para alcançar alguna cosa espiritual, y la Iglesia tiene derecho para que no elijan el indigno. Luego licito sera, y no sera simonia offrecer dinero para este effecto. Porque en el tal caso no es otra cosa, sino redimir la vexacion que se haze a la Iglesia en el derecho adquirido q̃ tiene. Confirmase, porque el offrecer dinero con animo de que no se le elija el indigno, no es otra cosa, sino apartar del pecado grauissimo, que se comete en la election del indigno. Luego licito es offrecer dinero en el tal caso. Lo mismo es, y lo mismo se ha de dezir, quando se da dinero, porque no elijan el digno en presencia de los mas dignos. Porque corren las mismas razones. La dificultad es, si sera licito sin rastro de simonia offrecer dinero con este animo de que se elija el digno, ora en comũ, ora en particular, nombrando a Pedro.

En esta dificultad ay diuersas sentencias, las quales se pueden ver en los Doctores mas en particular. La primera es de Cayetano en el lugar citado, el qual dize dos cosas. La primera es, que es licito offrecer dinero para redimir la vexacion, que se haze a la Iglesia con este animo para que se elija el digno en comun. La razon es, porque es licito offrecer dinero con animo de que no se elija el digno, aunque de alli se siga, que se ha de eligir el digno, como queda determinado en el primer dicho. Luego licito sera dar dinero en nuestro caso. Confirmase, porque la Iglesia tiene derecho de justicia comutatiua, y derecho adquirido para que elijan el digno. Luego licito sera offrecer dinero, y redimir la vexacion de la Iglesia con animo, que elijan el digno en comun. Dize lo segundo, que es simonia offrecer dinero, porque se elija el digno en particular en qualquier caso que sea, aunque este apretada la Iglesia cõ suprema necessidad espiritual. La razon es, porque ninguno en particular tiene derecho adquirido para la tal dignidad, antes que se elijan. Luego simonia sera offrecer dinero. Porque seria allanar con dinero el camino para alcançar la tal dignidad espiritual. Aduiertase que ay gran differencia entre esto, que es offrecer dinero para que se elija el digno en comũ, y offrecer dinero para q̃ se elija el digno en particular. Porq̃ offrecer dinero para que se elija el digno en comun no es otra cosa, sino vna manera de preparacion a alguna cosa, a la qual tiene la Iglesia derecho adquirido, y le hazen gran vexacion y agrauio en este derecho sino es digno. Pero offrecer dinero para que elijan el digno en singular, es aparejar el camino en fauor de aquel singular para que alcance el beneficio antes de tener derecho adquirido. Lo qual es clara simonia. La segunda sentẽcia es extrema, q̃ dize contra ambos los dichos de Cayetano, y q̃ aun en el primero es simonia. Esta tienen hombres bien doctos. La tercera sentencia tambien extrema es, que afirma no ser simonia en ninguno de los casos que dize Cayetano.

A esta dificultad digo lo segundo, q̃ la sentẽcia de Cayetano es la mas probable. Esto tiene Orellana, y otros discipulos de S. Thomas. Prueuase cõ las razones hechas en fauor de los dichos de Cayetano, q̃ son muy aparentes.

Digo lo tercero, que en el caso en que es licito offrecer dinero con este animo, que no elijan el indigno, o que elijan el digno en comun, licito es despues con buena fè, procurar de gracia la election del digno en particular. Esto enseña el mismo Orellana, y otros discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque estos dos actos ambos son buenos, y el vno no se ordena al otro, ni al contrario. Luego si con buena fè procura vno graciosamẽte la electiõ del digno en particular, no sera peccado. Esto tiene verdad, aunque no aya sino vn digno tã solamente. Puedese declarar con vn exemplo, en el caliz consagrado, en el qual esta junta la materia de oro, o plata con la consagracion. Y el hõbre gouernado con la buena razon, quãdo vẽde el caliz aparta lo vno de lo otro. Aduiertase Cayetano, que los que tratan semejantes negocios, los han de tratar *muy prudẽtemente*, y tener gran atencion, porque son negocios dificiles, en que muchas vezes se engañan los hombres. Lo qual se ha de quedar al aluedrio del varon prudente.

Vigesima nona conclusion. No es simonia, estando en derecho diuino comprar, o vender sepultura en lugares no consagrados. Esta tiene Cayetano contra algunos hombres doctos, y lo mismo tiene Orellana, y otros hombres doctos. La razon es, porque estando en derecho natural diuino, y sin la institucion, y bendicion de la Iglesia, no tiene santidad ni espiritualidad el sepulchro, mas que el lugar de vn hombre viuo. Luego estando en derecho natural diuino, no es pecado de simonia comprar, o vender la sepultura. *Caiet. l. p. cap. 2. Genesis.*

Trigesima conclusion. Simonia es prohibida por derecho natural, y diuino comprar, o vẽder por mas caro precio las sepulturas por razon de la bendicion, y santidad que tienen de la bendicion Ecclesiastica. Esto enseñan todos los Thomistas, y particularmente Orellana. La razon es, porque como queda dicho, simonia es prohibida por derecho natural y diuino, vender las cosas consagradas por mayor precio por razon de la consagracion de la Iglesia. Luego lo mismo sera de la sepultura. Esto esta determinado en derecho. *Ca. non sanè. & in. cũ in Ecclesiæ corpore. De simonia. Et in can. dictum est 1. q. 1.*

Trigesima prima conclusion. Simonia es prohibida por derecho positiuo Ecclesiastico, vender, o comprar la misma tierra, o suelo del sepulchro. De suerte, que aunque el suelo, y la tier-

la tierra de su naturaleza sea cosa vendible: pero por ley Ecclesiastica, se ha hecho espiritual, y que no se puede vender, porque esta junta con las cosas sagradas. Como la sacristia, y mayordomia de las Iglesias por derecho positiuo es simonia vēderlas. Porque aunq̄ estos oficios de si son temporales, por la ley Ecclesiastica se hazen como espirituales, por la reuerencia deuida a las cosas sagradas, que guardan, y procuran. Estas leyes se hallan en el derecho.

Ca. Abolēda de sepulchris. cano. percipiendū 13. q. 2.

Trigesima segunda conclusion. Con todo esto, es licito recibir los estipendios, y lymosnas por las sepulturas, hablando de las lymosnas acostumbradas. Esta enseñan todos los Doctores. Prueuase del vso aprouado por los Synodos, que tassan los estipendios, y lymosnas, que se han de dar por las sepulturas de los defunctos. Confirmase, porque licito es a los Clerigos recibir estipendio para su sustento, como queda determinado arriba. Luego licito sera recibir las lymosnas acostumbradas por las sepulturas para ayuda de la fabrica, y para reparar la Iglesia, y para ornamentos della. Y esto es muy justo. Porque los diffunctos moran en las Iglesias, y templos como en proprias casas. Luego justo es, que se reparen, y atauien con las lymosnas que se dan por sus sepulturas.

Trigesima tercia conclusion. No es simonia recibir mayor precio por la sepultura, que esta en mejor lugar, y mas honrado. Pongo exemplo, en la sepultura que esta mas cerca del Altar Mayor. En esto cōuienen todos los Theologos, y Iuristas. Prueuase del vso comun de la Iglesia. Confirmase, porque el tal lugar mas honrado es cosa temporal, porque no es mas honrado por tener mayor vendicion, o sanctidad, sino por el beneplacito de los hombres. Lo qual se vee claramente, porque si en algun templo estuuiesse enterrado algun Rey aquel seria mas honrado lugar para sepultura que estuuiesse mas cerca del Rey. Luego si es temporal, es vendible.

Trigesima quarta conclusion. Licitamente se puede vender, y comprar el derecho para alguna sepultura, para si, y para sus descendientes, y herederos, como se puede vender, y comprar vna capilla con obligacion, que no se entierre nadie, sino el, y sus descendientes. Esto enseñan communmente los discipulos de Sancto Thomas, particularmente Orellana. La razon es, porque esta es obligacion temporal, y se mezcla alguna honra temporal, y no es cosa espiritual. Luego licito es vender, y comprar el tal derecho. Aduiertase, que los parrochos no tan facilmente han de vender en sus Iglesias estos derechos para sepulturas, ni esto les es licito. La razon es, porque las Iglesias parrochiales son comunes a todos los parrochianos, y todos ellos tienen derecho. Y assi se les haze agrauio quando se venden facilmente. Pero si ay necessidad vrgente sera licito. Pero esto mas facilmēte les es licito a los religiosos, Porque los religiosos no tienen obligacion de dar sepultura en sus Iglesias, ni los demas tienē derecho a enterrarse en las Iglesias de los religiosos.

Aduiertase tambien, que los Clerigos, y religiosos, tienen obligacion de quitar qualquiera sospecha de auaricia, y de simonia en el vēder las sepulturas, y en el recibir de la lymosna por ellas. Pero principalmente se han de guardar de no induzir alguno, a que haga voto, o jure, o prometa, que eligira sepultura en su Iglesias, o que no mudara la que ha escogido. Porque los Clerigos seglares, o regulares, que tal hizieren caen en descomunion mayor latæ sententiæ reseruada al Summo Pontifice, como se determina en derecho. La qual descomunion declara muy bien Cayetano.

In Clementina cupiētes §. fane. Cai. in Sū. v. excomunicatio. cap. 49.

Trigesima quinta conclusion. El derecho de patronazgo propriamente, y en rigor es simonia venderle. El tal derecho de patronazgo, no es otra cosa, sino vn derecho, que se ordena a cosa espiritual, como a presentar Clerigos al Obispo para algun beneficio, o para Capellanias. Y el tal derecho es cosa annexa a cosas espirituales, y no se puede vender, ni comprar por razon de la espiritualidad. Esto enseña Sācto Thomas y todos sus discipulos cō el. Prueuase del derecho, en el qual esta determinado esto. Dixe en la conclusion, quando es propriamente derecho de patronazgo. Porque si imp propriamēte es derecho de patronazgo, no sera simonia comprar, y vēder el tal patronazgo. Porque no es cosa espiritual, ni cosa annexa a espiritual. El exemplo es en el patron, q̄ tiene derecho temporal, por razon de alguna protection, y tiene derecho a alguna cosa temporal. Y por esta razō tiene derecho a enterrarse en alguna Capilla, o en algun entierro, o derecho a distribuyr alguna lymosna cada año a los pobres. Y este patronazgo se puede vender, y cōprar, como se puede vender, y comprar el derecho, que vno tiene a alguna sepultura.

Ca. qui Clerici. &c. de iure patronatus.

Trigesima sexta conclusion. Como es simonia dar cosas espirituales por dinero, ansi es simonia dar cosas espirituales por algun seruicio, aunque se aya de hazer con el hablar. El exemplo es, si a vno le diessen vn beneficio porque hablasse al Rey por el. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos. La razon es, porque esto se puede apreciar con dinero. Luego simonia sera dar cosa espiritual por esto.

D. Th. 2. 2. q. 100. articu. 5.

Trigesima septima conclusion. Dar vn beneficio por algun seruicio, que se resuelue en precio, y equiuale a el, es simonia. Pero sino se resuelue en precio, ni equiuale a el, no es simonia. Esto enseñan todos los discipulos de Sācto

Digitized by Google

Victo. in relect. de simonia, p. 1. Adriano. quodlib. 9. art. 2. d. 1.

Thomas en el lugar citado, y muy particularmente Victoria, y Adriano. La razó es, porque entonces el beneficio no se da graciosamente, sino es como salario del tal seruicio. Luego es simonia. Pero si no es cosa que se resuelua en precio, ni equiuale a precio, el beneficio se da graciosamente, y ansi no es simonia. Pero este negocio es moral, y ansi es necessario descender a cosas particulares. Quádo el Obispo paga el justo estipendio de sus seruicios a los criados, si despues les da beneficio, entóces el seruicio no se resuelue en precio, ni equiuale a el. Porque ya los criados lleuaron el justo estipédio de sus seruicios. Por lo qual lo que les da demas, se entiende darselo graciosamente. Pero quando el Obispo no paga salario ninguno a sus criados, o si se lo paga, es muy poco conforme a la calidad del seruicio, en el tal caso si da beneficio a los tales criados, se ha de entéder que el seruicio se conuierte en precio justicia, y ansi no da graciosamente el beneficio. Porque su seruicio merece mayor estipendio que el que les pagan.

Trigesima octaua cóclusion. Quando el seruicio se haze al Obispo en vtilidad de la Iglesia, sanctaméte puede el Obispo dar beneficio, teniédo respecto al tal seruicio, y el q̃ sirue justamente le puede esperar por esto beneficio, aunq̃ no como por precio. Esto enseñan todos los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque el tal seruicio haze a la tal persona digna, y mas digna del beneficio. Y el dar el beneficio al mas digno es sancto, y esperar el beneficio por tener mayor dignidad tábien es bueno. Luego esto es licito.

Trigesima nona conclusion. Seruir al Obispo en vtilidad del mismo Obispo, o de sus criados para alcançar su beneuolencia, y por este camino alcançar vn beneficio, de si es pecado, aunque no es pecado de simonia. Esto enseñá los mismos Doctores. La primera parte se prueua, porque el tal seruicio no lo haze mas digno del beneficio. Luego pecado es por este titulo procurar la beneuolencia del Obispo, y por la beneuolencia alcançar el beneficio. La segunda parte se prueua, porque en el tal caso el seruicio que se haze al Obispo no tiene razon de precio. Luego no es simonia. Verdad es, que en este punto se ha de tener grande atencion por ser cosa sospechosa de simonia.

Quadragesima conclusion. Dar vn beneficio por alguna dadiua, o por muchos dones, sera simonia quando la dadiua, o dones tienen razon de precio, y nó de otra manera. En esta cóclusion conuienen todos los discipulos de Sancto Thomas. La razon es, porque sino ay razon de precio, no ay compra, ni venta de cosa espiritual. Aduiertase, que para ver quando los dones tienen razon de precio, se ha de tener atencion a tres cosas, que se ponen en derecho. La primera es la calidad de la persona, que da y recibe. Si la persona que da suele ser liberal, entiendese ser donacion, y no precio. Pero si es auaro, y que da con dificultad, ha se de entender que es precio. Lo segundo es, el tiempo de la donacion, como si el Obispo tuuiesse necessidad de aquella dadiua. En el tal tiempo se ha de entender, que es dar para socorrer la necessidad del Obispo, y q̃ no es precio. Lo tercero es, la quantidad de la dadiua. Porque si es cosa pequeña, no se ha de creer, q̃ se da por precio. Porque la tal dadiua no podia peruertir el animo del q̃ la recibiesse. Verdad es que los Obispos han de tener gran cuydado de huyr de recibir dadiuas, porque es cosa de gran importancia.

Ca. si quis. sticos de simonia.

La duda es, si dar vn beneficio a vn pariente, teniendo atencion al parentesco sera simonia. La razó de dudar es, porque en el derecho se llama simonia. Confirmase, porque el paréntesco es cosa temporal. Luego dar el beneficio Ecclesiastico por respecto del parentesco es simonia. En esta dificultad algunos Theologos, y entre ellos San Buenauentura tienen ser simonia, y lo mismo tienen algunos Iuristas, siguiendo cierta Glossa del derecho.

C. tamo de simonia. Theol. in 4. d. 25. & ibi Bona. ro.

A esta dificultad se responde, que no es simonia. Puede ser que muchas vezes aya otro pecado en dar el tal beneficio, por respecto del parétesco, como sino fuesse digno, o ouiesse otros mas dignos. Pero no puede ser pecado de simonia. Esta sentencia tiene S. Thomas en el lugar citado en la solucion del segundo, y le siguen todos sus discipulos, y particularmente Victoria, y Soto, y Adriano. La razon es, porque dar otras cosas espirituales por respecto del parentesco, no es simonia, como dar oraciones, o sacrificios. Luego lo mismo sera del beneficio Ecclesiastico, porque es la misma razon. Confirmase, porque quando se da el beneficio Ecclesiastico, por respecto del parentesco, lo da graciosamente. Luego no es simonia. Que lo de graciosamente consta, porq̃ el que da el beneficio por respecto del parentesco, no recibe cosa alguna porque el parentesco ya se lo tenia antes. Y el parentesco no es cosa q̃ se pueda dar y recibir. Aduiertase, q̃ si el Obispo diesse vn beneficio a vn hombre Illustre para que finja que es su pariente, entonces seria simonia, como se dira luego. Porq̃ el Obispo con aquella mentira, y fiction adquiere alguna cosa estimable có precio. Porque adquiere opinion de hombre Illustre.

Victo. in relect. de simonia. p. 1. Sot. lib. 9. de iust. q. 7 art. 3. ad 2. Adrian. quodlib. 9. art. 2.

A la razon de dudar se responde, que en derecho se llama colacion simoniaca aquella que se haze por causa no deuida, ni justa, aunque el beneficio se dè gratis. A la confirmacion se responde, que el parentesco no es cosa que se puede dar ni estimar con dinero.

La segunda dificultad es, si sera simonia dar

dar vn beneficio Ecclesiasticos a vno, porque ruegue por el, o porque le alabe, o porque le lisongee, o por otra manera de dadiuas, que proceden de la lengua. La razon de dudar es, porque estas cosas no parece que se pueden estimar con precio. Luego no sera simonia dar el beneficio Ecclesiastico por respecto destas cosas. Esta dificultad disputa Adriano, Soto, y Victoria en los lugares citados. Y Adriano dize que es simonia.

A esta dificultad digo lo primero, q̃ quando los ruegos, o la alabança, o la lisonja, no se resueluen en precio, ni equiualen a el, no es simonia, dar el beneficio por estas cosas, ni es simoniaco. Esto enseñan comunmente los discipulos de Sancto Thomas, particularmente Victoria, Soto, Orellana. La razon es, porque el que predica, o dize missa por ruegos, o por alabanças, o porque le lisongeen, no comete simonia, como lo dizen todos. Luego lo mismo sera del que da el beneficio. Confirmase, porque en este caso no ay compra, ni venta, porque estas cosas no equiualen a precio. Luego no es simonia. Y esto esta determinado en derecho. Este dicho tiene verdad, ora se de el beneficio mas principalmente, o menos principalmente por estas cosas, y ora se dè al digno, o al indigno.

...salua... n. 1. q. 3. ...tam. non ...ulli 1. q. 1

Digo lo segundo, quando estas cosas se resueluen en precio, y equiualen a el, simonia es dar el beneficio por estas cosas. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es, porque en tal caso ay verdadera razon de cõpra, y venta. Luego es simonia. Aduiertase que es necessario saber, quando estas cosas se resueluen en precio, y equiualen a el. Para lo qual se ha de aduertir, que si al que da el beneficio le viene alguna vtilidad, y prouecho, q̃ se pueda apreciar con dinero, en el tal coso estas cosas equiualen a precio. El exemplo es, quando el Obispo da algun beneficio, porque el que lo recibe pida al Rey que dè al Obispo alguna cosa vtil, y prouechosa, y que se puede apreciar con dinero. Tambien puede ser exemplo, quando el mismo ruego con que se ruega al Obispo, es apreciable con dinero. Porque honra al Obispo, y se sujeta a el, y el Obispo, por aquella excelencia, y honra que se le haze, oye los ruegos, y da el beneficio. En el tal caso los ruegos equiualen a precio, y se resueluen en precio. En el tal caso es verdadera simonia, porque ay vna manera de compra, y venta.

Digo lo tercero. Simonia es dar el beneficio por los ruegos, o alabanças, o otras señales de beneuolencia, todas las vezes que estas cosas se deduzen en pacto. Esto enseñan los Doctores citados. La razon es, porque en el tal caso la obligacion ciuil se puede estimar con precio. Luego sera simonia. Cõfirmase, porque es vsura obligar a vno cõ obligacion ciuil a estas señales de beneuolencia por razon del emprestito. Luego en nuestro caso sera simonia. Porque lo que en las cosas temporales es vsura, en las cosas espirituales es simonia.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho.

La tercera dificultad es. Si sera simonia dar vn beneficio Ecclesiastico por amenazas, o por miedo. La razõ de dudar es, porque el que da el beneficio por miedo, no lo da de gracia, sino porque no puede mas, y por euitar algun mal, y el euitar el tal mal temporal se puede estimar con precio. Luego es simonia.

En esta dificultad algunos Doctores tienẽ sera simonia, como lo refiere Victoria, y entre ellos vno es Adriano.

Vict. in rel. de Simonia, p. 1. n. 22. Adriano quodli. 9. art. 2.

A esta dificultad digo lo primero, que si el miedo se resuelue en precio, y equiuale a el, sera simonia dar el beneficio Ecclesiastico por el tal miedo: pero sino se resuelue en precio, ni equiuale a el, no sera simonia. Esto consta de lo dicho en las dudas passadas: y se prueua con las mismas razones. La dificultad esta en declarar, quando las amenazas, y el miedo se resueluen en precio, y equiualen a el, y quando no. Para declarar esto se ha de aduertir, que el miedo se puede considerar de dos maneras.

La primera es, quando tan solamente se teme el aborrecimiento, y indignacion, y se huye desto.

La segunda manera es, quando se teme, que de la tal indignacion, o aborrecimiento ha de venir algun mal en los bienes que ya tiene, o que ha de tener.

Digo lo segundo. No es simonia dar el beneficio Ecclesiastico por miedo de la primera manera, esto es para huyr tan solamente de la indignacion de otro, y de su aborrecimiento. Esto enseña Orellana, y lo tienen por tan cierto, que lo contrario no le parece prouable, y lo mismo tienen comunmente los discipulos del Angelico Doctor Sancto Thomas. La razon es, porque dar vn beneficio por amistad, no es simonia. Luego tampoco lo sera dar vn beneficio para huyr del odio, y aborrecimiento. Porque es la misma razon.

Digo lo tercero. No es simonia dar el beneficio Ecclesiastico por miedo para cõseruar la vida, honra, y fama. De suerte, que para huyr la muerte, o deshonra, o infamia no es simonia dar vn beneficio Ecclesiastico. Esto enseña Orellana, y comunmente los discipulos del Angelico Doctor Sancto Thomas. Prueuase del derecho, en el qual determina el Pontifice, que el que resigna el beneficio por miedo, q̃ cae en varon cõstante, lo han de restituyr en el mismo beneficio. Y si fuera simonia resignar el beneficio por el tal miedo, auian de priuarle del beneficio, y no restituyrle. Luego no es simonia. La razon es, porq̃ la vida, honra, y fama son

Cap. Ad audientiam de his quæ vi metusue causa fiunt.

son bienes de mas alto orden, que no se pueden preciar con dinero, como queda dicho en la materia de restitucion. Luego en nuestro caso no es simonia, porque no se da el beneficio por cosa que se puede apreciar con dinero. Esto es muy prouable, aunque otros Doctores tienen ser simonia, porque estos bienes, aunque sean tan excellentes se pueden apreciar con dinero.

Digo lo quarto, dar beneficio Ecclesiastico por miedo, y temor para huyr algun mal en la hazienda, que se ha de adquirir de nueuo, o recuperarse, o conseruarse, es simonia. Esto enseña el Angelico Doctor S. Thomas en el lugar citado en la solucion del tercero, y la tienen todos sus discipulos La razon es, porque en este caso el tal miedo se resuelue en precio, y equiuale a el. Porque por aquel miedo se adquiere algun bien temporal, que se puede apreciar cō dinero. Luego es simonia. Confirmase, porque si vn ladron huuiesse hurtado algun dinero, y le offreciessen vn beneficio, porque lo dexasse seria simonia. Luego tambien sera simonia si se teme, que el ladron hurtara, y por el tal miedo se le da el beneficio.

A la razon de dudar se ha de responder de lo que queda dicho.

La vltima dificultad es, si dar, o resignar vn beneficio Ecclesiastico en confiança, y con esperança de alcançar algun bien temporal sea simonia. El exēplo es, en los Obispos y otros, que dan beneficios, los quales suelen dar algū beneficio con confiança, y esperança que guardaran el tal beneficio, para darlo a los parientes del que se lo dio, o con confiança, que dara los fructos, o parte dellos a vn criado, o pariēte, o al mismo que se lo dio. Tambien suelen los que tienen beneficios por ser viejos, o enfermos, o porque no pueden conforme a derecho tener los beneficios, resignar el beneficio en fauor de alguno con esperança, y confiança que sustentara la familia suya. La duda es, si en estos casos sera simonia. La razō de dudar es, porque la tal colacion, o resignacion es graciosa, y liberal, aunque se haga con confiança. Luego no es simonia.

Digo lo primero. Estando en derecho diuino, tal resignacion, o collacion de beneficio no es simoniaca. Esto enseña Orellana, y comunmente los discipulos del Angelico Doctor Sācto Thomas. Prueuase con la razon de dudar, porque alli no ay obligacion ciuil, ni pacto, ni concierto. Luego es graciosa, y liberal, y por consiguiente no es simoniaca.

Digo lo segundo, que estando en el mismo derecho diuino la tal colacion, o resignacion en confiança, sabe a simonia, y comunmente es simonia. Esto enseñan los mismos Doctores. La razon es, porque aunque es verdad, que el que resigna el beneficio pueda esperar de gratitud alguna comodidad de aquel en cuyo fauor resigna, o de aquel a quien lo da: con todo esso es muy dificultoso de creer, que vn Clerigo pobre que no suele ser liberal, de repente se haga liberal, y que dè de gratitud cada año los fructos del beneficio, o la mayor parte dellos. Luego esto comunmente es simonia, y huele a ella.

Digo lo tercero, que la resignacion, o colaciō del beneficio ecclesiastico, que se haze en cōfiança es simoniaca, estando en derecho positiuo. El exemplo es, en el vender el officio del sacristan, o del mayordomo de la Iglesia. La qual vendicion, aunq̃ estando en derecho diuī no no sea simoniaca, lo es estando en derecho positiuo. De la misma suerte se ha de dezir en nuestro proposito. Lo qual tiene verdad aunque la confiāça se tenga de la vna parte tā sola mente. Esto enseña Orellana, y comunmente los discipulos del Angelico Doctor S. Thomas. Prueuase de vna constituciō de Pio IIII. en el qual determino, q̃ las tales colaciones, y resignaciones son simoniacas, y sujetas a las penas de los simoniacos. Esto mismo determinò Pio V. en vna constitucion, y motu proprio que hizo el año de mil y quinientos y sesenta y nueue. En el qual constitucion determina, que *los q̃ con esta confiança reciben, o tienen algun beneficio*, o pensiones, o fructos de beneficios, quedan priuados de todos los oficios, y pensiones ecclesiasticas, y quedan descomulgados cō descomunion mayor: de la qual no pueden ser absueltos, sino es por el Papa, fuera del articulo de la muerte. Las razones, que mouieron a estos Pontifices a condenar esto por simonia, son las siguientes.

La primera, porque como queda determinado, la tal colacion, o resignacion en confiança huele a simonia, y comunmente es simonia. La segunda, porque las tales resignaciones, y colaciones en confiança, eran causa, que de los reditos de la Iglesia se sustentassen hombres profanos, y seglares con gran authoridad, y algunas vezes hombres perniciosos. La tercera es, porque las tales resignaciones, y colaciones erā causa, q̃ los beneficios ecclesiasticos se perpetuassen en algunas casas, y familias como por derecho hereditario. Aduiertase, q̃ quādo consultan al Theologo, ha de mirar diligentemēte, si es confiāça, o si es prouāça, y presumpciō, y cōjectura de confiança. Para lo qual se hā de aduertir, q̃ en la constituciō de Pio V. se cō denan algunas resignaciones por confianças. Pero porque era grandemente dificultoso prouar en el foro exterior la confiança, en la misma constitucion establecio, que presumpciō, y cōjecturas son legitimas, para prouar en el foro exterior la cōfiança. Las cōfiāças puso el Pontifice desde el principio de la cōstituciō hasta el parrafo, Ad probandum vere plene. Y de

Y de alli adelante puso las presumpciones. Lo segundo se ha de aduertir, q̃ ay gran differẽcia en lo que toca al foro de la cõsciencia entre la cõfiança, y prouacion legitima, o presumpciõ. Porq̃ si alguna resignacion se haze en confiança, el Theologo la ha de llamar simoniaca, y esta sujeta a las penas de la simonia. Pero si ay presumpciones legitimas para prouar las confiança, pero en realidad de verdad no huuo tal confiança, no se ha de dezir la tal resignacion simonia, ni confiança, ni esta sujeta a las penas de la simonia en el foro de la consciencia. Declaremos lo con exemplo.

La primera conjectura, o presumpcion, que se pone en la tal constitucion es, si vno despues de auer cedido al beneficio, y tomado el sucessor la possession, se mete en el beneficio, o en las cosas del beneficio, o recibe los fructos, o el sucessor, o su pariente remite los fructos, o parte dellos. En este caso, si al Theologo por otra parte le cõsta, que en realidad de verdad, no fue confiança, aunque se prueue, y vea claro esta presumpcion no ha de condenar la tal resignacion, como simoniaca, aunque en el foro exterior la condenen por tal. Porque el foro exterior, que juzga tan solamente de lo exterior, legitimamente procede por las persumpciones externas. Pero el Theologo, que juzga en el foro interior de las cosas internas, y ocultas, ha de dar entera fe al que consulta, y juzgar segun la realidad de verdad, y no cõforme a la persumpcion, y conjectura, la qual puede ser falsa.

La dificultad, que puede auer acerca de esta constitucion, quando es la confiança de gratitud, y no de justicia, si en el tal caso es simonia de derecho positiuo. La razon de dudar es, porque el otro a quien doy el beneficio, o en quien resigno, de gratitud esta obligado a corresponder. Luego licito es, confiar, que el otro respondera de gratitud. Por el contrario haze, que la confiança de justicia estaua prohibida, y de derecho diuino es simonia, y no auia necessidad que el Papa por su constitucion la prohibiesse. Luego quiso el Papa quitar la confiãça de qualquiera suerte que fuesse. En esta dificultad ha auido diuersos pareceres. Vnos dizen, que qualquiera manera de confiança esta prohibida, como simoniaca por la tal constitucion. Otros enseñan, que tan solamente la confiança de justicia.

A esta dificultad se responde, ser muy verisimil, que en aquella constitucion se pretẽdio quitar qualquiera manera de confiança por el peligro grande que auia de cometerse simonia. Y por ser cosa tan delicada, quiso totalmẽte quitar qualquiera manera de confiança. Aduiertase, que en la constitucion se determina que esto tiene verdad, aunque sea la confiança de sola la parte, que dexa el beneficio. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar puesta al principio.

Quadragesima prima conclusion. Conuenientes son las penas del simoniaco, que sea quede priuado de lo que adquirio por simonia, y del beneficio. Y tambien los simoniacos y medianeros son castigados con infamia, y han de ser depuestos, si son Clerigos, y incurren descomunion todos de qualquier estado que sean. Esta enseña el Angelico Doctor Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el. Prueuase esta conclusiõ del derecho, en el qual se determina esto, como lo enseña el Angelico Doctor Sãcto Thomas en el lugar citado. *D.Th. 2.2. quæst. 100. artic. 6.*

Para declaracion deste puno se ha de aduertir, que aqui se ha de tratar de la restitucion, a que esta obligado el simoniaco, aunque nõ es propriamente pena. Y tambien se ha tratado de otras penas. Aduiertase tambien, que la simonia se diuide en verdadera simonia, y simonia ficta. Verdadera simonia es, quando en realidad de verdad se compra, o vende alguna cosa espiritual, o annexa a cosa espiritual. Ficta simonia es, quando se dissimula voluntad de comprar, o vender cosa espiritual. El exemplo es, si vno exteriormente se concierta con el Obispo de cõprar vn beneficio: pero interiormente no tiene animo de comprarle. Esta fiction puede ser pecado de mentira y de escandalo, y de comunicar en la simonia del que vẽde el beneficio: pero en realidad de verdad no es simonia, porque no es cõpra, ni volũtad de comprar, si no voluntad fingida. Desta simonia fingida se ha de dezir, que no tiene fuerça alguna para obligar a restitucion, ni en realidad de verdad esta sujeta a las penas de la simonia. Tambien la simonia verdadera se diuide en exterior simonia, o real de vna parte, y en simonia interior, o mental de la otra. Simonia exterior es, quando ay pacto, y concierto entre el comprador, y vendedor implicito, o explicito de comprar, y vender la cosa espiritual. Esta simonia exterior es en dos maneras, vna es perfecta, y otra imperfecta, y començada. La perfecta acontece de dos maneras.

La primera es, quando despues de la peticion implicita, o explicita se entrega la cosa espiritual de parte del que vende, y el precio de parte del que compra.

La segunda manera es, quando hecho el cõcierto del precio se entrega el beneficio espiritual, y se espera el precio para el tiẽpo venidero. Esta se llama perfecta, y consumada, porque la compra, y venta se pone en perfection, quando se entrega la cosa, que se vende, aunq̃ se espere la paga del precio. Y el tal contrato se llama compra, y venta al fiado. A esta manera se reduze la cõpra, y venta de la cosa espiritual, quando los contrayentes no declarã cosa alguna

Digitized by Google

alguna exteriormente, ni hazen concierto: pero entregase el precio. En el tal caso el precio que se entrega, tiene lugar de concierto, y es como consumacion, y fin. El exemplo es, si vn herege mental pronuncia su heregia con animo heretico, aunque con las palabas exteriores diga, que no lo pronuncia con tal animo, es verdaderamente herege exterior, y sujeto a las penas de los hereges: y ansi en nuestro caso es simoniaco exterior, y perfecto, y sujeto a las penas de los simoniacos. Imperfecta simonia es quando no es consumada. Y esto puede acontecer de dos maneras. La primera es, quando hecho el concierto no ay tradicion ninguna, ni de la cosa espiritual, ni del precio temporal. La segunda manera es, quando hecho el cócierto se paga el precio adelantado, y no se entrega luego la cosa espiritual, sino que se ha de hazer la entrega despues. Esta simonia es imperfecta, porque la venta, y compra no es consumada, y perfecta, hasta que se entregue la cosa que se vende. Esto es simonia real, y exterior. Mental simonia es la intencion de comprar, o vender cosa espiritual. Esta manera de simonia mental se halla de muchas maneras. La primera, y principal es, quando para en solo el acto interior excluyendo todas las demas cosas. De suerte, que ni ay concierto, ni se trata con el otro, que passe el beneficio espiritual. De manera, que ansi como el homicidio mētal es el animo, o intencion de causar homicidio, ansi tambien la simonia mētal es animo, o intēcion de cometer simonia real. La segunda manera es, quando la intencion de comprar el beneficio, aunque de vna parte tan solamente salga fuera, con todo esso, parece que esta escondida en lo interior: y por esta razon se dize mētal, y interior. El exēplo es. Vn criado de Obispo espera del Obispo vn beneficio por el seruicio, como por precio, y por esta causa le sirue, pero exteriormente no ay pacto, ni manifiesta su animo al Obispo, el tal animo del criado es simoniaco con simonia mental. De la qual aunque procede la obra exterior del seruir, no declara aquella obra la simonia. La tercera manera de simonia mental es, quando de ambas partes ay deprauada intencion de comprar, y vender la cosa espiritual. Pero ninguno dellos declara à otro su praua intenciō, ni explicitamente, ni se da por precio exterior cosa alguna temporal, de lo qual se ha de ver Cayetano.

Caiet. in summa v. simonia. cap. 2. & 3. & in opusculo de simonia q. 2

Quadragesima segunda conclusion. Quando ay simonia, ora sea interior, ora exterior, pero no se entrega el precio, ni la cosa espiritual, no ay obligacion de restituyr. Esto enseñā todos los Doctores citados, y muy particularmēte los discipulos del Angelico Doctor Thomas. La razon es, porque alli no se toma la cosa agena, sino tan solamente ay voluntad de tomarla. Luego no ay obligacion de restituyr. Porque sola la voluntad por deprauada que sea, no obliga a restitucion.

Quadragesima tercera cōclusion. Si la simonia exterior es perfecta, y consumada, obliga a restitucon, ansi al q̃ comprò, como al que vende: por lo menos, si la simonia se comete en la colacion de los beneficios ecclesiasticos, o en el dar de las ordenes, o en el entrar en religiō. De suerte, q̃ si Pedro compra de Paulo vn beneficio ecclesiastico por mil ducados, Pedro esta obligado a resignar el beneficio, y restituyr todos los fructos del beneficio, y Paulo esta obligado a restituyr los mil ducados del beneficio. En esto cōuienē todos los Doctores. Prueuase lo primero del derecho. Lo segūdo se prueua con razō clarissima, porq̃ beneficio no se puede apreciar cō dinero, ni se puede cōprar. Luego el q̃ lleua dinero por el, tiene obligaciō de restituyrle, y el que tiene el beneficio es incapaz del conforme a derecho, y ansi tiene obligaciō de restituyrle cō todos sus fructos. Esta conclusion tiene verdad, aunq aquel aquien se hizo colaciō del beneficio, aya ignorado inuēciblemēte, q̃ dieron precio por el beneficio Suele acōtecer, q̃ el padre procure cō dineros vn beneficio para el hijo *ignorando el* hijo todo esto inuenciblemente. En este caso, quādo lo supiere el hijo, tiene obligaciō de restituyr. La razō es, porq̃ assi esta determinado en derecho. Desta regla estan exceptados dos casos. El primero caso es, quando el enemigo por engaño, y sin saberlo, dio precio en la colaciō del beneficio. El segundo caso es, quando aquel a quiē se hizo la colacion del beneficio, expressamēte repugna, y contradize al dar del precio, y del dinero. Ansi se determina en los capitulos citados Y es clarissima la razō, porq̃ el enemigo por hazer mal, y daño muchas vezes daria precio. Aduiertase, q̃ en este vltimo caso estaria obligado a resignar el beneficio, y restituyr los fructos, si despues de la colacion del beneficio el mismo cōsintio en el pacto, y cōcierto, pagādo el dinero prometido, o boluiēdole a dar el dinero passado. Ansi lo enseña el Angelico Doctor S. Thomas enel sexto articulo citado, en la solucion del tercero de aquel capitulo, sicut tuis. Verdad es que Adriano, quiere que en el tal caso se halle la culpa de simonia, pero no la pena, ni la obligacion de restituyr. Pero la doctrina del Angelico Doctor Sancto Thomas es mas llana, y mas conforme al texto. Tambien se ha de aduertir, que quando el que recibe el beneficio, ignorò inuenciblemente que huuo simonia en la colacion del beneficio, quando lo supiere, tan solamēte esta obligado a restituyr los fructos del beneficio en quanto dellos se ha hecho mas rico. La razō es, porque no esta obligado a restituyr por razon de la injusta acepcion, sino

1. q. 1. can. si quis, & can. presbyter eo in tit. de simonia, c. de hoc, & c. mandato, & in alijs.

Matt. c. nobis fuit. c. sicut tuis de simo.

Adrian. quodlib. 9. art. 3.

tan

tan solamente por razõ de la cosa, que recibio. Pero si sabiendo, y viendo que la colacion del beneficio era simoniaca, y que huuo precio en ella, recibio el beneficio, està obligado a restituyr todos los fructos que recibio, y todos los que del beneficio se podian recibir. Porque en el tal caso tiene obligacion de restituyr por razon de la injusta acepcion.

La primera dificultad es, por fuerça de que derecho, esta obligado el que vende la cosa espiritual a restituyr el precio temporal, que recibio por ella, si esta obligado a restituyr por fuerça, y virtud del derecho diuino, o derecho positiuo.

La primera sentencia es, que no ay obligacion de restituyr este precio por fuerça, y virtud del derecho diuino, sino del derecho positiuo. Esta sentencia tiene Syluestro, y refiere a Panormitano, y a Iuan Andres. Y la misma sentencia tiene Victoria, y Cayetano, quanto a algo. La razõ es, porque en el tal caso el que dio el precio, voluntariamente le dio. Luego passo el dominio del tal precio a aquel que dio el beneficio: y por consiguiente, estando en derecho diuino, no ay obligaciõ de restituyr. La segunda sentencia extrema es, que tiene obligaciõ de restituyr, no solamente estãdo en derecho positiuo, sino tambien estando en derecho diuino. Esta sentencia tiene Adriano, y Soto. La razon es, porque el vsurero no solamente estando en derecho positiuo, sino tambien estando en derecho diuino, tiene obligacion de restituyr lo que lleuo mas fuera del principal. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque es la misma razon. La tercera sentencia es de Hostiense, y de Innocẽcio en el capitulo, Tuanos, de simonia. Los quales distinguen, en los simoniacos contra derecho positiuo ser la obligacion de derecho positiuo, y en los simoniacos contra derecho diuino ser la obligacion de derecho diuino. Porq̃ estos Doctores distinguen dos maneras de simonia cõtra derecho positiuo. Vna es, en la qual la cosa q̃ se compra y vende, no era sagrada, ni espiritual, antes del derecho positiuo, con el qual se prohibe la cõpra, y venta, sino que era secular, y temporal, que se podia vender, y comprar. El exemplo es en la vendicion, y compra de la sacristia, o mayordomia de la Iglesia. Y esta tiene verdadera razon de compra, y venta despues de la ley, y del derecho positiuo. Otra simonia ay, que se prohibe por derecho positiuo, en la qual antes del tal derecho la materia era cosa espiritual, y sagrada: pero la obra q̃ se prohibe no era compra, y vẽta: pero prohibese por derecho positiuo por la reuerencia deuida a las cosas sagradas, y prohibese debaxo de las penas puestas cõtra los simoniacos. Por lo qual la tal simonia, aun despues del derecho positiuo no tiene propria, y verdadera razõ de simonia.

Syl. v. simonia q. 20. Vict. in relectione de simonia p. 2. n. 4.

Adriano quodlib. 9. art. 3. Soto l. 9. de iustit. q. 3. artic. 2.

Porque aun despues del derecho positiuo no es verdadera compra, y venta. El exemplo es en las confianças: las quales aun despues de las constituciones de Pio IIII. y Pio V. no tienen verdadera razon de compra, y venta. Tambiẽ se puede poner exemplo en la permuta de los beneficios ecclesiasticos, que se haze por propria, y particular authoridad, la qual conforme a sentencia muy prouable es simonia tan solamente de derecho positiuo.

Digo lo primero. En esta segũda manera de simonia de derecho positiuo no ay obligacion a restituyr el precio, estando en derecho diuino, sino tan solamente estando en derecho positiuo. De suerte, que el que recibe los fructos del beneficio por pura confiança, no tiene obligacion a restituyr los fructos del beneficio, estando en derecho diuino, sino tan solamẽte estando en derecho positiuo. Esto tienen muchos discipulos de Sancto Thomas, particularmente Orellana. La razon es, porque en el tal caso no se recibe precio por el beneficio contra la voluntad del señor del precio. Porque no ay compra, ni venta en rigor. Luego estãdo en derecho diuino no ay obligacion de restituyr, sino tan solamente estando en derecho positiuo, y humano.

Digo lo segundo. El que vende la cosa espiritual a aquel que se le deue de justicia, esta obligado por derecho diuino a restituyr el precio. El exemplo es en el Cura, que vẽde sacramento a vn subdito suyo, al qual estaua obligado a darsele de justicia comutatiua, q̃ en este dicho hablamos, quando esta obligado a darsele, de justicia comutatiua. En este dicho cõuienẽ comũmẽte los discipulos del Angelico Doctor Sancto Thomas, particularmente Orellana. La razon es clara, porque este tal peca contra justicia comutatiua lleuandole el tal precio. Luego tiene obligacion de restituyr. Porq̃ el que peca contra justicia comutatiua, tiene obligacion de restituyr como se dize arriba en la materia de restitucion. Tambien tiene esto verdad, quando esta obligado de justicia distributiua. El exemplo es, quando el Obispo hiziesse colacion del beneficio al mas digno por precio, estaria obligado, estando en derecho diuino, a restituyr el precio. Porque como deziamos en el Obispo, el que branta la justicia distributiua obliga a restitucion, porque de justicia comutatiua, esta obligado a hazer el oficio de la distributiua. Luego si lleua dinero, y precio por dar el beneficio al mas digno, tiene obligacion de restituyr.

Digo lo tercero, que fuera destos casos, es muy prouable, que està obligado a restituyr el precio, estando en derecho diuino. Esto tienen muchos Doctores. La razon es, porque estando en derecho diuino no tiene razon de vẽta, y ni se passa el dominio de la cosa espiritual.

Luego el que da dinero para comprar la tal cosa, no passa verdaderamente el dominio del dinero,y por consiguiente tiene obligacion de restituyrlo en derecho diuino. De lo qual se sigue que los que venden cosas espirituales, quales son estas de q̃ hablamos en este dicho, tienen obligacion de restituyr el precio antes de la sentēcia del Iuez,a aquel de quien lo reci bieron. Porque aquel no passo el dominio del tal precio en el q̃ vendio la cosa espiritual.Por lo qual antes de la sentencia del Iuez ha de re stituyr el precio a aquel a quien le dio. Pero despues de la sentēcia del Iuez ha se de hazer la restitucion a quien mandare el Iuez cō forme a derecho.De suerte,que estando en derecho diuino conforme a esta sentencia se ha de hazer la restitucion a la manera dicha.Pero es necessario declarar mas en particular las cosas pertenecientes a la restitucion hablando absolutamente,y fuera destos casos.

La segunda dificultad es, a quien se ha de hazer la restitucion del precio que se recibio por la vendicion simoniaca.

Digo lo primero,que estādo en derecho diuino,quando se ha de hazer restituciō,se ha de hazer a aquel que dio el precio, que es el cōprador del beneficio Esta es la comun sentencia de los discipulos de Sancto Thomas, y la tiene Orellana. La razon es, porque el tal no passo el dominio del precio en aquel que le vēdio el beneficio,porque el otro no le passo el dominio del beneficio ni pudo.Luego el dominio del precio quedo en el cōprador, y por consiguiente, estando en derecho diuino a el se ha de hazer la restitucion.

Digo lo segundo,q̃ estando en derecho positiuo,y conforme a el,antes de consumada, y prefecta la simonia,se ha de hazer la restituciō a aquel q̃ dio el precio. Esto enseñan los mismos Doctores.El exemplo es en el que vēdio vn beneficio,y recibio precio del comprador, pero aun no le ha entregado el beneficio. En el tal caso la vendicion no esta consumada, y perfecta, y ansi se ha de hazer la restitucion a aquel q̃ dio el precio. Esto enseña Cayetano, Victoria,y Soto.La razon es, porque estando en derecho diuino,la restituciō se ha de hazer al que dio el precio. Y es ãnsi que el derecho positiuo no castiga la simonia,que no es consumada,y perfecta.Luego en este caso la restitucion se ha de hazer al que dio el precio.

Cai. v. simonia. Victoria, & Soto vbi supra.

Digo lo tercero,ser muy prouable sentēcia, que despues de consumada, y perfecta la simonia,no se ha de hazer la restitucion al q̃ dio el precio,sino a la Iglesia, y a los pobres, y esto estando en derecho positiuo. Es tan prouable esta sentēcia,que es cierto, que si vna vez se hizo la restitucion a la Iglesia,o a los pobres, no han de forçar al que vendio, ni le han de obligar a q̃ haga otra restitucion al q̃ dio el precio. Prueuase, porque esta es comun sentencia de todos los Iuristas, y casi todos los Theologos, Syluestro, Cayetano, Medina, y los Iuristas, particularmente Nauarro,y Couarruuias. La razon es,porque el tal es inhabil,y incapaz para recebir el precio,que dio por simonia.Luego muy prouable cosa es,que se deue hazer la restitucion a la manera dicha.

Syl. v. restitutio. 2. & v. simonia. §. 20. Caiet. ver. restit. c. 4. Med. C. de rel us restituendis, tracta. de rest. q. 2. dub. 2. Iurisperiti. c. de hoc, & ca. audiuimus, de simonia. Nauarr. in Man. c. 17. num. 37. Couarru. in repet. regu la peccatū §. 2. num. 2.

Digo lo quarto,ser mas prouable sentēcia, q̃ dize,que antes de la sentēcia del Iuez se ha de restituyr el precio a aquel que lo dio, y a aquel que compro la cosa espiritual.Esto afirman comūmente los discipulos de S.Thomas, y muy en particular Orellana.La razō es,porque las leyes dadas contra los simoniacos, son leyes penales como parece cosa notoria.Luego el tal precio se ha de restituyr antes de la sentencia del Iuez al que le dio. Porque de otra suerte las leyes penales obligarian en cōciencia,antes de la sentencia del Iuez.

La tercera dificultad es,si el beneficio, q̃ se recibio por simonia, y estando en derecho diuino,aya obligacion de resignarle, o solamente por fuerça,y virtud del derecho positiuo.

En esta dificultad ay diuersas sentēcias. La primera afirma, que ay obligacion de resignar el tal beneficio,estādo en derecho diuino.Esta sentencia tiene Adriano,y Soto,y otros.La razon es, porque estando en derecho diuino, es prouable que ay obligaciō de restituyr el precio Luego estando en el mismo derecho, aura obligacion de resignar el beneficio, porque parece ser la misma razon.

Adriano quodlib. 9. artic. 3. Sot. art. 1. citato.

La segunda sentencia es,que afirma que estando en derecho diuino no ay obligacion de resignar el tal beneficio,sino tan solamēte por fuerça,y virtud del derecho positiuo. Esto tiene Syluestro,y Cayetano, y otros Doctores. La razon es la contraria, porque es muy prouable,que estando en derecho diuino ay obligacion de restituyr el precio.Luego de resignar el beneficio,porque es la misma razon.

Syl. v. simonia q. 16. Caie. in artic. citato.

Digo lo primero. Mas prouable sentencia es,que estando en derecho diuino, no ay obligacion de resignar el beneficio. Esta es la mas comun sentencia entre los discipulos del Angelico Doctor Sancto Thomas,y la sigue Orellana. La razon es, porque el religioso, que professo dando precio por la professsion,es verdadero religioso, y el que dio precio por el baptismo recibio verdadero sacramento.Luego el que dio precio por el beneficio, estando en derecho diuino,se queda con el bēneficio,y no tiene obligacion de restituyr. Aduiertase, que lo q̃ esta dicho,es certissimo en la simonia, que esta prohibida por derecho positiuo, quando el derecho positiuo no hizo las cosas sagradas, sino tan solamente prohibio las tales obras. El exemplo es en la confiança: la qual tan solamente es simonia de derecho positiuo: aunque

aunque es assi que la tal confiança es acerca de las cosas sagradas y que son sagradas antes del derecho positiuo, y humano. De lo qual se sigue, que el que alcanço del Summo Pontifice dispensacion en las leyes de Simonia, y cõprò vn beneficio del mismo Pontifice, en realidad de verdad adquiere titulo del beneficio, y en ninguna manera tiene obligacion de resignarle. La razon es, porque estando en derecho diuino la tal colacion era valida, y solamente era nula por fuerça y virtud del derecho positiuo en el qual dispensa el Papa. Luego no tiene obligacion de resignarle.

Digo lo segundo, que qualquiera beneficio Ecclesiastico adquerido por Simonia, estando en derecho positiuo se ha de resignar absolutamente en las manos del prelado, antes de la sentencia del juez, sacando el Summo Pontificado, el qual no es necessario resignarle, aũque se aya adquerido por Simonia. Y los fructos del beneficio antes de la sentencia del juez por vso, y costumbre se han de restituyr al erario, o camara Apostolica. Este dicho quanto
lib.79.d a la primera parte se prueua de las extrauagantes de Paulo II. y de Martino Quinto, y de otros capitulos, en los quales esta determinada. La excepcion de aquella parte, quanto al Summo Pontifice se halla expressamente en el derecho. La razon desta excepcion es la que señalan los Pontifices: porque en las demas electiones ay recurso al superior, que puede irritar la tal election, pero en esta no ay recurso ninguno al superior. La segunda parte, quãto a lo que dize, que se han de restituyr los fructos del beneficio antes de la sentencia del juez consta: porque el beneficio no es suyo. Luego tambien los fructos son agenos, y por consiguiente se han de restituyr. Lo vltimo, que se ayan de restituyr a la camara Apostolica, consta del vso. Desto se sigue lo primerio, que al antiguo posseedor del beneficio, que vendio el beneficio, no se le ha de hazer restitucion ninguna. De suerte, que ni se ha de resignar el beneficio en su fauor, ni se le han de restituyr los fructos del beneficio: porque es inhabil para todo esto. Verdad es, que el Papa podria dispensar con el y habilitarle para el beneficio: y entonces se podria resignar en su fauor, y la colacion del beneficio seria valida. Lo segundo se sigue, que los que recibieron beneficio, y le posseen con dispensacion del Papa, pueden estar seguros en consciencia, si hizieron composicion con el Summo Pontifice de los fructos del beneficio. De tal suerte que al Papa se dio parte de los fructos, y el se quedò con parte de los fructos auiendole hecho verdadera relacion. La razon desto esta clara: porque estos fructos estan aplicados a la camara Apostolica: y assi no solamẽte es dispensador, sino verdadero señor de los fructos. Y ansi puede muy bien estar seguro, si se haze la verdadera relacion.

La quarta dificultad es del simoniaco mental, que no hizo pacto ninguno implicito, ni explicito: pero entrego el beneficio y recibio el precio, si esta obligado a restitucion, de suerte que el que comprò el beneficio este obligado a resignarle, y el que le vendio este obligado a restituyr el dinero. En esta duda lo que haze dificultad es el capitulo final de simonia, en el qual parece que se dize, q̃ no ay obligacion de restitucion, sino que basta hazer penitencia del tal pecado. En esta dificultad ay varias y diuersas sentencias. Las quales refieren comúmente los Doctores. Breuemente sera razon declarar este punto.

Digo lo primero, que estando en derecho natural, lo mismo se ha de dezir del simoniaco mental, q̃ hablamos, y del real quãto a la restitució del precio, y la resignació del beneficio. La razó es, porq̃ la simonia exterior no añade malicia ninguna sobre la interior, y por otra parte es verdadera simonia, aunque no ay pacto, ni concierto. Luego estãdo en derecho natural lo mismo se ha de dezir.

Digo lo segũdo, ser muy probable que por ningun derecho, el que compro el beneficio por simonia esta obligado a resignarle. Porq̃ este tal no esta obligado por derecho diuino, como queda ya dicho, ni tampoco esta obligado por derecho positiuo, como dizen communmente los Theologos y Iuristas. Y esto parece que significa el capitulo mãdato. Luego no ay obligaciõn a restitución.

Digo lo tercero, siguiendo la sentencia de los que dizen, que el simoniaco que vende la cosa espirituol, no esta obligado por derecho diuino a restituyr el precio, consiguientemente se ha de dezir, que no esta obligado el simoniaco mental a restituyr el precio. La razon es, porque el derecho positiuo parece que no obliga a restitucion.

Digo lo quarto. Si se tenga la sentẽcia que afirma, que el q̃ vẽde el beneficio por derecho diuino, esta obligado a restituyr el precio, consiguientemente se ha de dezir, que despues de las leyes positiuas del Pontifice, esta obligado a restituyr el precio en la simonia mental. Esto se ha de entender, no solamẽte de la simonia mental, quando tuuo mal animo el que dio el precio, aunque de parte del que le recibio, no huuo mal animo, sino que en realidad de verdad entendio que se lo dauan de gracia, y no como precio. Porque en el tal caso el que dio el dinero lo dio inuoluntariamente, y no pretẽdio hazer donacion Y ansi el que lo recibio, aunque lo aya recebido con buena fe, quando lo supiere, esta obligado a restituyrle por razon de la cosa recebida: y mientras no lo supiere, esta escusado con la ignorancia inuincible,

Digitized by Google

que tiene. Pero si por el contrario el que dio el dinero, lo dio con buen animo y liberalmente, y de gracia, y el que lo recibio tiene animo simoniaco, el que le recibio, quando lo supiere el buen animo con que se lo dieron, no tiene obligacion de restituyrlo, y mientras no lo supiere tendra obligacion de restituyrlo por razon de la consciencia erronea. Este dicho ansi declarado se prueua, porque el vsurario mental esta obligado en todo derecho a restituyr. Luego tambien estara obligado a restituyr el simoniaco mental. El capitulo Mandato, tiene varias y diuersas exposiciones: las quales trae comunmente los Doctores, y ansi no es necessario ponerlas en este lugar, por ser summa.

Quadragesima quarta conclusion. Las penas que incurren los simoniacos mẽtales se reduzen a quatro generos, y maneras de penas. La primera es restitucion del precio, y resignacion del beneficio, o de la cosa espiritual. La segunda es la descomunion que se incurre. La tercera la suspension en la execució de las ordenes, que se adquieré por simonia. La quarta es la infamia. Estas penas se hallan en los derechos ya citados, y las trae el Angelico Doctor S. Thomas en el lugar citado, en las soluciones de los arguḿetos. Aduiertase lo primero, que teniendo que la restitucion del precio se ha de hazer por fuerça y virtud del derecho positiuo, y no estando en derecho diuino, es propriamente pena puesta por el derecho positiuo. Pero estando en la sentencia que afirma que ay obligacion de restituyr el precio estando en derecho diuino, no es propriamente pena. Como no es pena del ladron, que tenga obligacion de restituyr lo que hurtò. Tambien la inhabilidad para recebir beneficios, hablando propriamente, y en rigor, no es pena. Porque la pena propriamente es en subjecto, que tiene habilidad, y aptitud. Por lo qual la negacion de habilidad, y aptitud no es propriamente pena. Y ansi esta inhabilidad se incurre antes de la sentencia del juez sin otra condenacion.

Quadragesima quinta conclusion. Las mismas penas de los simoniacos incurren los medianeros. En esta conclusion conuienen todos los Doctores, assi Theologos como Iuristas. La razon es, porque en las constituciones alegadas de Martino V. y de Paulo II. esta determinado ansi: de suerte que el que es tercero, o medianero para q̃ se cúpre vn beneficio incurre las penas. Esto tiene fundaméto en la razó: porque estos en realidad de verdad son simoniacos, como es homicida el que aconseja, que maten a alguna persona, y incurre las penas del homicida.

Quadragesima sexta conclusion. Los simoniacos y medianeros, no incurren esta descomunion, sino es despues de auer entregado la cosa espiritual. En esto conuienen todos los Theologos, y Iuristas De suerte q̃ aunque se entregue el dinero, y el precio, sino se entrega la cosa espiritual, no se incurren las penas puestas contra los simoniacos. La razon es, porque no se incurren estas penas, sino es despues de auer cometido perfecta simonia, y vendicion. Y no es perfecta simonia, ni vendicion hasta q̃ se entregue la cosa que se vende. Luego no se incurren las penas.

La dificultad es, en caso que vno entregò la cosa espiritual: pero no se entrego el precio, si en el tal caso se incurren las penas puestas có tra el simoniaco, y si las incurren los simoniacos, y medianeros. La razon de dudar es, porq̃ las penas se incurren por la perfecta simonia, y vendicion. Y en en el tal caso es perfecta la simonia, y la vendicion: porque en entregando se la cosa es perfecta la vendicion. Luego incurrense las penas, que estan puestas en derecho contra los simoniacos.

En esta dificultad, y por la razon hecha algunos Doctores enseñan, que en el tal caso en realidad de verdad se incurren las penas puestas contra los simoniacos. Esto tiene Cayetano, y Soto. *Caiet. v. simonia, & in opusculo de simonia q. 2.*

A esta dificultad se responde, ser muy probable, que no se incurren las penas puestas có tra los simoniacos, sino es despues de entregada la cosa espiritual, juntamente con el precio. Esto enseña Nauarro, y alega a otros Doctores, y esto tiene Casidorio, y Iuan Gomez, como lo dize el mismo author, y Orellana, y comunmente los discipulos del Angelico Doctor Sancto Thomas. Prueuase del estylo de la curia Romana, que no tiene por simoniacos sino es que se entregue a cosa espiritual, y el precio. Y este estylo tiene fuerça de ley. Luego no se incurren las penas, sino es en el tal caso Confirmase, porque no esta del todo perfecta y consumada la vendicion de la cosa espiritual, hasta que se entregue el precio, que se da por ella. Luego no se incurren las penas hasta entonces. Que esto sea ansi consta porque la venta es vn contracto mutuo de ambas partes. Luego no esta perfecto, y consumado hasta q̃ ambas partes concurran, la vna dando la cosa espiritual, y la otra dando el precio de la cosa espiritual. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar puesta por la contraria sentencia. *Sot. ubi. sup. citato. Nauar. in allegato commentario nu. 28. & 29.*

Tra-

Digitized by Google

Tratado XIII. De la virtud de la piedad.

Desta materia trata Santo Thomas, y todos sus discipulos, y particularmente Summistas.

D. Th. 2. 2 q. 101. summista v. pietas.

Cap. I. De la essencia y naturaleza de la virtud de la piedad.



RIMERA conclusiõ. La virtud de la piedad se estiẽde a los padres, y demas parientes. Esta enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado en el articulo primero. Esta conclusiõ se prueua declarandola. Deuese aduertir, que assi como la virtud de religion se ordena a Dios, si se emplea en darle el deuido respecto, y reuerẽcia: ansi tambien la virtud de la piedad es especial virtud, que tiene por oficio respectar, y reuerẽciar a los padres. La razõ es, porq̃ biẽ assi como a Dios se le deue particular respecto, y reuerencia, por ser principio de todo nuestro ser, y todo biẽ: ansi tambien a los padres se les deue particular respecto: y la virtud de la piedad tiene por oficio respectar y reuerẽciar los padres. Y esta es vna gran obligacion q̃ tienen los hijos a los padres. Por lo qual en el Decalogo, y entre los mandamientos de Dios el tercero se pone, honrar padre, y madre. Y este precepto pertenece a la virtud de la piedad: y este es su oficio, y su naturaleza es emplearse en esto.

Segunda conclusion. Esta virtud de la piedad no se estiende tan solamente a los padres, sino tambien a los demas parientes. Esta enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque los parientes se refieren a los mismos padres, y ansi se les deue respecto, y la piedad tiene por oficio esto mismo. Pero deue se aduertir, que la obligacion que nace, y procede desta virtud en lo q̃ toca a honrar, y reuerenciar los parientes, es mayor, o menor, conforme a la mayor, o menor conjunctiõ del parentesco que ay. Mayor obligacion, y la principal obligacion es de hõrar el padre y madre: porque son mas conjunctos, y mas cercanos: y luego a los demas pariẽtes. Porque esto es lo principal, y la principal obligacion: y el pecado en contrario sera mas, o menos graue conforme a esto.

Tercera conclusion. Esta virtud de la piedad no se estienda tan solamente a los parientes, sino tambien a la patria, y a los ciudadanos della, y amigos. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en el mismo lugar. La razon es, porque la propria patria es como madre de los ciudadanos: y ansi la virtud de la piedad se estiende a la propria patria, como se estiende a los parientes. Y el pecado contra la propria patria es pecado de impiedad. De suerte, que la virtud de la piedad tiene esta naturaleza, que es emplearse en dar el deuido respecto y reuencia a los padres, y parientes, y a la propria patria, como la virtud de religion tiene por oficio reuerenciar a Dios, que es principio supremo de todas las cosas.

Quarta conclusion. La piedad se estiende a substentar a los padres, y parientes, y a los demas, a los quales se estiende la piedad. Esta enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en la question citada en el articulo segundo. La razon es, porque en realidad de verdad esto es honrar y reuerenciar con verdad los pariẽtes. De suerte, que si estan en necessidad, la virtud de piedad inclina a socorrerlos: y lo mismo es si estan en alguna graue enfermedad. Porque el que no lo hiziere ansi, peca contra el precepto de honrar padre y madre, que pertenece a la virtud de la piedad.

Quinta conclusion. La virtud de la piedad es virtud especial, y particular distincta de todas las demas virtudes. Esta enseña S. Thomas en el articulo tercero. La razon es, porque la piedad tiene especial y particular razon distincta de las demas virtudes: y el culto y reuerencia, que haze es por particular razon. Luego es particular y distincta vitud. De suerte, que como la religion que reuerencia a Dios, es particular virtud distincta de todas las demas: ansi tambien la virtud de la piedad que se emplea en reuerenciar, y respectar los padres, y pariẽtes, es particular virtud distincta de todas las demas virtudes.

Sexta conclusion. Por occasion de la religiõ no se han de dexar las obras de piedad pertenecientes a la substentaciõ de los padres y parientes. Esto enseña Santo Thomas en el articulo quarto de la question citada. Declaremos esta conclusion. Quiero dezir, que si los pariẽtes y padres estan en alguna graue necessidad, no se ha de dexar de acudir a la tal necessidad por occasion de ofrecer a Dios, y al culto diuino, aquello con que se ha de acudir a remediar la necessidad de los parientes. Esto consta del Euangelio, en el qual expressamente se enseña esto. La razon es, porque la virtud de religion, *Matth. 15.*

Digitized by Google

gion,y la virtud de la piedad no son cõtrarias, sino antes tienen grande hermandad entre si. Luego en caso, que la virtud de la piedad tẽga obligacion de acudir a la necessidad de los Padres, no se ha de dexar por occasion de la virtud de la religion,

Cap. II. Del vicio contrario a la virtud de la piedad que se llama impiedad.

PRimera conclusion. La impiedad consiste en no dar el deuido culto, y reuerencia a los padres, y parientes, y a la patria, y ciudadanos de la misma patria. Esta enseña Cayetano en la Summa, y todos los demas Summistas. La razon es, porque como queda dicho, la virtud de la piedad, tiene por oficio dar la deuida reuerencia a los parientes, y a la patria, y ciudadanos. Luego el vicio contrario ha de tener el contrario oficio.

Cait. v. impietas.

Segunda conclusion. La impiedad de su naturaleza es pecado mortal y muy graue. Esto enseña Cayetano, y comunmente los Thomistas. La razon es, porque es contra aquel grauissimo precepto de honrar el padre y la madre. Luego es pecado mortal de su naturaleza. Dixe de su naturaleza: porque puede acontecer, que sea pecado venial, por la imperfectiõ de la obra, o por ser cosa leue. Desta conclusion se coligen algunos corolarios dignos de consideracion.

El primero es, que el que matò a padre, o madre, o otros semejantes parientes, peca contra el tercer precepto de honrar padre, y madre, y es mas graue pecado que el que mata otro hombre. Porque el que mata otro hombre, peca contra justicia commutatiua: pero el que mata a su padre, o madre, o parientes, peca contra la virtud de piedad, que es mayor, y mas excelente virtud, que la justicia commutatiua. Por lo qual el que mata a padre, o madre, o pariente alguno deue declarar esto en la confession por ser cosa necessaria para la confession: porque muda la especie del pecado.

Lo segundo se sigue, que el que en algun contracto engaña a su padre, o madre, o persona cercana, deue de declarar esto en la confession, y no basta dezir, que fue engaño, que hizo en vn contracto, sino que ha de declarar la persona a quien damnifico. La razon es, porq̃ el ser padre, o madre, o pariente tan cercano es circunstãcia q̃ pertenece a la virtud de piedad, y es contra ella y la deue declarar en la cõfession. Lo mismo es, si el engaño es contra la propria patria, por tener la misma circũstãcia.

Tratado XIIII. De la virtud de la Obseruancia y de su vicio contrario.

D.Th. 2.2. q. 102.

DEsta virtud tratà Santo Thomas, y todos sus discipulos. Porque despues que Santo Thomas, trato de la virtud de la piedad, que mira a los padres, que son superiores, trata desta virtud, que mira tambien los demas superiores. El orden del Doctor Angelico, fue que despues de auer tratado de la virtud de religion, que mira al supremo señor, y le respecta como a tal, por ser principio de todas las cosas, luego trato de la virtud de la piedad, que mira, y respecta a los padres, que son superiores por naturaleza, y luego trata de la obseruancia, que mira a los demas superiores.

Cap. I. De la obseruancia, que es virtud que mira a los superiores.



PRIMERA Conclusion. La obseruancia es particular virtud distincta de las demas virtudes. Esta enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en la question citada, en el articulo primero. La razon es, que la religion, con que respectamos, y reuerenciamos a Dios, es especial y particular virtud, como queda dicho, y lo mismo es de la virtud de piedad, con que respectamos a los parientes. Luego lo mismo sera de la virtud de obseruancia. De suerte, que esta virtud es distincta de todas las demas virtudes.

Segunda conclusion. Esta virtud tiene por oficio respectar, y reuerenciar a los superiores, que estan constituydos en dignidad, y tienen superioridad, como a los Reyes y principes, y otras personas semejantes. Esta enseña Santo Thomas y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque estos tales tienen razon y manera de padres. Luego como a los padres se les deue especial y particular respecto: ansi tambien a estos tales se les deue particular respecto, y reuerecia, y este es oficio proprio de la virtud de la obseruancia.

Tercera

Digitized by Google

Tercera conclusion. Para declarar mas esto la virtud de la obseruancia se estiende a aquellos que estan constituydos en dignidad, y tienen por oficio gouernar los demas, como superiores, y padres. Esta enseña Santo Thomas y todos sus discipulos en la question citada, en el articulo segundo. Declaremos esta conclusion. Aquellos que estan constituydos en dignidad, y tienen alguna manera de excelencia, deueseles respecto, y la deuida honra conforme a la dignidad, y excelencia que tienen. Pero a los que tienen dignidad, y juntamente gouiernan, por tener superioridad, y ser como padres, se les deue, no solamente honra, sino tambien obseruancia, que es virtud particular distincta de las demas virtudes.

Cap. II. Del vicio contrario a la obseruancia.

Primera conclusion. La obseruancia tiene su vicio contrario. Esto enseñan todos los Doctores. La razon es, porque todas las virtudes tienen sus vicios contrarios especiales, y particulares. Luego, si la obseruancia es virtud particular como en hecho de verdad lo es, tendra su vicio particular contrario a la virtud.

Segunda conclusion. Este vicio consiste en no dar la deuida honra, y respecto a los superiores, que estan constituydos en dignidad, como la virtud de la obseruancia consiste en respectar, y reuerenciar los superiores.

Tercera conclusion. Que se sigue de lo passado. Este vicio sera pecado de su naturaleza. La razon es, porque es contrario a la virtud. Luego ha de ser vicio. Porque todo lo que es contrario a la virtud, de necessidad ha de ser vicio.

Tratado XV. De la virtud de la Obediencia, que se deue a los prelados y superiores.

D.Th. 2.2. q.104. Summista v. obediētia

De esta virtud trata Santo Thomas, y todos sus discipulos, y Summistas.

Cap. I. De la naturaleza de la Obediencia.

PRIMERA conclusiō. La virtud de la obediēcia tiene por oficio proprio en que se emplea, obedecer a los superiores, y los inferiores tienen obligacion de obedecer a los superiores. Esta enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en la questiō citada en el articulo primero La razon es, porque ansi como en las cosas naturales las superiores mueuen, y gouiernan las inferiores: ansi tambien en lo moral fue necessario, que los superiores, por la razon, y por la voluntad gouernassen los inferiores: lo qual es mandarles. Luego los inferiores estaran obligados a obedecer por la virtud de la obediencia a los superiores. Y este es el oficio proprio y particular desta virtud de la obediencia.

Segunda conclusion. La virtud de la obediēcia es especial, y particular virtud distincta de todas las demas virtudes, de suerte que es distincta de la religion y de la piedad, y de todas las demas La razon es porque la obediencia tiene particular razon que es obedecer los preceptos, y mandatos de los superiores Y esta razon es muy distincta de todas las demas razones. Luego la obediencia es particular virtud distincta de todas las demas virtudes. Aduiertase, que la obediencia es virtud moral, que reside en la voluntad, y que haze prompta la voluntad para cumplir el precepto de aquel que es superior, y manda alguna cosa.

Acerca destas cosas pertenecientes a esta virtud, es la primera dificultad, si el subdito esta obligado a obedecer a los superiores en todas las cosas.

A esta duda digo lo primero, que el subdito no tiene obligacion de obedecer a los superiores en lo q̄ toca a lo que tienen en la mēte, y en la voluntad interior. Esto enseña Syluestro en el lugar citado, y lo trae de S. Thom. La razon es, por q̄ lo que tiene el superior precisamente en la mente, y en la voluntad, no se ordena al subdito y inferior a manera de precepto, ni es declaracion de su voluntad. Luego en el tal caso no ay obligacion de obedecer. Esto se entiende sino fuesse, que los actos interiores se descubriessen por los exteriores que entonces auria obligacion de obedecer al superior en la manera que fuesse el precepto, y mandato.

Digo lo segundo, que en los mandatos exteriores ay obligacion de obedecer los subditos a los superiores en la manera que fueren superiores. Esta enseña Sylestro en el lugar citado.

El

Digitized by Google

El qual se declara:porque en la republica ay diuersas maneras de superiores. Vnos son superiores en lo espiritual, otros en cosas temporales, y otros en otras maneras. Y cada vno en su manera ay obligacion de obedecer. La razon es, porque la virtud de la obediencia obliga de su naturaleza a obedecer a los superiores.

La segunda dificultad es, si la obediencia obliga siempre a pecado mortal.

A esta dificultad digo lo primero, que la obediencia obliga a pecado mortal de su naturaleza, quando el precepto verdaderamẽte es precepto, q̃ obligue a pecado mortal: y quãdo se manda con la fuerça y virtud obligatoria a pecado mortal. Pero quãdo no es precepto en todo rigor, sino largamente: como quando el superior manda vna cosa sin poner precepto: en el tal caso no es pecado mortal, sino tan solamente pecado venial, quando mucho.

Digo lo segundo, quando el superior manda alguna cosa con fuerça y virtud de precepto, se ha de tener atencion a lo q̃ manda para ver si es pecado mortal, o venial. De suerte, q̃ si la materia es graue, y de momento sera pecado mortal: pero si la materia es ligera, y leue en el tal tal caso es pecado venial. Por lo qual suele ser regla general de todos Doctores, q̃ en los preceptos, y mandatos del Derecho se deue tener atencion a la grauedad de la materia, para ver si obliga a pecado mortal.

Tercera conclusion. A Dios se ha de obedecer infaliblemente en todo lo que manda. Esto enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en la question citada, en el articulo quarto. La razõ es, porq̃ lo que Dios manda infaliblemente, y certissimamẽte es justo y santo: y por otra parte Dios es supremo señor y superior. Luego los preceptos que Dios pone, se han de guardar, y deuemos obedecer a sus mandamientos.

Quarta conclusion. Al superior y a los prelados se ha de obedecer en lo que mandan justa y razonablemente. Esto enseña S. Thomas y todos sus discipulos en la question citada en el articulo quinto: La razon es, porq̃ en el tal caso es obedecer a Dios, y no obedeciendo al superior, y prelado, faltase en la obediencia q̃ se deue a Dios. Porque el prelado y superior en la tierra tienen las vezes de Dios. Aduiertase, que el prelado, puede mandar algunas vezes justa y santamente: y en el tal caso es cosa cierta, q̃ se le ha de obedecer, y se deue obedecer por la razon hecha. Pero podria acontecer que no mandasse justamente, y con razon: y entonces no tendria obligacion el subdito de obedecer. Lo qual puede acontecer por dos caminos. El primero es, porque ay precepto de otro superior en contrario. Como si el prelado, o superior, mandasse alguna cosa contra el precepto diuino, no auria obligaciõ de obedecerle, o si mandasse algo contra lo que tiene mandado su superior, no auria obligacion de obedecerle. El segundo camino es, si el prelado, o superior mandasse alguna cosa, en la qual el inferior no le esta subdito, no auria obligacion de obedecerle. La razon esta clara, porque en el tal tal caso no le esta subdito. De todo esto, que pertenece a la obediencia, que deuen los subditos, y religiosos a su prelado, se ha de dezir mas en particular, quando se trate del estado de los religiosos.

Cap. II. De la inobediencia, que es vicio contrario a la virtud de la obediencia.

De esta materia trata Santo Thomas, y todos sus discipulos particularmente Cayetano, y los Summistas. D. Tho. 2. 2. q. 105. Summista v. inobediencia.

Primera conclusion. La inobediencia de su naturaleza es pecado mortal. Esta enseña S. Thomas en la question citada en el articulo primero. La razon es, porque el no obedecer al superior, y al prelado es resistir a la voluntad de Dios, y es contra la charidad de Dios, y del proximo. Luego es pecado mortal de su naturaleza. Por lo qual en las sagradas escripturas este pecado se cuẽta entre los pecados mortales. Verdad es, que aunque de su naturaleza es pecado mortal, podria ser pecado venial por ser la materia leue.

Segunda conclusion. Para declaracion de la primera La desobediencia de intencion, de si es pecado mortal, esto es materia graue. Esta enseña Cayetano en la Summa. Declarla desta manera. La desobediencia puede acontecer de dos maneras. La primera es, materialmente. Como quando vno no pretende desobedecer, sino por otro camino, y con otra intencion haze cõtra los precepto de Dios, o del superior. Y en el tal caso la desobediencia no es especial pecado, ni particular del qual tratamos aqui: sino es general, que se halla en todos los pecados. El que comete pecado de injusticia, o de fornicacion, es desobediente en esta manera. Pero la grauedad del tal pecado se ha de mirar de la materia. De otra manera puede vno ser desobediente formalmente, y de su propria intencion, menospreciando el precepto del superior. Y este tal comete pecado de desobediencia formalmẽte, y es pecado especial contra la virtud de la obediencia.

Tratado

Tratado XVI. De la Gratitud que es virtud.

D.Th.2.2. q.106.

De esta virtud trata Santo Thomas, y todos sus discipulos.

Cap.I. De la naturaleza de la Gratitud.

PRIMERA conclusió. La grauedad es particular, y especial virtud distincta d' las demas virtudes. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en la question citada en el articulo primero. La razon es, porque la gratitud tiene particular, y especial razon distincta de las demas virtudes. Porque tiene especial razon de deuda. Porque es deuida al bien hechor la gratitud por particular, y especial razon: y ansi es virtud especial. Estamos obligados a dar gracias a Dios por fuerça y virtud desta virtud, que tiene por oficio dar gracias a Dios. Tambien es oficio proprio desta virtud ser grato, no solamente a Dios, sino tambien al bien hechor: aunque sea hombre, en razon del serlo ay vna manera de deuda para agradecerselo.

Segunda conclusion. Esta virtud de su naturaleza siempre recompensa al bien hechor algo mas de lo que recibio, por lo menos segun el afecto. Esto enseña Santo Thomas en la question citada en el articulo vltimo. La razon es, porque mientras no recompensa mas, ni da mas de lo que recibio, no parece que es grato enteramente, sino que da lo que deuia. Luego tiene obligacion en la recompensacion de dar algo mas por lo menos con el afecto.

Cap.II. De la ingratitud, que es vicio contrario.

D.Th.2.2. q.107. Summista, ingratitudo.

Deste vicio trata Santo Thomas, y todos sus discipulos, y los Summistas.

PRimera conclusion. La ingratitud no es otra cosa sino corresponder con la deuida gratitud, dando gracias con la obra, o con la palabra por los beneficios recebidos, o con el animo reconociendolos. Esta enseña Santo Thomas en el articulo primero de la questió citada, y Cayetano en la Summa. La razon es, porque la ingratitud es vicio contrario a la virtud de gratitud. Luego como la gratitud tiene por oficio proprio recompensar de esta manera los beneficios recebidos: ansi tambien la ingratitud tiene por oficio proprio lo contrario.

Segunda conclusion. La ingratitud es especial, y particular vicio. Esto enseña Santo Thomas en la question citada en el articulo primero, y segundo. La razon es, porque la gratitud es particular, y especial virtud, como que da determinado. Luego la ingratitud es especial, y particular pecado.

Tercera conclusion. La ingratitud de su naturaleza es pecado. pero no es pecado siempre mortal. Esta enseña Santo Thomas en el articulo tercero. Que sea pecado es cosa cierta, y aueriguada: porque la ingratitud es contraria a la virtud de gratitud. Luego necessariamẽte ha de ser pecado. Que no siempre sea pecado mortal, cõsta manifiestamẽte. Porq̃ la gratitud tiene por oficio proprio q̃ el hõbre dè liberalmente alguna cosa: lo qual no obliga debaxo de pecado mortal. Luego no es pecado mortal. Pero sera pecado venial por la negligẽcia, y descuydo q̃ ya en esto. Finalmẽte S. Thom. afirma que puede ser algunavez pecado mortal la ingratitud, o por el menosprecio interior, o tã bien por lo que se quita, y no se da: porque ay obligacion de darlo al que hizo el beneficio, o absolutamente, o en caso de necessidad. Como si el bien hechor estuuiesse en necessidad, que obligasse a socorrerle Pero aduiertase, que la titud, que es ser ingrato con menosprecio del beneficio recebido, es pecado mortal de su naturaleza. Pero puede ser pecado venial, o por ser el beneficio pequeño, y de parte de la materia, que no es graue, sino leue, como lo dize Santo Thomas en el articulo tercero.

(.?.)

Tra-

Digitized by Google

Tratado XVII. dela Vendicacion.

D.Th. 2.2. q.180.

Desto trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos,



PRIMERA Conclusion. La vindicacion algunas vezes es licita. Esto enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, en el articulo primero. Esta conclusion tiene necessidad de declaracion: La vindicació, o el vengarse se haze por algun mal, que se da a aquel que ofende, o peca. Pero ha se de aduertir el animo de aquel que se venga. Porque, si el tan solamente pretende el mal de aquel de quien se venga es del todo ilicito. Porque el holgarse del mal del proximo, es contra la virtud de la charidad. Y assi es cosa ilicita pretender tan solamente el mal del proximo. Y esto tiene verdad, aunque sea desseando el mal del proximo que me hizo agrauio, y injuria. Porque no ha de pecar vn hombre, porque el otro pecò. Pero quando fuere assi, que el animo principalmente mira el bien, al qual se viene por la pena del q̃ peca, de suerte que castigandole, y en el castigo se pretende la enmienda, y el refrenarle, y la paz y quietud de los demas, y la conseruacion de la justicia, y de la honra de Dios, entonces el pretéder vengãça es bien y licito. De suerte, que vengarse fuena mal, pero pretende el castigo por el bien es licito, y santo.

Segunda conclusion. El vengar la injuria, y el agrauio hecho al proximo pertenece a especial, y particular virtud, que se llama justicia vindicatiua. Esto enseña S. to Thomas, y todos sus discipulos en la question citada, en el articulo segundo. La razon es, porque en esta virtud tiene especial razon, y particular razon de deuda. Luego en especial virtud. Como la injusticia legal, que mira el bien comun es especial, y particular virtud distincta de las demas virtudes, porque mira especial razon de deuda: assi tambien la justicia vindicatiua es especial virtud: porque mira praticularissima razó de deuda. Aduiertase muy bien lo que toca a esta virtud: porque es grandemente necessario para lo que toca a la vida humana. Porque muchas vezes acontece entre los hombres el ser vno injurioso en orden a otro, y hazerle algun agrauio, y injusticia, y es necessario saber como se deue auer en lo que toca al végarse por que no aya en esto pecado.

Tercera conclusion. El vengar la injuria, que se haze al proximo, es cosa justa y santa, y obra de justicia en el principe, y en el superior y juez. Esto enseñan todos los discipulos de Santo Thomas, y particularmente Cayetano en la Summa. La razon es, porque esta virtud de justicia vindicatiua reside en el principe, o juez, que mira el bien comun, y pretende que no se haga agrauio, ni injusticia a nadie. Deuese considerar, que el particular puede muy bien tener obra propria desta virtud. Porque puede dessear la vengança en orden a los bienes que diximos arriba. Y el tal desseo de vengança por estos bienes, y con las deuidas circunstancias, es obra desta virtud. Pero el vengarse por sus proprias manos, no es licito, sino que ha de ser por orden del juez. Por lo qual, esta virtud completa, y perfectamente, no puede tener la obra de vengarse, sino es en el principe, o juez. Caiet. v. vindicatio.

Quarta conclusion. Vengarse qualquier particular, o vengar a otros, es licito a qualquier particular, sino fuesse defendiédose: q̃ esto propriamente no es vengarse. Esta enseña Cayetano en el lugar citado. La razon es, porq̃ el castigar es obra propria de aquel q̃ tiene poder so bre el q̃ castiga. Y el particular no tiene tal poder. Luego sera cosa ilicita. Por lo qual no es pecado dessear, q̃ el juez, castigue el agrauio hecho. Pero seria pecado, q̃ el por si mismo castigasse, o dessease castigar a qualquier particular. De lo qual se ha de ver Cayetano en el lugar citado: porque alli habla muy bien.

Tratado XVII. De la virtud de la Verdad.

Desta materia trata Santo Thomas, y todos sus discipulos muy a la larga.

D.Tho. 2.2. q. 109.

Cap. I. De la essencia y naturaleza desta verdad.

PRIMERA Conclusion. La verdad, o veracidad es verdadera virtud. Esta enseña Santo Thomas, y todos sus discipulos en la question citada, en el articulo primero.

Decla-

Digitized by Google

Declaremos esta conclusion. Dixe en ella verdad, o veracidad. Porque en este lugar la verdad no es la que se pone en el entendimiento especulatiuo: sino es lo mismo que veracidad: que no es otra cosa, sino vna inclinacion a tratar verdad. Esto supuesto, esta conclusion se prueua facilmente. Porque esto, que es tratar verdad, es acto bueno. Luego ha de pertenecer a alguna virtud, y ansi pertenece a la virtud de veracidad, que llama Sancto Thomas verdad. Esta verdad es especial virtud distincta de las demas virtudes, porque tiene especial y particular razon.

Segunda conclusion. La verdad, o veracidad es vna virtud, que pertenece a la justicia, y es como parte suya. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el articulo tercero de la question citada. La razon es, porque el tratar verdad, dize orden a los demas, y encierra en si vna manera de deuda. Porque a los demas se deue el tratarles verdad. Luego en alguna manera pertenece a la virtud de justicia. De lo qual se ha de ver S. Thomas, y Cayetano en el lugar citado.

Capit. II. De la mentira.

D. Tho. 2. 2. q. 110. & in Sũma. v. mẽdacium.

Desta materia trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Summistas, particularmente Cayetano.

Primera conclusion. La mentira no es otra cosa, sino vna falsa significacion de la voz con intencion de engañar a otro: como quando vno dize vno por otro, teniendo intencion de engañar al proximo. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el arriculo primero, y muy particularmente Cayetano en la Summa. De suerte, que mentir no es otra cosa, sino dezir vno por otro, con intencion de engañar a otro.

Segunda conclusion. La mentira de su naturaleza es pecado intrinsecamente. Esta enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en aquella question en el articulo tercero. La razon es, porque el mentir es contra la razon, y contra la veracidad. Luego es pecado. Hemos de considerar que las palabras de su naturalez se ordenan al trato humano. Por lo qual, quando vno trat: mentira con intencion de engañar, esto haze contra la buena razõ, y es vn desorden grande que trae consigo malicia intrinseca: por lo qual siempre es pecado. Confirmase, porque la mentira es contra la virtud de la verdad, como es cosa sabida, y notoria. Luego es pecado de su naturaleza.

Tercera conclusion. La mentira de su naturaleza, no es pecado mortal. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el articulo quarto. La razon es, porque este vicio tã solamente tiene contrariedad con la verdad. Luego de su naturaleza no es pecado mortal. Verdad es, que en algun caso podra ser pecado mortal, por razon de alguna cosa que se junta, o de alguna injuria, y agrauio que se haze, como se declarara despues en la siguiente conclusion.

Quarta conclusion. La mentira se diuide muy bien en mentira jocosa, y oficiosa, y perniciosa. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el articulo segundo. Declara se esta conclusion desta manera. Mentira jocosa es, que no es perjudicial, ni haze daño a nadie: y tan solamente se dize la tal mentira por dar gusto, y entretener. Y la tal mentira tan solamente es pecado venial. Otra manera de mentira es oficiosa, que no haze injuria a nadie, ni causa detrimento, antes trae vna manera de prouecho al tercero. Y esta tan solamente es pecado venial. La tercera manera de mentira es perniciosa, que es injuriosa, o nociua a las cosas diuinas, o humanas. Como quando vno dize mentira con agrauio de tercero, leuantandole algun falso testimonio. Y esta manera de mentira de su naturaleza es pecado mortal por ser contra la charidad, y contra la virtud de justicia. Verdad es, que esta manera de mentira, puede ser que no llegue a ser pecado mortal por tres caminos. El primero es, por la imperfection de la obra por la imperfecta deliberacion. La segunda manera es, quando se dize la mentira injuriosa sin animo de detraher, y por otra parte el daño que se haze, no es notable. En el tal caso no es pecado mortal. La tercera manera es por la imperfection de la materia: por ser el agrauio que se haze leue y no graue. Aduierte Cayetano en la Summa, que toda mentira acerca de la sagrada escritura, es mentira perniciosa.

Capit. II. De la hipocresia.

Desta materia trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, particularmente Cayetano y los Summistas.

D. Tho. 2. 2. q. 111. Summista v. hipocrisis.

Primera conclusion. La hypocresia es pecado de su naturaleza. Esta enseña Sãcto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada en el arciculo primero. Aduiertase, que hypocresia no es otra cosa, sino fingir persona de justo, no lo siendo, o demas justo, no siendo tanto. Ansi la difine Cayetano en el lugar citado. La razon de la conclusion es, porque la hypocresia tiene fuerça de mentira, y equiuale a ella. Luego de su naturaleza es pecado, que tiene alguna contrariedad con la verdad, o veracidad. De suerte, que ansi como las

Digitized by Google

Tratado XIX. De la virtud de la Amistad, que se llama afabilidad.

D. Tho. 2. 2. q. 114.

Desta virtud trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos.

Capit. I. De la Amistad, o afabilidad.



RIMERA Conclusion. La amistad, o afabilidad es especial virtud. Esta enseña S. Tho. y todos sus discipulos en la question citada en el articulo primero. La razõ es, porque la afabilidad ordena al hombre para que se aya conuenientemente en orden a los demas hõbres en la cõuersacion, y en los dichos, y en los hechos. Luego es especial, y particular virtud. De suerte que esto, que es ser vno afable en orden a los demas hombres, tratando, y conuersando con ellos es virtud: y esta virtud tiene esto por oficio.

Segunda cõclusion. Esta afabilidad, y manera de virtud es vna manera de parte de la justicia. Esto enseña S. Thomas en el lugar citado en el articulo segundo. La razõ es, porq̃ la afabilidad ordena al hombre en ordẽ a los demas hõbres, y ay vna manera de deuda legal. Porque es deuido de honestidad, que vn hombre sea afable en orden a los demas hombres. Luego tiene vna manera de parte de justicia.

Capit. II. De la adulacion, que es vicio contrario a la afabilidad.

D. Tho. 2. 2. q. 115.

DEste vicio trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos.

PRimera conclusion. La adulacion es pecado. Esta enseña Sancto Thomas en el articulo primero, y Cayetano en la Summa. La razon es, porque la adulacion es contraria de la afabilidad, que es virtud. Luego la adulacion es pecado. De suerte, que la adulacion no es otra cosa sino vna excessiua alabança, o complacencia con palabras, o con hechos en la comun conuersacion.

Segunda cõclusion. La adulacion puede ser pecado mortal de tres maneras. La primera es, por razon de la materia que se alaba: como si alabassen a vno de vna cosa, q̃ es pecado mortal. O por razon del fin: como si vno alaba a vno para hazerle mal corporalmente, o espiritualmente. O por razon de la ocasion, como si vno alabando a otro le es ocasion de pecar. Destas tres maneras puede ser la adulacion pecado mortal. De los dos primeros modos es cosa notoria, y no se pueden escusar, porque son contra la charidad. El tercer modo se ha de entender con alguna moderacion, teniẽdo atencion a la ocasion de pecar, si es dada, o recebida. Y assi es cosa aduertida, y pensada del que alaba, que aquel que es alabado, de aquella alabança suele caer en pecado mortal. Y otras circunstancias se han de mirar para ver si es pecado mortal la adulacion. Pero la adulacion es pecado venial, quando a vno le alaban de pecados veniales, o de obras buenas con sola intencion de hazerle plazer.

Cap. II. Del litigio, que tambien se opone a la virtud de la afabilidad.

D. Tho. 2. 2. q. 116. Summista v. litigiũ.

DEste vicio trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Summistas, particularmente Cayetano.

PRimera conclusion. Litigio se toma de dos manera. Esta conclusion enseña Cayetano en la summa en el lugar citado. Declaremos esta conclusion Litigio significa vna contencion, con la qual contiende, y porfia vno contra la verdad, de la qual trata S. Thomas, y particularmẽte Cayetano en la misma summa, verbo contentio. En este sentido no pertenece a este lugar, ni es contra la virtud de afabilidad. La segunda manera de litigio es, quando vno en la conuersacion humana se opone a todos con palabras, o con gestos, y ademanes, o con mouimiento alguno. Por lo qual haze que la conuersacion sea molesta, y pesada, y causa tristeza en aquellos con quien conuersa. Y en este segundo se toma en este lugar esta palabra litigio.

Segunda conclusion. Litigio es pecado de su naturaleza. Esta enseña Sancto Thomas en la question citada en el articulo primero, y Cayetano en la summa. La razon es, porque es vicio contrario a la virtud de afabilidad Luego es pecado. Porque lo que se opone a virtud, es pecado. Este pecado puede acontecer

de dos maneras. La vna es, quando se haze de proposito, y con intencion de ser molesto en la conuersacion. Otras vezes puede acontecer materialmente, no teniendo aduertencia a la molestia que se causa en la conuersacion, y de ambas maneras es pecado.

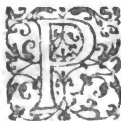
Tercera conclusion. El litigo de ordinario es pecado venial. Esto enseña S. Thomas en el segundo articulo, y Cayetano en el lugar citado. La razon es, porque de ordinario no es la materia graue, sino muy ligera, y es pequeño el daño que se haze al proximo, como es cosa notoria. Luego no es pecado mortal de ordinario. Verdad es, que puede ser pecado mortal por hazer notable daño al proximo. Como, si vno pretendiesse confundir al proximo con la contencion, o hazerle digno de mexor precio delante de los ojos de los demas, seria pecado mortal por el graue detrimento.

Tratado XX. De la virtud de la Liberalidad.

D. Tho. 2. 2. q. 119.

Desta virtud trata Santo Thmas, y todos sus discipulos.

Capit. I. De la naturaleza de la vitud de la Liberalidad.



PRIMERA Conclusion. La liberalidad es virtud. Esta conclusion enseña Sácto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada en el articulo primero. La razon es, porque la liberalidad pone ordé, y medio en lo que toca al vsar de los bienes temporales, y de la hazienda. Luego la liberalidad es verdadera virtud. El oficio proprio desta virtud, es dar los bienes temporales con liberalidad, no estando encogido en el dar.

Segunda conclusion. La liberalidad es vna virtud, que tiene por materia propria el dinero, o lo que se puede comprar y vender cô dinero, y que es estimable con dinero. Esto enseña S. Thomas en el articulo segundo, y tercero de la dicha question. A dôde dize que estos bienes vtiles son la materia propria desta virtud. El liberal vsa liberalmente del dinero, y de lo que se puede apreciar con dinero.

Tercera conclusion. Obra propria desta virtud es dar el dinero, o lo que se aprecia cô dinero. Esta enseña S. Tho. en el articulo quarto. Siguese esta conclusion de la passada. Porque la virtud de la liberalidad, tiene por oficio proprio dar el dinero, o lo que se aprecia con dinero. Luego el dar liberalmente estas cosas es oficio proprio de la liberalidad.

Quarta côclusion. La liberalidad, aûque no es justicia, ni parte suya, pero tiene vna conueniencia grande con la justicia. Esta enseña S. Tho. en el articulo quinto. La razon es, porque la liberalidad, de lo que es suyo proprio da, en lo qual difiere de la justicia, que da lo ageno. Tiene vna côueniêcia cô la justicia: porq̃ la liberalidad mira a otro tercero, como la justicia.

Capit. II. De la auaricia.

D. Tho. 2. 2. q. 118. Summ. v. auaritia.

Deste vicio trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Summistas.

PRimera conclusion. La auaricia es pecado. Esta enseña Sácto Thomas en la question citada en el articulo primero, y Cayetano en la summa. La razon es, porque la auaricia es contraria a la virtud de la liberalidad. Luego es pecado. Porque a la virtud no se opone sino pecado. De suerte, que en este sentido la auaricia es vn vicio contrario a la liberalidad, y significa vn apetito desordenado del dinero, o de cosas que se aprecian con dinero.

Segunda conclusion. La auaricia es especial pecado. Esto enseña Sancto Thomas en el articulo segundo. La razon es, porque la auaricia se opone, y es contraria a la virtud de la liberalidad, la qual es especial, y particular virtud Luego la auaricia es especial, y particular pecado.

Tercera conclusion. La auaricia de su naturaleza no es pecado mortal. Esta enseña S. Thomas en la question citada en el articulo quarto. La razon es, porque comunmente hablando, la auaricia no es côtra el amor de Dios, ni contra el amor del proximo. Luego no es pecado mortal. Verdad es, que si la auaricia fuesse vn amor tan desordenado del dinero, que tomasse lo ageno en graue cantidad, en el tal caso la auaricia seria pecado mortal por estenderse a pecado mortal.

Quarta conclusion. La auaricia es vicio capital. Esto enseña Sancto Thomas en el articulo septimo. La razon es: porque al dinero obedecé todas las cosas: y ansi a la auaricia se consi-

Digitized by Google

consiguen algunos pecados Porque la auaricia consiste en apetito desordenado del dinero. Luego el auaricia es vicio capital, del qual manan y proceden otros vicios.

Capit. III. De la prodigalidad.

D.Tho. 2. 2. q. 119. Summistas.

DEste vicio trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Summistas.

PRimera conclusion. La prodigalidad es vicio opuesto a la liberalidad, y a la auaricia. Esta enseña S. Thomas en el articulo primero. Que sea vicio opuesto a la liberalidad, consta manifiestamente. Porque la liberalidad pone medio, y orden en la distribucion, y donacion de los bienes proprios, y derramalos con tassa, y medida: pero la prodigalidad sin ordé, y sin medida. Luego oponese a la liberalidad. Que sea vicio contrario a la auaricia consta, porque el auaricia es detenida, y encogida en la distribucion, y donacion de los bienes temporales: y la prodigalidad es excessiuamente larga. Luego tienen contrariedad entre si. De suerte, que a la liberalidad se oponen dos vicios contrarios.

Segunda conclusion: La prodigalidad de su naturaleza es pecado. Esta enseña S. Thomas en el articulo segundo, y Cayetano en la Suma. La razon es, porque la prodigalidad haze cótradicion a la virtud de la liberalidad. Luego es pecado. Porque a la virtud no se puede oponer cosa que no sea pecado.

Tercera conclusion. La prodigalidad de su naturaleza es menor pecado, que la auaricia. Esta enseña S. Thomas en el articulo tercero. D.Tho. 2. 2. q. 120. La razon es, porque la auaricia mas difiere de la liberalidad, que no la prodigalidad. Porque la prodigalidad tiene vna manera de conueniécia con la liberalidad: porque da largamente. Luego mas graue pecado es la auaricia, que tiene mayor oposicion con la virtud de la liberalidad.

Quarta conclusion. La prodigalidad no es pecado mortal de su naturaleza. La razon es, porque la prodigalidad es menor pecado que la auaricia, como queda dicho. Y la auaricia no es pecado mortal de su naturaleza, y de ordinario. Luego la liberalidad tápoco no es pecado mortal de su naturaleza, ni es cótra la charidad de Dios, y del proximo. Aduiertase, que la prodigalidad puede ser pecado mortal juntádose có otro vicio. El exéplo es, si vno por ser prodigo fuesse injusto, y no pagasse lo que deue, o si fuesse impio, no sustentando sus hijos, como tiene obligacion, o si fuesse causa de no dar limosna a los pobres, en caso que tuuiesse necessidad, y obligacion de dar lymosna.

Sancto Thomas trata de vna virtud, que se llama, Epicheya, que es virtud extraordinaria, y que mira casos extraordinarios, y por esso no es necessario tratar aqui della. Quien quisiere saber la naturaleza desta virtud, lea a S. Thomas en el articulo primero de aquella question. Esta virtud tiene por oficio proprio en los casos particulares mirar el bien comun, y la razon de la iusticia, dexando las palabras de la ley, y lo que suena. El caso es, que es exéplo desto, quando vn gran Capitan, por ley huuiesse mandado, que a persona ninguna se abriessen las puertas de la ciudad, por el daño, que podria venir de los enemigos. Si sucedesse, que llegassen á la puerta algunos Capitanes de grandissima importancia para el bien comun, que se pretende en la ley, en el tal caso la mesma virtud de Epicheya enseña, y ordena, que se abran las puertas. Porque esta virtud mira, y tiene atencion al bien comun, y a la razon de la justicia, no teniendo atencion a las obras de la ley.

Tratado XXV. De la Fortaleza.

Desta virtud trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos.

D.Tho. 2. 2. q. 123.

Capit. I. De la naturaleza desta virtud.



RIMERA Conclusion: La fortaleza es virtud, y virtud particular, y especial distincta de todas las demas virtud. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada en el articulo primero y segundo. La razon es, porque esta virtud quita todos los impedimentos, y los aparta, y vence: de suerte, que el hombre viua segun la razon. Luego la fortaleza es virtud especial y particular. De suerte, que esta virtud tiene por oficio proprio quitar los impedimentos, que retrahen la voluntad, para que no siga el bien de la razon. Por lo qual, como dize Sancto Thomas en el articulo tercero, y quarto, la

fortaleza principalmente tiene por materia los temores que le retrahen del bien de la razon: y la fortaleza confirma el animo del hombre contra muy grandes peligros, particularmente de la muerte.

Segunda conclusion: La fortaleza es virtud cardinal, o principal. Esta enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el articulo onze de la question citada. Esta conclusion se ha de declarar. Virtud cardinal, o principal se llama, porque es rayz de las demas. Y la fortaleza da constancia, y firmeza para desechar el miedo, y osadias demasiadas: por lo qual es virtud cardinal.

Capit. II. Del martirio, que es obra propria de la fortaleza.

D. Tho. 2. 2. q. 124. *Del martyrio trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos.*

Primera conclusion. El martyrio es obra propria de virtud, y no de qualquiera virtud, sino de la virtud de fortaleza. Esta enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en la question citada en el articulo primero, y segūdo. Que sea obra de virtud, se prueua, porque la razon propria del martyrio consiste en que este firme en la verdad, y perseuere en la justicia contra los impetus de los que persiguen. Luego el martyrio es obra buena, y obra de virtud. Que sea obra de la virtud de la fortaleza consta: porque a la fortaleza pertenece cōfirmar el hombre en el bien de la virtud, principalmente contra los peligros, y muy particularmente contra los peligros de la muerte. Y es ansi, que en el martyrio se confirma el hombre en el bien de la virtud, pues no la dexa la fe, ni la justicia por los peligros de la muerte. Luego el martyrio es obra propria de la virtud de la fortaleza.

Segunda conclusion: El martyrio es obra de grandissima perfection. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada, en el articulo tercero. Porque en el martyrio pone el hombre la vida por el amigo, y por Dios. Luego el martyrio es obra de grandissima perfection. Deuese considerar, que aū que el martyrio es obra propria de la virtud de la fortaleza: pero la virtud de la charidad ordena esta obra al bien diuino, y por este camino viene a ser esta obra del martyrio de grandissima perfection.

Tercera conclusion. La razon del martyrio perfecta es, que el hombre en realidad de verdad muera, y ponga la vida por Christo. De suerte, que si a vno le hieren con grādissimas heridas, si escapa de ellas no tiene perfecta razon de martyrio. Esta enseña S. Thomas en el articulo quarto. La razon es, porque el martyr ha de menospreciar todas las cosas por Christo: y vna de las mas principales es la vida. Luego hasta que pōga la vida por Christo, no sera verdadero martyr.

Capit. III. Del temor.

Desta materia trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Summistas, particularmente Cayetano. D. Tho. 2. 2. q. 125. Summ. v. timor.

Primera conclusion. El temor, aunque de si no sea pecado, pero puede ser pecado por muchas maneras. Esta enseña S. Thomas en el articulo primero, y Cayetano en la Summa. Declaremos esta conclusion, explicādo los modos y maneras, como puede el temor ser pecado. La primera manera es, si se teme mas o menos de lo que es razon. En el tal caso por el modo de temer es pecado. La segunda manera es, confiriendo vna cosa, que se a de temer a otra, y temiendo mas lo que se ha de temer menos. Y esto puede ser alguna vez pecado mortal. El exemplo es, si vno temiesse mas la muerte corporal, que la muerte espiritual, o si temiesse mas la ira del Rey, que la ira de Dios: y en otras cosas semejantes.

Segunda conclusion. El temor desordenado se opone a la fortaleza, que tiene por materia propria los peligros de la muerte. Esto enseña Sancto Thomas en el articulo segundo. La razon es, porque la virtud de la fortaleza tiene por proprio oficio vencer los peligros de la muerte, y triumphar dellos. Luego el temor, que principalmente es acerca de los peligros de la muerte, es contrario a la fortaleza.

Tercera cōclusion. El temor algunas vezes escusa de pecado, o alomenos haze que sea mas ligero, y no tan graue. Esta enseña S. Thomas en el articulo quarto. Prueuase del derecho. En el qual se dize, que el que con miedo se dexa ordenar de vn Obispo hereje, tiene color de escusa. La razon es, porque el temor causa alguna manera de inuoluntario. c. q. 1. can. constat.

Capit. IIII. De la intimididad, o el no temer.

Desta materia trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Summistas. D. Tho. 2. 2. q. 36. Summ. v. intimiditas.

Primera conclusion. La intimididad, o el no temer los peligros, de la vida, o de los miēbros, o de los bienes temporales, quā to, y como conuiene, es pecado contrario a la fortaleza. Esto enseña S. Thomas en el articulo primero y segundo, y Cayetano en la summa. La razon es, porque es contra la buena razon no temer semejantes peligros.

Segun-

Digitized by Google

Segunda conclusion: Este no temer es pecado mortal algunas vezes contra la recta razon. Como, si vno no teme con consentimiento deliberado peligros notables, y graues, como son los ya dichos. Aduiertase, que este pecado puede ser venial por falta de aduertencia. Como si vno es tan necio, que no sabe apreciar los peligros graues, y no los pesando, no los teme: y podria ser tan necio que quedasse escusado de pecado. Tambien puede ser venial por la imperfection de la materia: como si los peligros fuessen pequeños, o de cosas de poco momento.

Capit. V. De la Audacia.

D.Tho. 2. 2.q. 138. Summista v. audacia

Deste vicio trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Summistas.

PRimera conclusion. La audacia, o atreuimiento es vn vicio, que se oponen a la fortaleza, por exceder, y no guardar el medio. Esta enseña S. Thomas y sus discipulos, y Cayetano en la summa. De suerte, que ansi como el temor es contrario a la fortaleza por defecto, y por falta: ansi tambien la audacia es contraria a la fortaleza por excesso, y porque no guarda el medio de la fortaleza. Por lo qual los audaces son reprehendidos.

Segunda conclusion. Este vicio comunmente es pecado venial, como la desordenada ira, y el desordenado temor. Porque no es contrario a la charidad. Verdad es, que podria ser en algun caso pecado mortal por razon de otra materia, que se le juntasse. Como si fuesse demasiadamente audaz, y pusiesse a peligro notable la vida, o los miembros, o en otro caso semejante.

Tratado XXII. De la virtud de la Magnanimidad.

D.Tho. 2. 2.q. 129.

Desta virtud trata Santo Thomas, y todos sus discipulos.

Capit. I. De la naturaleza de la Magnanimidad.

PRIMERA Conclusió. La magnanimidad tiene por materia propria, grandes honras. Esta enseña Sancto Thomas en el articulo primero, y segundo de la questió citada. De suerte, que bien ansi como la virtud de la fortaleza tiene por materia propria grādes peligros, quales son los peligros de la muerte: ansi tambien la magnanimidad tiene por materia propria grandes honras.

Segunda conclusion. La magnanimidad, es verdadera virtud. Esta enseña el Doctor Angelico en el articulo tercero. La razon es, porque esta virtud pone medio en el apetecer grandes honras, y sigue el bien de la razon, en lo que toca a esto. Luego es virtud. De suerte, que bien ansi como la fortaleza es verdadera virtud: porque sigue el bien de la razon en los grandes peligros, particularmente de muerte: ansi tambien la magnanimidad es virtud por la misma razon: porque pone medio y orden en las grandes honras. Como dize Sancto Thomas en el articulo quarto es especial virtud: porque tiene especial materia, acerca de la qual tiene particular oficio, y tiene vna manera de conueniencia con la fortaleza, quanto a lo que queda dicho.

Capit. II. De la presumpcion.

D.Tho. 2. 2.q.131. Summista v. presumptio.

Deste vicio trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y summistas particularmente Cayetano.

PRimera conclusion. La presumpcion, es pecado de su naturaleza. Esta enseña S. Thomas en el articulo primero, y Cayetano en la Summa en el lugar alegado. Declaremos esta conclusion. Presumpcion no es otra cosa sino vna obra interior, o exterior, con la qual el hombre pretende alguna cosa, que excede su facultad, y poder, como sino excediesse, sino que fuesse muy medida y comensurada con el. Por lo qual la presumpcion es pecado. La razon es, porque es contra la recta razon.

Segunda conclusion. La presumpcion es vicio contrario, y opuesto a la magnanimidad por excesso. Esto enseña el Angelico Doctor en el articulo segundo La razon es, porque el presumptuoso no guarda el medio que pone la razon en apetecer grandes honores, y honras. Luego la presumpcion es contraria a la magnanimidad.

Digitized by Google

Tercera conclusion,que se sigue de la passada.La presumpcion es pecado algunas vezes venial,y otras vezes mortal.Esta enseña Sancto Thomas en el lugar citado, y Cayetano muy particularmẽte en la summa. Declaremos esta conclusion. Sera pecado venial, quando no es perniciosa,ni injuriosa, de suerte que no haze daño a persona alguna:porque entonces no es contra la charidad de Dios,ni del proximo. Sera pecado mortal quando fuere perjudicial al proximo, y le hiziere injuria y agrauio.El exemplo es,si vno presumiesse de medico,no lo siendo,o no teniendo tanta sciẽcia, y curasse a vno haziendole daño, o poniendose a peligro de hazerle daño.Lo mismo es, si vno que no tiene suficiencia para confessar, presumiesse de hazer el oficio de confessor con peligro de tercero,y de hazerle injuria,y agrauio. En este caso seria pecado mortal la tal presumpcion.Lo mismo seria,si vno presumiesse de letrado,no lo siendo, y hiziesse oficio de abogado, no teniendo suficiencia para hazer el tal oficio,y por no tener la tal suficiencia, echasse a perder algun negocio, de que le huuiessen cargado.En el tal caso tambien seria pecado mortal, por el agrauio que haze al tercero, y porque echa a perder el tal negocio. Lo mismo es en otros casos semejantes.

Capit. III. De la ambicion.

D.Tho. 2. 2. q. 131. Summistæ v. ambitio

Deste vicio trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Summistas, parrticularmente Cayetano.

Primera conclusion:La ambicion de su naturaleza es pecado. Esta enseña S. Thomas en el articulo primero de la tal question, y Cayetano en la Summa. La razon es, porque la ambicion significa vn apetito desordenado de la honra, de suerte que el tal apetito es contra la buena razon. Luego la ambicion es pecado.

Segunda conclusion: La ambion no es pecado mortal,sino fuesse de parte de la cosa,en la qual se apetece la honra,o de parte del fin.Esta pone Cayetano en la summa.Prueuase declarando esta conclusion con exemplos. Exemplo de lo primero es, si vno apeteciesse honra por auer cometido algun pecado, o delicto. Exemplo de lo segundo es,si vno pusiesse su vltimo fin en la honra: como si vno cometiesse algun pecado mortal, por conseguir la honra.En estos casos seria pecado mortal la ambicion. Esta ambicion se opone a la virtud de magnanimidad por excesso.Porque como dize Sancto Thomas en el articulo tercero, la ambicion importa vn apetito desordenado acerca de las honras. Luego la ambicion se opone a la magnanimidad por excesso: porque apetece grandes honras sin freno ninguno. De suerte,que bien mirado,la ambicion no es otra cosa sino vn apetito desordenado de honra, como dize Cayetano, verbo,ambitio,en la summa. Por lo qual la tal ambicion es pecado. Y no es pecado mortal,como queda dicho, sino es de parte de aquello, en que se apetece la honra,como si vno quisiesse,y pretendiesse hõra,y ser honrado en alguna cosa que fuesse pecado mortal, o si pusiesse el vltimo fin en la honra,que es bien criado.Siendo assi,que solo Dios es el vltimo fin.Y que es pecado mortal poner la criatura por vltimo fin,o amarla y apetecerla como a vltimo fin.De lo qual todo se ha de ver Cayetano en el lugar citado,que habla elegantemente como suele.

Cap. IIII. De la vanagloria.

Deste vicio trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y Cayetano en la Summa. D. Tho. 2. 2. q. 132. Caie. v. gloria humana appetitus.

Primera conclusion.La vana gloria es pecado. Esta enseña Sancto Thomas en el articulo primero, y Cayetano en el lugar citado. La razon es,porque el tal apetito es contra la recta razon.Porque no ordena la gloria,y hõra a la gloria de Dios. Luego es pecado. Aduiertase,que la vanagloria no solamente tiene lugar,quando es de cosas falsas,que no tienen fundamento ninguno de verdad,como quando vno se gloriasse de ser sabio,o virtuoso siendo ansi,que en realidad de verdad no lo es: sino tambien, quando vno dessea gloria de cosas transitorias.Porque todas las cosas transitorias son vanidad, y ansi el apetito, y desseo de la gloria de las cosas transitorias, se dize muy bien ser vanagloria.

Segunda conclusion:La vanagloria no siempre es pecado mortal,sino tan solamente,quãdo el amor de la gloria del mundo repugna a la charidad. Esta enseña Sancto Thomas, y Cayetano en el lugar citado. Declaremos esta conclusion.Puede esta gloria, o amor de la gloria del mundo tener repugnancia contra la charidad, quanto a aquello, de lo qual quiere tener gloria:como si tuuiesse gloria de alguna cosa, que es pecado mortal. Tambien puede ser pecado mortal, quanto a la intencion de aquel que apetece la gloria humana.El exẽplo es en aquel, que pone su vltimo fin en la gloria humana,y la antepone al cumplimiento de los diuinos preceptos.

Tercera conclusion. Este vicio se opone a la virtud de magnanimidad. Esta enseña Sãcto Thomas en el articulo segundo.Porque la magnanimidad pone medio, y orden a cerca de las grandes honras. Y la vanagloria es apetito desordenado a cerca de la honra,y gloria.Luego la

Digitized by Google

go la vanagloria es vicio opuesto y contrario a la virtud de magnanimidad.

Quarta conclusion: La vanagloria es vicio capital. Esta enseña Sancto Thomas en el arculo quarto de la question citada. La razon es, porque la vanagloria es vicio, del qual como de rayz y principio, se siguen otros muchos vicios, y de alli nacen. Luego es vicio capital. Porque vicio capital no es otra cosa, sino vn vicio de donde nacen muchos vicios.

Capit. V. De la pusilanimidad.

D. Tho. 2. 2. q. 133. Summista v. pusillanimitas.

Deste vicio trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y Summistas, particularmente Cayetano.

Primera conclusion. La pusilanimidad de su naturaleza es pecado. Esta enseña S. Thomas en el articulo primero, y Cayetano en el lugar citado. Pusilanimidad es vn vicio, con el qual el hombre por ser de poco animo, se retrahe de obras grandes, y grandes honras. Esta es la naturaleza deste vicio. La razon de la conclusion es, porque la pusilanimidad se opone, y tiene contrariedad con la magnanimidad. Luego es vicio y pecado. Porque lo que contradize la virtud de necessidad ha de ser vicio, o pecado.

Segunda conclusion. La pusillanimidad es mayor pecado, que la presumpcion. Esta enseña Sancto Thomas en el segundo articulo, en la solucion del quarto argumento, y Cayetano en la Summa. La razon es, porque estos dos vicios tienen oposicion y contrariedad cō la magnanimidad. Y mayor oposicion tiene la pusilanimidad Porque la presumpcion tiene mayor semejança con la magnanimidad, y no es tan diferente. Luego mayor pecado es la pusilanimidad, y mas contrario a la virtud.

Tercera conclusion: La pusilanimidad algunas vezes es pecado mortal. Esta enseña Cayetano en el lugar citado. La razon es, porque algunas vezes retrahe de cosas grandes, que son necessarias para la salud eterna, o del cumplimiento de lo que cae debaxo de precepto. El exemplo es, si vno por pusilanimidad no cumpliesse el precepto, que le ponen de aceptar algun oficio como ser Obispo. En el tal caso seria pecado mortal. Pero quando retrahe de otras virtudes, que no son necessarias para el proximo, ni para la salud de las animas, en el tal caso sera pecado venial tan solamēte.

Tratado XXIII. de la virtud de la Magnificencia.

D. Tho. 2. 2. q. 134.

Desta virtud trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el.

Cap. I. De la naturaleza de la virtud de la Magnificencia.

PRIMERA Conclusion. La magnificencia es virtud, y especial virtud. Esta enseña Sancto Thomas en el articulo primero, y segundo. Que sea virtud consta manifiestamente: porque obrar alguna cosa grande es proprio de la magnificencia, y de alli toma el nombre y perteco a la razon de virtud. Luego la magnificencia es virtud. Que sea especial virtud, consta porque el oficio proprio de la magnificencia es hazer alguna cosa grande, y de gran importancia. Y esto es especial razon de virtud. Luego la magnificencia es especial, y particular virtud.

Segunda conclusion. La materia de la magnificencia son los grandes gastos, de los quales vsa el magnifico para hazer la obra grande. Esta enseña Sancto Thomas en el articulo tercero. De suerte que a el tal el amor del dinero no le retrahe, ni retira de gastar para hazer obras grandes. Luego la materia desta virtud son los grandes gastos.

Cap. II. De la paruificencia.

D. Tho. 2. 2. q. 134.

Deste vicio trata Sancto Thomas, y Cayetano en la Summa no hizo mencion del, por no ser cosa de mucha importancia.

Primera conclusion. La paruificencia es vicio, y pecado. Esta enseña S. Thomas en el articulo primero. La razon es, porque la paruificencia tiene oposicion, y contrariedad con la magnificencia, que es virtud. Luego es vicio, y pecado.

Segunda conclusion. Este vicio, y pecado consiste en faltar en lo que pide la magnificencia, y por este camino es contra la razon. De suerte, que bien ansi como la magnificen-

Digitized by Google

tad, que viene de obrar mucho tiempo buenas obras, pertenece a la perseuerancia. Luego la perseuerancia es parte de la fortaleza, y adjunta a ella. Por lo qual como dize S. Thomas en el articulo tercero, a la perseuerancia pertenece la constancia, que es vna manera de firmeza.

Capit. II. De la molicie.

D.Tho. 2. 2.q. 138. Summista v. molitie.

DEste vicio trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Summistas particularmente Cayetano.

PRimera conclusion. La molicie es pecado. Esta enseña S. Thomas en el articulo primero, y Cayetano en la Summa. La razon es, porque es vicio opuesto a la perseuerancia. Luego es pecado. Porque como hemos dicho, lo que se opone a la virtud, siempre es pecado. Declaremos este vicio. Es vn defecto opuesto a la perseuerancia, con el qual el hombre es de tal suerte dado a las delectaciones, que no solamente se aparta de las cosas que pueden entristecer, sino tambien de las cosas, que pueden quitar el deleyte para apartarse del camino de la virtud. Y esto es cosa llana, que es pecado, pues es contra la recta razon.

Segunda conclusion. La molicie puede ser pecado mortal, y pecado venial, conforme a la materia. Esta enseña Cayetano en el lugar citado, declarada desta manera. Porque si vno de tal suerte es muelle de animo que por esta ocasion, y razon dexa de cumplir con los mandamientos, es pecado mortal, pero sino quiebra precepto alguno por su ocasion sera pecado venial. Aduiertase, que si este vicio se teme por el pecado de voluntaria polucion, es pecado mortal, y no solamente pecado mortal, sino pecado contra natura.

Capit. III. De la pertinacia.

DEste vicio trata Sancto Thomas en la misma question, en el articulo tercero, y Cayetano en la Summa verbo pertinacia.

PRimera conclusion. Pertinacia no es otra cosa, sino vn perseuerar en la propria sentēcia, y proprio parecer, quādo no conuiene: y mas de lo q e conuiene. Por lo qual la pertinacia se opone a la perseuerancia por excesso, y la molicia por defecto. Esto enseña Sancto Thomas: y todos sus discipulos en el lugar citado.

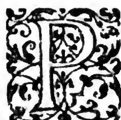
Segunda conclusion. La pertinacia de si es pecado. Esto enseña Cayetano, y Sancto Thomas en el mismo lugar. La razon es, porque es contra la recta, y buena razon, y contra la perseuerancia. Luego es pecado. Aduiertase, que sera pecado venial, o pecado mortal, conforme a la materia. Porque si la pertinacia fuere acerca de alguna cosa de poca importancia, como es el plantar vn arbol, o otra cosa semesante: en el tal caso no sera pecado mortal, sino tan solamente pecado venial: porque entonces no es perniciosa la pertinacia. Pero si fuesse acerca de alguna cosa perniciosa, como acerca de cosas de la Fè, y que son perniciosas al hombre, seria pecado mortal, por razon de la materia: porque son injuriosas a Dios, o a el hombre.

Tratado XXVI. De la virtud de la Templança.

D. Tho. 2. 2. q. 141.

Desta virtud trata Santo Thomas, y todos sus discipulos.

Capit. I. De la naturaleza desta vitud.



RIMERA Conclusion. La templança es virtud, y particular, y especial virtud. Esta enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el articulo primero, y segundo de la question citada. Que sea virtud se prueua, porque la templança importa vna moderacion, que haze la razon acerca de algunas cosas. Luego es virtud. Que sea virtud particular y especial se prueua porque la templāça tiene especial materia, y especial razon: porque refrena el apetito de aquellas cosas, que grandemente atrae al hombre Luego la templança es especial, y particular virtud, que tiene particular materia, y particular razon de bien.

Segunda conclusion. La templança hablando pro-

Digitized by Google

do propriamente, tiene por materia propria las concupiscencias, y delectaciones del tacto. Esta enseña S. Thomas, y sus discipulos en la question citada, articulo tercero, y quarto. De suerte que el oficio proprio desta virtud, es templar estas concupiscencias, y delectaciones del tacto, para que no impidan el bien de la razon, sino que pueda muy bien obrar la razon no obstante estas concupiscencias, y delectaciones del tacto. Declaremos esto, en lo que toca a las delectaciones, y concupiscencias que ay acerca del comer, y del beuer, y de otras cosas tocantes a las concupiscencia, y delectaciones de la carne.

Tercera conclusion. La templança ha de tener su regla, y medida, conforme a la necessidad de la vida presente. De suerte, que la destemplança en el comer, o en el beuer se ha de tomar del excesso que vno haze, teniendo atencion de la necessidad de la vida presente. Si tiene necessidad de comer en cierta cantidad y excede della, es pecado de destemplança por la razon ya dicha. Lo mismo es en otras cosas, como lo enseña Sancto Thomas en el articulo sexto. La razon es, porque el comer y beuer, se ordena a remediar la necessidad desta vida presente. Luego qualquier excesso que huuiere en esto, sera pecado de destemplança. Lo mismo digo de otras cosas que tienen semejança con esta.

Quarta conclusion. La templança es virtud cardinal, esto es, virtud principal. Esta enseña S. Thomas en el articulo septimo. La razõ es, porque la templança, como queda dicho, tiene por materia propria las delectaciones, y cõcupiscencias de la carne, que tienen grandissima fuerça en el mismo hombre. Luego es virtud cardinal, y principal.

Capit. V. De los vicios contrarios a la virtud de la templança.

Deste vicio trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos. D. Tho. 2. 2. q. 142.

Primera conclusion. La insensibilidad no es otra cosa, sino huyr de las delectaciones sensibles naturales, sin causa razonable. Esta enseña S. Thomas en el articulo citado, y Cayetano en la Summa, verbo, insensibilitas.

Segunda conclusion. La insensibilidad es pecado, aunque rarissimo pecado. Esta enseña Cayetano en la Sũma en el lugar citado. Que sea pecado consta manifiestamente: porque es contra la buena razon: Aduiertase, que este pecado puede ser mortal: como si vno aborreciesse tanto las delectaciones sensibles que no quisiesse comer lo necessario para sustentarse, o no quisiesse dar el debito quando esta obligado. Este vicio es raro, y extraordinario: porque comunmente los hombres son inclinados a los deleytes de la carne.

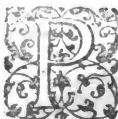
Segunda conclusion. La destemplança es pecado. Esta enseña S. Thomas en el articulo segundo, y quarto. La razon es, porque la destemplança es contra la buena razon, y es contraria a la virtud de la templança. Luego la destemplança sera pecado. Aduiertase que sera pecado venial, o mortal, conforme a la grauedad de la materia, y teniendo atencion a otras circunstancias, como se declarara abaxo en su proprio lugar.

Tratado XXVII. De la virtud de la Abstinencia.

D. Tho. 2. 2. q. 146.

Desta virtud trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos.

Capit. I. De la naturaleza de la Abstinencia.



PRIMERA Conclusion. La abstinencia, que es quitarse el manjar es virtud, quando se rige y gouierna por la razon. Esta enseña S. Thomas y todos sus discipulos en el lugar citado. La razon es, porque la tal abstinencia tiene vna obra buena, y gouernada por la razon. Luego la abstinencia es virtud. De suerte que su proprio oficio es quitarse los manjares, quando lo pide la razon, y no de otra manera. Porque si se quitasse los manjares, quando tiene necessidad de comer para el sustento de la vida humana, no seria abstinencia, ni se gouernaria por la razon, sino antes seria pecado.

Segunda conclusion. La abstinencia es especial virtud. Esta enseña Sancto Thomas en el segundo articulo. La razon es, porque la abstinencia tiene especial razon de bien, y cõserua

Digitized by Google

serua el bien de la razon contra los impetus de las passiones. Porque las delectaciones del gusto, que traen consigo los manjares tienen gran fuerça para diuertir el hombre del bien de la razon. Y la virtud de la abstinencia tiene por oficio proprio el preualecer contra estas delectaciones, y ansi es especial y particular virtud.

Capit. II. Del ayuno.

D. Tho. 2. 2. q. 147. Summista v. iei un.

DEsta materia trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Summistas.

PRimera conclusion. El ayuno es obra propria de la virtud de la abstinenci . Esta enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el articulo primero y segundo. La razon es, porque el ayunar es obra buena, por la qual el hombre se quita los manjares, y la comida, y beuida conforme a las reglas de la razon. Luego la abstinencia tiene por obra propria el ayunar, y el ayunar, es obra de la virtud de la abstinencia.

Segunda conclusion. El ayuno cae debaxo de precepto natural algunas vezes. Quiero dezir, que el abstenerse, y no vsar de manjares, puede ser que cayga debaxo de precepto natural, aunque no en la forma, y manera que vsa del ayuno la Iglesia, y con las circunstancias que vsa. El exemplo es, si vno tuuiesse necessidad de no comer o beuer, para lo que toca al cumplimiento de algun precepto, estaria obligado a hazerlo ansi, por fuerça, y virtud del precepto natural y diuino. Esto enseña S. Thomas en el articulo segundo. La razon es, porque no comer, ni beuer, es entonces necessario para no caer en pecado. Luego cae debaxo de precepto. El exemplo es, si vno fuesse inclinado a deshonestidad, y por comer algunas cosas, o beuer sin tassa se pusiesse a peligro de ser deshonesto, en el tal caso tendria obligacion por fuerça, y virtud del precepto diuino de ayunar, esto es no comer aquellas cosas, que le ponen en este peligro moral.

Tercera conclusion. Precepto Ecclesiastico ay de ayunar algunos dias, y en algun tiempo, el qual precepto obliga debaxo de pecado mortal. Esta conclusion enseña Sancto Thomas en el mismo lugar, y comunmente todos los Doctores. Esta conclusion consta manifiestamente del vso de toda la Iglesia, y del derecho, en el qual se manda el ayuno Ecclesiastico, los quales se traheran abaxo. Para declaracion desta materia se deue aduertir, que cosa sea ayuno, y que cosas sean de necessidad deste ayuno Ecclesiastico, que cae debaxo de precepto positiuo de la Iglesia. Como dize Cayetano en la Summa, tres cosas son necessarias para la substancia, y essencia del ayuno. La primera es la qualidad de los manjares: porque todo ayuno de la Iglesia pide abstinencia de carne, de suerte que el que ayuna ayuno Eclesiastico, no puede, ni deue comer carne. Esta primera condicion es necessarissima, como consta manifiestamente del derecho, y del vso. El ayuno Eclesiastico encierra en si esta condicion, que es no comer carne. Verdad es, que Cayetano en el lugar citado pone diferencia entre la Quaresma, y los demas ayunos, que en la Quaresma es necessario que aya abstinencia, no solamente de la carne, sino tambien de los hueuos, y de leche, y de los demas lacticinios, como es queso, y otras cosas semejantes. De suerte, que en la Quaresma no se pueden comer estas cosas, ni carne. Pero en los demas ayunos dize Cayetano, que no es licito comer carne; pero que es licito comer hueuos, leche y las demas cosas que se hazen de leche, conforme a la costumbre de la tierra. De manera, que si ay costumbre de comer hueuos, y leche en los dias de ayuno entre año, sera licito comerlos, y si no ay tal costumbre, no sera licito. De lo qual parece, que se sigue bien claramente, que en la doctrina de Cayetano, no es tan intrinseco al ayuno el no comer hueuos, y leche, y las demas cosas pertenecientes a esto, como el no comer carne: porque se salua verdadero ayuno, comiendo leche, y queso, y no se salua comiendo carne. Luego mas intrinseco es al ayuno, el no comer carne. La Quaresma en particular pide abstinencia de carne, y de hueuos, y de todas las demas cosas que se hazen de leche. Verdad es, que dize Cayetano, que si en alguna parte se vsare comer estas cosas en Quaresma, o manteca, como se vsa en algunos Obispados, en el tal caso sera licito comer estas cosas, y los subditos estan escusados, pues los prelados lo saben, y no reprehenden el tal vso. Esta es la primera condicion del ayuno, y es grandemente necessaria para la essencia, y naturaleza del ayuno.

A cerca desta condicion ay algunas dificultades. La primera dificultad es, de aquellos q̃ por necessidad comen hueuos en Quaresma. sin priuilegio ninguno, sino por la necessidad que tienen, si estos tales tienen obligacion de ayunar, supuesto que tienen licencia para comer hueuos. La razon de dudar es, porque el no comer hueuos es intrinseco a el ayuno, particularmente de la Quaresma. Luego en teniẽdo licencia para comer hueuos, por la necessidad, no aura obligaciõ de ayunar. Cõfirmase, y declarase la fuerça deste argumento, porque el que come carne por necessidad, no tiene obligacion de ayunar: porque falta en la substãcia del ayuno, que es no comer carne. Luego el que come hueuos, y las demas cosas de leche por necessidad, no tiene obligacion de ayunar, porque falta en la qualidad del manjar.

A esta

tarde fuere se ayuna mejor, y se cumple mejor con el ayuno. Esto consta de la obseruancia de la Iglesia, y este es el vso comun de los fieles, los quales en los dias de ayuno comen a las doze, o cerca de las doze. De suerte, que esto no consiste en indiuisible, sino que se ha de mirar moralmente.

Acerca desta condicion ay algunas dudas dignas de saber. La primera es, si en algun caso sera licito comer mas que vna vez al dia. La razon de dudar es, porque el precepto de la Iglesia lo manda, y ordena ansi.

A esta dificultad se ha de respõder, que no se puede comer mas q̃ vna vez al dia, de suerte que en realidad de verdad sea comida, y tenga nõbre de comida. Porque si tomasse alguna niñeria por la mañana, o por la tarde por via de medecina, no se q̃brãta el ayuno. Porq̃ en realidad de verdad esso no es comer: porque la materia es pequeña, y de poca quãtidad. Lo mismo se ha de dezir de otras personas, que siruẽ y prueuã los mãjares, para sazonarlos, estos tales no quiebrã el ayuno, porque aquello no es comida por la pequeñez de la materia. Verdad es, que el ayuno natural se quebraria en este caso, de suerte que no podria comulgar: pero en lo que toca al ayuno Ecclesiastico, que cae debaxo de precepto, seria verdadero ayuno.

La segunda dificultad es de aquel, que a mediodia come demasiado, y excessiuamente en quantidad, si este tal cumple con el precepto del tal ayuno, no comiendo mas que vna vez. La razon de dudar es, porque el tal come por dos vezes, y aquella comida equiuale a dos comidas. Luego no cumple con el precepto del ayuno. Confirmase, porque el ayunar es obra de la virtud de abstinencia, como queda dicho, y la Iglesia por su precepto manda esta obra de virtud, y el que ansi come, no haze obra de virtud, ni de abstinencia. Luego no cumple con el precepto de la Iglesia.

A esta dificultad se respodde, que el tal cũple con el precepto de la Iglesia. Esta enseña Cayetano en los lugares citados, y Couarruuias, y otros Doctores. La razon es, porque este tal cũple con la forma del precepto, que pone la Iglesia. Porque no come mas que vna vez al dia. Luego el ayuno es valido para cumplir con el precepto de la Iglesia.

Cay. lib. 4. var. c. 20. n. 11. & 12

A la razon de dudar se ha de respõder, que aunque aquella comida sea tal, y tan grande q̃ sea equiualente a dos comidas, con todo esso en realidad de verdad no es mas que vna comida excessiua Por lo qual el tal, que come tã solamẽte vna vez, guarda el precepto de la Iglesia, que manda que no se coma mas de vna vez, y no tassa la quantidad de la comida. A la cõfirmacion se responde, que aquella obra es de ayuno, y de abstinencia quanto a la substãcia, aunque no se guarda la forma del ayuno natural, por el excesso en la comida, y ansi se cũple con el precepto. Porque cosa sabida es, que se cumple con muchos preceptos con la substãcia de la obra, aunque no se guarde el modo deuido. Como cumplira vno con el precepto de la virtud de la justicia pagando la deuda que deue, aunque no la pague con el modo que pide la misma virtud de justicia.

La tercera duda es, si quebranta el ayuno aquel que siendo combidado a beuer en dia de ayuno, por vrbanidad toma alguna cosa de comida, para beuer. El Maestro Medina en su Suma enseña, que el tal no quebranta el ayuno. El Padre Fray Manuel Rodriguez enseña, que quebranta el ayuno: y en esto repugna grãdemente al Maestro Medina.

Man. Rod. in Sũma. ca. 13. in princ.

A esta dificultad se responde facilmente, que si lo q̃ se toma de comida para beuer fuesse en grande cantidad, seria pecado mortal, y quebrantaria el ayuno, y en esto dize muy biẽ el Padre Fray Manuel Rodrigez entendiẽdo lo ansi, porque seria comer muchas vezes en dia de ayuno. Pero si fuesse pequeña cantidad, y vna niñeria, como es lo ordinario, que se come vna dozena de confites, o vna cosa semejante, en el tal caso no es pecado mortal, ni esto tiene razõ de comida. Desto habla el Maestro Medina, porque esto es lo ordinario que suele acontecer, quando vn hombre beue entre dia. Y hablando desto tiene verdad lo que dize el Maestro Medina, que aqui llo es vrbanidad, y no quebranta el precepto. Y tiene razon, porque en semejantes dias no combidan a comer para beuer con cosas de gran cãtidad, ni que quebranten el ayuno.

La quarta dificultad es, del que come muchas vezes en el dia de ayuno, si el tal comete muchos pecados mortales, o tan solamente vn pecado mortal. La razon de dudar es, porque el que en dia de ayuno come muchas vezes carne, peca muchos pecados mortales, como es cosa notoria. Luego el que come muchas vezes en dia de ayuno, peca muchos pecados mortales, porque parece que es la misma razon de lo vno, y de lo otro

A esta duda se responde, que el tal no peca muchos pecados mortales, sino vno tan solamente, quando come quebrantando el ayuno. Esta es comun resolucion de todos los Doctores. La razon es, porque el precepto de ayunar tan solamente obliga a no comer mas que vna vez, de suerte que el comer sola vna vez, pertenece a la essencia del ayuno. Luego por el mismo caso que se quiebra el ayuno comiendo mas que vna vez al dia, o en el dia, no queda lugar de pecar mas quanto a el quebrantamiento del ayuno. De suerte, que ay gran diferencia, quanto a esto en lo que toca a el precepto del ayuno, y al precepto de no comer carne. Porque el precepto de no comer

mer carne obliga siempre, de suerte, que todas las vezes que vno come carne peca contra el tal precepto. Y ansi si come muchas vezes carne el dia que no se puede comer, peca varios y diuersos pecados. Pero en lo que toca al otro precepto solamente obliga el ayunar. Y en no auiendo lugar de ayunar, no obliga el tal precepto, por lo qual despues de auer comido mas que vna vez, no obliga mas el precepto: y ansi no ay muchos pecados. De lo qual se responde clara y facilmente a la razon de dudar puesta al principio. Esta es la verdad, aunque
Cou.n.13. Couarruuias en el lugar citado, parece que tiene lo contrario.

Toda via queda dificultad a cerca desto mismo del que ayuna por voto, de suerte, que hizo voto de ayunar, tal, o tal dia, si el tal comiesse carne muchas vezes en el mismo dia, si pecaria diuersos pecados contra el mismo voto. La razon de dudar es, porque este tal no hizo voto mas que de ayunar. Luego por el mismo caso que quebrò el voto, y no ayuna por auer comido mas que vna vez, no tiene mas obligacion, y cometio tan solamente vn pecado. En esta dificultad el Padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado enseña, que el que quiebra el ayuno Ecclesiastico comiendo mas que vna vez, no peca mas que vn pecado, aunque coma despues diuersas vezes. Pero en lo que toca a los ayunos de voto, dize que en esto se ha de mirar la intencion del que hizo el voto. El qual si votò solamente de ayunar tal dia, peca mortalmente la primera vez, que come carne en aquel dia, mas no peca mortalmẽte en las demas vezes que la comiere, pues no prometio mas que ayunar. Empero si tuuo intencion de votar el ayuno, y no comer carne aquel dia, no solamente peca mortalmente, comiendo carne la primera vez, sino comiendo carne las demas vezes.

A esta dificultad, mi parecer es absolutamente, y sin distinction ninguna, que es la misma razon del ayuno, que cae debaxo de voto, y del ayuno Eclesiastico, y que cae debaxo de precepto Eclesiastico, y que no es necessaria distinction ninguna, quanto a este punto. Porque el voto de ayunar, absolutamente hablando, no encierra en si mayor obligacion que el precepto Eclesiastico de ayunar. Digo que no obliga a mas cosas, aunque el vinculo, y la obligacion sea mayor. Y ansi, si el ayuno Eclesiastico tan solamente se quiebra comiendo la primera vez, lo mismo se ha de dezir del ayuno q̃ cae debaxo de voto. Porque si vno tuuo intencion de obligarse no solamente a ayunar, sino tambien a no comer carne, entonces seria diferentissima razon, porque no es precisamẽte voto de ayunar. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar ya puesta. De lo qual se sigue, que en auiendo precepto, y mandato de ayunar ayuno Eclesiastico, se cometen dos pecados, quando se come dos vezes carne. La razon es, porque el precepto Eclesiastico de la Iglesia de ayunar, obliga tambiẽ a no comer carne Por lo qual si vno por su regla, y constitucion tiene precepto de ayunar en algun dia, estara obligado a no comer carne, y aunque aya quebrantado el ayuno, comiendo la primera vez carne, le boluera a quebrantar segunda vez, y tercera comiendo diuersas vezes carne.

Aduiertase acerca del no comer mas q̃ vna vez, a lo qual obliga el ayuno Eclesiastico, que no obliga a no beuer. De suerte, q̃ puede muy bien vno que ayuna beuer muchas vezes antes de comer, y despues de comer, y no pecá contra el tal precepto. Verdad es, que puede ser pecado mortal, o venial, el beuer antes, o despues de comer, contra otros preceptos, pero no contra el precepto de ayunar.

Tambien se ha de aduertir, que antiguamẽte la hora de comer en el dia del ayuno era á las tres de la tarde: pero agora como deziamos, y consta del vso, la hora de comer el dia del ayuno es a medio dia, media hora antes, poco mas o menos, como lo dize Couaruuias en el lugar citado, numero catorze. *En esto la costumbre* tan recebida entre los fieles ha declarado, que la obligacion es de comer a las doze, media hora mas o menos, y que en esto no ay genero ninguno de escrupulo. Verdad es, que el Maestro Medina en la Summa, y otros Doctores afirman, que como se comá vna vez tan solamente, aunque sea a las ocho, o a las nueue del dia, no se quebranta el precepto del ayuno. Y esto refiere Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, y no lo impugna. Pero mi parecer es, que no es cosa segura el comer a las ocho, o a las nueue antes de las doze, media hora mas o menos. La razon es, porque todos los fieles que tienen cuenta con su consciencia, no se atreuen a comer antes de las onze y media, y hazen grande escrupulo de lo contrario. Y esto consta de la costũbre. Luego señal es, que esto no es licito, sino ilicito. Este es mi parecer, y tengo por cierto, que pecaria mortalmente el que hiziesse lo contrario, no teniendo priuilegio, de lo qual se dirà luego.

Lo que toca a los priuilegios de passar ayuno, o de otras cosas semejantes, no pertenece a este lugar. Porque quanto a esto cada vno tiene obligaciõ de no exceder el priuilegio que tiene, sino que puede seguirle quanto a lo que el priuilegio suena tan solamente.

La quinta dificultad es, si sera licito en dias de ayuno sin bula, o en Quaresma, comer vizcochos, o sin otro semejante priuilegio. En esta dificultad Manuel Rodriguez en el lugar citado dize, que tiene duda desto. La razon es, porque alli queda la substancia del hueuo,

y que

y quedando alli no sera licito comer vizcochos, pues no es licito comer hueuos en semejante tiempo. Y ansi este author inclina en que no es licito comerlos.

A esta dificultad se ha de responder, que a la colacion no tengo por pecado mortal comer vn vizcocho, o dos. La razon es, porque aunque no sea licito comer hueuos en su propria forma, ni conuertidos en otra substancia: pero la cantidad de hueuos que se halla en dos, o tres vizcochos es muy pequeña, como es cosa notoria, y lo dizen losque hazen vizcochos. Y ansi esta engañado el padre Fray Manuel Rodriguez, en dezir, que cada vizcocho lleua vn hueuo. Lo que digo en la colacion digo al comer por la misma razon. De todo lo dicho se sigue claramente lo que diximos al principio, que son tres las condiciones necessarias del ayuno. La qualidad del manjar, la hora competente, y que aya tan solamente vna comida. Y este ayuno cae debaxo del precepto Ecclesiastico, como ya queda declarado en la conclusion que queda puesta arriba.

Quarta conclusion de lo mismo perteneciente a la colacion. Licito es hazer colacion. Esta consta del vso de todos los fieles, y de todos aquellos, que tienen sciencia, y conciencia, y ansi lo enseña Cayetano en el lugar citado. La razon es, porque aunque es ansi, que no es licito comer mas que vna vez en el dia del ayuno, pero la colacion no ha de ser comida para su substentacion, sino tan solamente ha de seruir para que la beuida no haga mal. Por lo qual dixo muy bien Cayetano, que la colacion no ha de seruir de substentacion de la naturaleza, ni se ha de tomar para esso, porque esso seria boluer a comer segunda vez: sino ha se de tomar para poder beuer, de suerte que la beuida no haga mal, aunque indirectamente la tal colacion sirua de substentacion de la misma naturaleza. Y quando no huuiera otro camino por donde se pudiera hazer colacion, bastaua la costumbre ya introduzida para que fuesse licito hazer colacion.

La dificultad es acerca desto, la quantidad de la colacion que ha de ser para no quebrar el ayuno, y para que los fieles que tienen desseo de no passar el precepto de la Iglesia acierten a hazer la colacion.

A esta duda se responde, que la quantidad de la colacion ha de ser pequeña, que sirua de que la beuida no haga daño. Entre los religiosos a lo menos de nuestra religion el vso es, que no se come pan ninguno, sino tan solamente vna pera, o vnos higos, media dozena dellos, o otra cosa semejante. Pero yo no tendria escrupulo, conforme al vso que ay entre los fieles, que vno hiziesse colacion con la quantidad de vn quarteron de pan, y tres, o quatro azeytunas, o vn poco de conserua, o otra cosa semejante: de suerte que todo ello excediesse poco mas de quantidad de vn quarteron. No es regla mathematica, sino moral que excediendo vn poco mas, no sera pecado mortal, sino fuesse la quantidad muy notable, que entonces seria graue pecado por el excesso. Porque entonces seria comer segunda vez. Verdad es, que ha de auer en esto grande moderacion: porque de otra manera no se ayuna, ni se guarda la substancia del ayuno: porque vna de las condiciones es no comer mas que vna vez. Por lo qual son muy necios algunos, que hazen colacion en gran cantidad, de suerte que quiebran el ayuno y supuesto, que lo quiebran, y no ayean, el cenar les seria de mas prouecho.

La dificultad esta de la colacion que se haze la vispera de Nauidad, si sera licito hazerla grande, y con variedad de cosas, y si esto es licito a todos los fieles. Es particular dificultad la de aquel dia, por ser aquella noche tan regozijada, y tan celebre. En esta dificultad ay diuersos pareceres. La primera sentencia es, que no se quiebra el ayuno aquel dia haziendo colacion larga, y con variedad de frutas, y cosas pertenecientes a la colacion. De suerte, que aquel dia se cumpla con el ayuno comiendo tan solamente vna vez a medio dia, y despues a la colacion puede comer las cosas dichas. No se pueden comer en colacion hueuos, ni otras cosas semejantes que siruen de cena, sino tan solamente lasque siruen a la colacion. Esta sentencia tiene el Maestro Medina en su Summa. La razon que le mueue es, la costumbre de los fieles, que de ordinario hazen colacion con muchas cosas, y mas larga, que los demas dias, y lo saben los prelados y callan. Esta sentencia tienen tambien otros Doctores. La segunda sentencia es contraria a esta, que en ninguna manera es licito hazer colacion mas larga aquel dia que todos los demas, y que si se haze se quebrara el ayuno. Esta sentencia tiene Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion octaua, y trae a Nauarro, que tiene la misma sentencia. La razon es, porque dize, que esta costumbre no esta recebida entre los temerosos de Dios, y que los prelados vniuersalmente tampoco lo consienten, ni lo hazen. Alguno podria ser, que lo hiziesse por ser viejo, o por otra semejante razon. *Nauarr. in man. c. 21. nu. 15.*

A esta dificultad digo lo primero, que los que tuuiessen voto de ayunar la vigilia de Nauidad, auiendo hecho el tal voto con intencion de ayunar, como los demas dias, sin duda ninguna no podrian hazer larga colacion, y con muchas cosas. La razon es clara, porque el tal voto de derecho diuino obliga a ayunar como los demas dias, y ansi seria pecado mortal no ayunar como los demas dias, y consiguientemente

temente no podria hazer larga colacion. Digo teniendo intencion de hazer voto de ayunar como los demas dias, y ansi se ha de entender el padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado Porque si el voto fuesse de ayunar como lo ayunan los demas, y como obliga el mismo ayuno: entonces se ha de estar a lo que diremos de la duda principal.

Digo lo segundo. Ambas a dos me parecen probables sentencias, y que se pueden seguir. Esto se prueua cō la authoridad de los Doctores, q̃ tienen estas sentencias, y cō las razones hechas en su fauor. Esto se entiende en las partes donde ay costumbre de hazer semejante colacion con muchas cosas, como de ordinario ay en toda España. Entre los religiosos esta costumbre no ha preualecido. Porq̃ siempre haze colacion con moderacion, aunque sea la vigilia de Nauidad. Por lo qual de los tales tengo yo muy gran duda, que los religiosos puedan vsar de la tal sentencia.

Quinta conclusion. El precepto del ayuno en los dias de ayuno obliga debaxo de pecado mortal a todos aquellos que no tienen legitima escusa. Esta enseña Cayetano en la Sūma, y Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la primera conclusion. La razon es, porq̃ es precepto general de la Iglesia, en el qual se manda vna cosa substancial, y graue. Luego obliga debaxo de pecado mortal. Esta conclusion tiene necessidad de declaració: porq̃ acerca della ay algunas dificultades. Ante todas cosas los dias de ayuno de la Iglesia por mandato, y precepto suyo, o por costumbre que tiene fuerça de precepto son muy sabidos, y ansi no es necessario referirlos en este lugar.

La primera dificultad acerca desta conclusion es, si este precepto es tan general q̃ obligue a todos los fieles, q̃ hā llegado a los años de discrecion, como obliga el precepto de la confession. La razon de dudar es, porq̃ parece que es la misma razó de todos los fieles, y que todos ellos parece que tienen la misma razon de abstenerse y ayunar. En esta dificultad el padre Fray Manuel Rodriguez en la primera conclusion enseña, que los que no hā llegado a edad de veynte y vn años cūplidos, no son obligados so pena de pecado mortal ayunar toda la Quaresma, aunque bien son obligados a ayunar algunos dias della, y las vigilias de ayuno mas, o menos, segun que mas, o menos llegā a la dicha edad, conforme a la costumbre de la tierra, y cita a Syluestro, y la Summa Angelica, y a Nauarro, y a Cordoua: y el mismo dize, que los Canonistas van por otro camino. De suerte, que segun este author, aunque vno no aya cumplido veynte y vn años, esta obligado a ayunar algunos dias.

Sy. v. ieiu. q. 6. Sū. Ange. v. ieiun. Nauarr. in man. c. 21. num. 15. Cord. de ea ibus. q. 60

A esta dificultad se responde, que por fuerça y virtud del precepto de la Iglesia, no esta ninguno destos obligados a ayunar dia alguno de precepto. Esta resolucion es comun de todos los Doctores, particularmente Nauarro, en el lugar citado. Porque este author enseña expressamente que a los moços, que no han llegado a veynte y vn años cūplidos no les corre obligacion de ayunar los ayunos de la Iglesia, por fuerça y virtud del precepto, aunq̃ por alguna necessidad particular los podrian mandar ayunar. Esta resolucion consta del vso comun, y vniuersal de toda la Iglesia, que no obliga a los tales, que no tienen veynte y vn años a ayunar, ni toda la Quaresma, ni parte della, ni los ayunos de entre año. Es muy bien hecho, que los moços se acostumbren a ayunar los ayunos de la Iglesia, segun las fuerças que tuuieren: pero no tiene obligacion de precepto de ayunar los dias de ayuno de la Iglesia, ni todos, ni algunos. A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho, q̃ no es la misma razon de todos los fieles. Porq̃ la Iglesia que auia de poner precepto general de ayuno, se quiso acomodar a aquellos q̃ pudiessen lleuar el ayuno generalmente, como son aquellos q̃ tienen veynte y años, que tienen ya fuerça bastante. Aduiertase, que en lo que toca a no comer carne en la Quaresma, ni en los demas dias de ayuno de entre año, obliga generalmente a todos, aunque no esten obligados a ayunar, sino fuesse por alguna necessidad, y lo mismo es del mandato de no comer hueuos, ni ethe. Quanto a esto dize muy bien el padre Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado, y alega algunos Doctores.

La segunda dificultad es de los religiosos, q̃ por fuerça y virtud de su regla tienen precepto de ayunar algunos dias del año, como son los padres de S. Francisco, los quales de precepto particular de su regla tienen obligacion de ayunar los viernes y otros dias. La dificultad es, si estos tales estaran obligados a ayunar debaxo de precepto antes de auer cūplido veynte y vn años. La razon de dudar es, porque la Iglesia no los quiso obligar por el precepto general a que ayunassen antes de veynte y vn años: teniendo atencion a la necessidad, y que era razon que creyessen, y se augmentassen. Luego el precepto y mandato de la religió particular se ha de entēder de la misma suerte, de manera que obligue tan solamente a los q̃ han cumplido veynte y vn años. En esta dificultad y por esta razon el Maestro Medina en su Sūma enseña, que los padres de S. Francisco, y los de otra religion, que tengan semejante constitucion, o regla, no tienen obligació so pena de pecado mortal a ayunar el ayuno de la regla antes que tenga veynte y vn años cumplidos: porque dize, que el tal precepto de la regla se ha de entender conforme al tenor del precepto Ecclesiastico.

A esta

A esta duda mi parecer es ser cosa cierta, q̃ los tales tienen obligacion so pena de pecado mortal a ayunar, y que el tal precepto de la regla los obliga aunq̃ no tengã cumplidos veynte y vn años. Y esto tengo por tan cierto, que no tengo por opinion probable, de suerte que se pueda seguir la contraria sentencia. Esta es comun doctrina de todos los Doctores. La razon es, porque es diferentissima cosa del precepto general de la Iglesia, y del particular de tal religiõ. Porque el precepto general fue cosa conuenientissima, que obligasse generalmẽte aquellos que podian cumplir con el precepto generalmente hablando, quales son los que suben de veynte y vn años. Pero el precepto particular de alguna religiõ es diferente cosa. Luego a los tales les obliga. Confirmase, porque el que no ha llegado a cumplir veynte y vn años, puede muy bien hazer voto de ayunar, y el tal voto le obliga, so pena de pecado mortal, como es cosa notoria entre todos los Doctores, y esto por ser el voto ley particular, que vno se pone a si mismo. Luego lo mismo sera del religioso de la orden de San Francisco: porque por voto solemne y particular se obliga a viuir conforme a la regla de San Francisco. De lo dicho se responde facilmẽte a la razon de dudar, que es grandissima la diferencia que ay entre preceptos de la Iglesia general, y comun, y entre el precepto particular de alguna religion.

La tercera dificultad es, si los que han cumplido veynte y vn años se pueden escusar del ayuno, que esta mandado por algunas causas, y razones, y si todos generalmente estã obligados a ayunar sin que en esto aya excepcion.

A esta dificultad se responde, que por muchos caminos puede vno estar desobligado, y escusado del ayuno. Esta esta comũ resoluciõ de todos los Doctores, y particularmente la tienen Nauarro en el lugar citado, y Cayetano en la Summa. Esta resolucion se ha de prouar trayendo las escusas razonables, que puede auer, para que vno este escusado del ayuno. La primera causa es la impotencia, quando vno no puede ayunar, porque entonces esta legitimamente escusado de ayunar. El exemplo es en los viejos, que no pueden ayunar, y tienen necessidad de comer. Estos tales se escusan por esta causa, la qual es muy razonable. Particularmente, que la vegez es vna manera de enfermedad, que no da lugar a poder ayunar. Viejo se llamara como dize Nauarro, el que sube de sesenta años. Verdad es, que Cayetano enseña, que esto se ha de dexar al varon discreto: porque algunos son mas viejos de cincuenta años, y mas debilitados que otros de sesenta: y muchos ay que tienen sesenta años, y mas, y estan muy fuertes, y pueden muy biẽ ayunar. Por lo qual no es regla cierta y infalible el auer passado de sesenta años, para quedar desobligado del ayuno. Verdad es, que de ordinario los tales suelen tener suficiente impotencia para escusarse del ayuno. Lo mismo seria, si otro de veynte y quatro, o veynte y cinco años, o de treynta, estuuiesse tan debilitado, que no pudiesse ayunar, este tal estara escusado legitimamente de ayunar.

Nauarr. in man. lo cit. num. 16.
Caie. 2. 2. q. 147. ar. 4.
Sum. 2. p.

La segunda causa, por donde vno se puede escusar legitimamente de la obligacion del ayuno, es por la necessidad. Por este camino se escusan de ayunar los trabajadores, los quales no podran exercitar su oficio bien, ni ganar de comer ayunando. Esto tiene verdad en los oficios, que traen consigo trabajo, como son los canteros, los herreros, y otros semejantes oficios, y parecidos a estos. Porque si el oficio no trae consigo trabajo corporal, o no es tan grande el trabajo, que quite el poder ayunar, el tal oficio no escusa de la obligaciõ del ayuno. Quales sean estos oficios que no traen consigo tanto trabajo corporal, se ha de dexar al aluedrio del varon discreto y prudente. El oficio de escriuano, o procurador, o abogado no traen consigo tanto trabajo, q̃ escusen legitimamẽte de la obligacion del ayuno, y lo mismo es de otros oficios parecidos a estos. Pero deuese aduertir, que quando algunos se escusan legitimamente de la obligacion del ayuno por ser trabajadores, los tales estan obligados ayunar los dias, que no trabajan: porque entonces no corre la razon legitima de escusarse del ayuno. Esto tiene verdad, si no fuesse que quedassen tan cansados del trabajo del dia passado, que no pudiessen ayunar; o si fuesse ansi, que ayunando el dia que no es de trabajo quedassen tan debilitados, que no pudiessen trabajar el dia siguiente. Porque entonces no tendrian obligacion de ayunar, aunque no fuesse dia trabajo. Todas estas cosas se han de mirar moralmẽte, porque son cosas morales. A estas dos causas se reduze tambien la enfermedad, que es causa legitima de no ayunar. Porque la enfermedad es causa q̃ el hombre no tenga potencia para ayunar: y tambien que el trabajo del enfermo es muy grande.

La tercera causa legitima, por la qual se escusa vno de la obligacion del ayuno, es la piedad. El exemplo es, si vno por ayunar se impidiesse de hazer vna obra de mayor charidad, en el tal caso, no estaria obligado a ayunar. Como si no pudiesse seruir a vn enfermo, que tiene gran necessidad ayunando, no estaria obligado a ayunar. Lo mismo es si huuiesse velado toda la noche, de tal suerte y calidad, que despues no tuuiesse fuerça para ayunar, este tal estaria legitimamente escusado de la obligacion del ayuno.

La quarta causa legitima es, la dispensacion. Porque aquel que esta dispensado por quien tiene legitimo poder de dispensar en la ley del ayuno, este tal queda legitimamente escusado de ayunar. Que esta sea legitima causa, es cosa notoria: porque el tal puede alçar la ley para los particulares. Es necessario declarar quien son los que legitimamente pueden dispensar. Primeramente el Papa puede dispensar vniuersalmente en todos los ayunos. La razon es, porque el Papa tiene poder vniuersal sobre todos los fieles, y sobre todas las leyes positiuas. Luego puede muy bien dispensar en la ley del ayuno.

La dificultad es, si el Obispo, o Parrocho, o los Prelados de las religiones, pueden dispẽsar con sus subditos en el precepto del ayuno, de tal suerte y calidad q̃ no tengan obligacion de ayunar. La razon de dudar es, por la parte afirmatiua: porque estos tienẽ superioridad sobre aquellos q̃ ayunan. Luego auiendo causa legitima, podian muy bien dispensar en la del ayuno. Por la contraria parte haze, que la ley de los ayunos, es ley puesta por el Summo Pontifice, q̃ es superior a todos los prelados. Luego los demas prelados, no podrã dispẽsar propriamente, y en rigor con sus suditos en la ley del ayuno. Porque los inferiores no pueden dispẽsar en la ley de los superiores.

Man. Rodr. in Sum. ca. 24. concl. 1 En esta dificultad el padre Fray Manuel Rodriguez enseña, que el Obispo puede dispensar, para que vno teniendo justa causa no ayune, y aun el Parrocho ausente el Obispo puede hazer lo mismo, y qualquiera prelado de las religiones puede dispensar cõ sus subditos auiendo justa causa para ello.

En esta dificultad digo lo primero, que el Obispo, y el parrocho en su ausencia y el prelado de la religiõ respecto de sus subditos propriamente no tienen authoridad de dispensar en la obligaciõ del ayuno de la Iglesia puesto por su Santidad. De suerte, que si el precepto de ayunar es vniuersal para toda la Iglesia, y puesto por el Summo Pontifice, no pueden en rigor los dichos dispensar en el tal precepto, ni quitar la obligacion del tal ayuno. En esto han de conuenir todos los Doctores. La razon es, la que esta puesta por la parte contraria. Confirmase, porque en los demas preceptos del Summo Pontifice, no pueden dispensar cõ sus subditos los dichos ya referidos en la duda. Luego tampoco podran dispensar en este precepto, hablando propriamente.

Digo lo segundo, que los dichos tienen authoridad sobre sus subditos para declarar quãdo tienen justa escusa, para que no les obligue el precepto del ayuno. Y declarando los tales podra el subdito con buena consciencia dexar de ayunar. Esta declaracion llama el padre Fray Manuel Rodriguez dispensacion: pero propriamente no es dispensacion, sino declaracion. El Exemplo es. Esta vn subdito del Obispo, o del prelado de la religion dudoso, si tiene justa y legitima causa para que no le obligue el ayuno, y parecele que tiene justa causa: pero no se segura enteramente: en el tal caso puede el superior declarar ser legitima la causa, y dezirle que no tiene obligacion de ayunar, y el subdito no ayunando quedara seguro en consencia. Lo mismo puede hazer el cura en ausencia del Obispo, porque tiene cargo de las almas. Lo que toca a los priuilegios que tienen los religiosos, y los prelados de las religiones, quanto a esto, no ay para que traer lo aqui: solamente han de considerar, que deue guardar el priuilegio al pie de la letra, como suena. Aduierte muy bien Cayetano en el lugar citado, a los prelados, que quando los subditos les vinieren a pedir licencia para no ayunar, porque les parece que para ello tienẽ causa suficiente en el tal caso el prelado no deue dezir al subdito, q̃ lo dexa sobre su consciencia, porque esto seria para confusion del subdito, y para enredarle la consciencia, sino deuele dezir lo que deue hazer, mirãdo mucho a la causa, y considerando si es legitima y suficiente. Porque si el prelado tiene tal authoridad de declarar para bien, y seguridad de las consciencias, y para quitar escrupulos, razon sera, que el prelado vse desta authoridad, y deue vsar della aligerando todo lo que fuere possible las consciencias de los subditos. De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar de la vna, y de la otra parte.

La segunda dificultad es, quando el Papa que puede dispensar en el ayuno y en el precepto Ecclesiastico, dispensa con vno, sin causa razonable, si queda libre del ayuno, de suerte, q̃ no quede obligado a ayunar La razon de dudar es, porque esta ley tan solamente es de, derecho positiuo, en el qual puede muy bien el Papa dispensar por su propria voluntad. Luego si en hecho de verdad dispensa sin causa razonable, la dispensacion sera valida.

En esta dificultad Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion segunda absolutamente, y sin limitaciõ enseña que la dispensacion sera valida, y que no pecara este tal dexando de ayunar,

A esta dificultad digo lo primero, que si el Papa dispensa entendiendo, que no ay razonable causa, ni suficiẽte para dispensar en el ayuno, sino que el por su libre voluntad quiere dispensar, la dispensacion es valida, y no pecara el subdito no ayunando. Esto conuence la razon de dudar: y ansi se ha de entender Fray Manuel Rodriguez en el lugar citado.

Digo lo segundo, que no auiendo causa razonable, y diziendole al Papa, que lo es y proponiendo-

niendosela por tal, de suerte que le engañarõ en esto, la dispensacion no es valida, y dexando de ayunar el subdito peca mortalmente. La razon es, porque el Papa en el dar la tal dispensacion no fue voluntario, pues huuo engaño. Luego no dispēsó, y por consiguiente no vale la dispensacion, ni queda escusado del ayuno: antes peca el que pide la tal dispensacion con aquel engaño.

Digo lo tercero, que quando el Obispo, o el prelado, o cura declara, que ay causa suficiēte para el no ayunar, si en realidad de verdad no fuesse assi, porque le engañaron, en el tal caso la declaracion no valdria nada: y si dexasse de ayunar, pecaria mortalmēte por no auer sido verdadera la relacion. Esto se entiende aduirtiendo el, que no era verdadera relacion. Porque sino lo aduirtiesse: sino q̃ en realidad de verdad con buena fe, dixo lo que entendia, aunque se engaño, en el tal caso no pecaria, y la buena fe le escusaria. Aduiertase, que el que pidiesse dispensacion al Papa sin razon ninguna, seria pecado, y pecado venial sino huuiesse escandalo, o daño notable de tercero, como lo dize Cayetano. Lo mismo se ha de dezir de la ley positiua del principe, quando se le pide dispensacion.

Caie. 1.2. q.9 6.

Digo lo quarto. Quando el ayuno, del qual se pide dispensacion al inferior, fue mandado por otro su igual antecessor, puede entõces el dicho inferior dispensar en el auiendo causa. El exemplo es, quando el Obispo passado de vna ciudad puso precepto, de q̃ ayunassen cierto dia, el sucessor puede muy biē dispensar en el tal ayuno con sus inferiores. Esto enseña Nauarro. La razon es, porq̃ el tal tiene la misma potestad, y igual potestad, con el passado. Luego como el passado podia muy bien dispēsar en aquel precepto del ayuno, podra tābiē dispensar el Obispo presente. Todo esto se ha de hazer con causa y razon, como queda dicho. Aduiertase, que en lo que toca a la dispensacion, no es visto, que el prelado la haze, sino dize expressamente, que la haze, aũn que permita hazer algo: lo qual no puede hazer sin su dispensacion. Ansi lo dize Fray Luys Lopez. Verdad es, que quando lo manda, y ay causa razonable es visto dispensar con el. El exemplo es, si el Obispo mandasse comer carne a vno en dia prohibido, es visto dispensar con el auiēdo justa y razonable causa. Como si el Papa mandasse ordenar a vn ilegitimo, sabiendo que es ilegitimo, es visto dispensar con el, como lo dize Medina en la Summa. La razon es clara, porque el tal mandato no seria licito, sino dispensasse con el. Luego si se lo manda ha se de entender, que dispensa con el, y que de otra manera no se lo mandaria.

Nauarr. in prelud. 9. num. 31.

Nauarr. in man. c. 11. num. 4.

F. Luys Lo. instr. conf. 4.

Med. in Sũ. fol. 54.

La tercera dificultad es, si el superior puede dispensar en la obligacion del ayuno, que obliga por fuerça y virtud de algun voto, o juramento, sin auer causa razonable para dispensar, y sin la tal dispensacion es valida, de suerte que no quede obligado a ayunar. La razon de dudar es, porq̃ como queda dicho, el Papa puede dispēsar en el precepto de ayuno, de suerte q̃ es valida la tal dispensacion, aunq̃ no aya causa razonable. Luego lo mismo sera en este caso: porque parece la misma razon.

A esta dificultad se ha de responder, que la tal dispensaciõ, no seria valida, y que el ansi dispensado queda iii obligado en consciencia a ayunar. Esta es comun sentencia de todos los discipulos de S. Thomas en la materia de voto. La razon es, porque la obligacion del voto y juramento es obligacion de derecho diuino, y ansi no puede dispensar el superior sin auer causa legitima. Y ansi esta es la diferencia entre los ayunos de la Iglesia y el ayuno, que obliga por fuerça de voto, que el ayuno de la Iglesia precisamente es del derecho positiuo en el qual puede muy bien dispensar el prelado por su voluntad sin auer causa alguna. Pero el ayuno obligatorio por fuerça de voto, o juramento tiene fuerça del derecho natural, y diuino: y ansi no puede dispensar en el tal ayuno sin auer causa razonable: porque desta manera, y no de otra le esta cometida la dispensacion. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La quarta dificultad es de aquel con quien se dispenso, que pueda comer carne en tiempo de ayuno, si este tal esta dispensado para ayunar, de suerte que pueda con buena consciencia no ayunar. En esta dificultad ay varios, y diuersos pareceres. La primera sentencia es, que en este caso en ninguna manera esta dispensado en el ayuno, sino que tiene obligacion de no comer mas que vna vez y no cenar. Esta sentencia tiene Medina Complutense. Su razon puede ser porque este aunque este dispensado en lo que toca a comer carne, no esta dispensado en lo demas, que pertenece al ayuno como es no comer mas que vna vez. Luego no queda dispensado en el ayuno, quanto a todo, sino tan solamente quanto a lo q̃ es no comer carne. De suerte, que el ayuno Ecclesiastico por fuerça y virtud del derecho positiuo tiene dos cosas. La vna es no comer carne, y la otra no comer mas que vna vez. Luego puede estar dispensado, y tener licencia quanto a lo q̃ es no comer carne, y no quãto a lo demas, q̃ es no comer mas que vna vez. La segunda sentencia totalmente opuesta a esta es, que en el tal caso no ay obligacion de ayunar. Esta tiene Cayetano, y comunmēte los discipulos del Angelico Doctor Santo Thomas. La razon es, porque es de essencia del ayuno Ecclesiastico el no comer carne. Luego por el mismo caso que vno tenga licencia de comer carne, no

tiene obligaciō de ayunar:porq̄ no queda substancia ni essencia de ayuno. La tercera sentencia como media es, q̄ si esta dispensado para comer carne: porq̄ le haze mal el pescado, y hueuos, no puede cenar, sino q̄ esta obligado a ayunar no comiendo mas q̄ vna vez al dia. Pero si le concedieron el comer carne por estar flaco, y para que cobre salud, y conualezca, en el tal caso puede muy biē cenar, y no esta obligado a ayunar. Esta sentencia tiene Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion 7. y alega al Maestro Victoria, y Cordoua, y dize este autor, q̄ este negocio mas se ha de mirar moralmente, que no metaphysicamente y que moralmente sus razones conuencen.

Cordin sue quaestio. q. 143.

A esta dificultad la sentencia de Cayetano me parece muy mas probable, y casi cierta, y moralmente hablando no me parece que ay diferencia entre el vn caso, y el otro. Y la razon de Cayetano me parece muy conueniente, moralmente hablando. Porque si la substancia del ayuno consiste, como en vna parte en no comer carne: luego teniendo licencia para comer carne no queda substancia, y essencia del ayuno. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar de la contraria sentencia, diziendo, q̄ aquellas dos conclusiones las junto el derecho positiuo para hazer vna essencia de ayuno, y ansi qualquiera dellas que falte, no queda substancia de ayuno.

La quinta dificultad es de aquel que tiene necessidad euidente para no ayunar: si puede dexar de ayunar sin dispensacion alguna, sino por su proprio parecer.

A esta dificultad digo lo primero, q̄ en el tal caso no ay duda ninguna, sino q̄ puede muy bien dexar de ayunar. Esto enseña S. Thomas y con el todos sus discipulos. La razon es, por que este tal sabe euidentemente que no le obliga el precepto del ayuno teniendo aquella necessidad. Luego no peca no ayunando.

D. Tho. 2. 2. q. 147. ar. 8.

Digo lo segundo, que si vno con buena fe dexa de ayunar, entendiendo y estando persuadido, q̄ tiene causa razonable para que no le obligue el ayuno, no peca mortalmēte no ayunando. Esto enseña Cayetano en el lugar de S. Thomas immediatamente citado. La razon es, porque en cosas semejantes no es necessario, q̄ aya euidēcia metaphysica, sino basta moral certidumbre: la qual tiene este tal por estar ansi persuadido. Luego no pecaran mortalmente dexando de ayunar.

Sexta conclusion. El ayuno obliga muchas vezes por varios y diuersos caminos. Esta conclusion es comun entre los Doctores. Quiero dezir, que algunas vezes puede auer diuersas obligaciones, respecto del mismo ayuno. El exemplo es, si vno hiziesse voto de ayunar los dias de ayuno de la Iglesia. Este tal estaria obligado por fuerça y virtud del precepto de la Iglesia, y juntamente por fuerça y virtud del voto q̄ se le junta, como accidentalmente. De suerte, que si el tal quebrantasse el tal ayuno, tendria obligacion de confessar, que tenia hecho voto de ayunar aquel dia, o aquellos dias. Esta es comun sentencia de todos los Doctores. La razon es, porq̄ el tal ayuno tendria dos razones formales de virtud. Porque pertenece se por vna parte a la virtud de templança, cuyo acto proprio es el ayunar, o a la virtud de abstinencia, y juntamente perteneceria a la virtud de religion, cuyo es acto proprio el voto. Por lo qual el pecado contrario seria pecado contra ambas virtudes, y tendria ambas formalidades, seria necessario declararlas en la cōfessiō, porq̄ seria contra la virtud de abstinencia, y tambien contra la religion. Y ansi tendria dos formalidades: las quales necessariamente se hā de declarar en la confession.

Acerca desta conclusion ay vna dificultad. Y es quando vn mismo ayuno esta mādado por diuersos Summos Pontifices, si en el tal caso se cometen dos pecados, o tan solamente vn pecado. La razon de dudar para prouar, que son dos pecados se toma de lo dicho, porque quando ay precepto, y voto se cometen dos pecados, o vn mismo pecado, que *equiuale* a dos, y tiene dos formalidades, las quales necessariamente se han de declarar en la confession. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porque entonces ay dos preceptos de dos Pontifices, y parece que esta mandado el tal ayuno por dos vezes.

A esta dificultad se ha de responder, que en el tal caso no son dos pecados, ni dos razones formales de pecado, sino tan solamente vn pecado. La razon es, porque ambos a dos los mandatos, y preceptos procedē debaxo de vna misma razon formal, y pertenecen a la misma virtud de abstinēcia. Por lo qual el no ayunar no tiene razon de dos pecados, sino tan solamente de vn pecado, que es contra la virtud de abstinēcia. Por lo qual el que quebranta el ayuno no tiene obligacion de dezir, que el tal ayuno estaua mandado en diuersos mandatos de diuersos Papas.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho, que en el caso passado auia dos razones formales en el ayuno, que son razon de abstiencia, y religion. Y ansi el quebrantamiēto del ayuno tiene las mismas dos razones formales, que necessariamente se han de declarar en la confession. Pero en este caso no ay dos razones formales, sino tan solamente vna, la qual se manda por ambos preceptos. El exemplo es muy bueno, si vno huuiesse hecho voto de no ayunar vn dia, y este voto lo confirmasse muchas vezes, quando quebrātasse el tal voto, no tendria obligacion de dezir, que aquel voto lo auia confirmado algunas vezes. Porque todos

Digitized by Google

todos estos votos tienen vna misma razon formal, y no ay diuersidad ninguna.

La segunda dificultad es, quando vn mismo dia de ayuno esta mãdado por diuersos preceptos, en este sentido, q̃ el tal dia es ayuno por dos caminos, lo vno por ser vigilia de vn santo y tambien, porq̃ por otra parte es quatro tẽporas. La dificultad es, si en este caso tiene razon de dos pecados, de tal suerte y calidad, q̃ el que quebranta el tal ayuno, no tenga obligaciõ de declarar esto en la confession. Lo mismo es en otros casos semejantes. Y en lo q̃ toca al precepto de oyr missa suele esto acõtecer vezes. Porq̃ esta vno obligado a oyr missa por ser Domingo, y juntamẽte por ser fiesta en el mismo Domingo, porq̃ cae alli vna fiesta de gurdar. La dificultad es, sino oye missa, si comete dos pecados. En esta dificultad ay dos sentencias. La primera sentencia es, q̃ en el tal caso comete dos pecados, porq̃ el no ayunar en el tal dia equiuale a dos pecados, y ansi es necessario en la confession declarar q̃ no ayuno en vn dia, q̃ estaua obligado a ayunar por varios y diferentes titulos. Lo mismo dizen en el tal caso de no oyr missa en vn dia de fiesta por dos titulos. Esta enseña Nauarro, y F. Luys Lopez. La segunda sentencia es. En el tal caso tan solamente es vn pecado, y no tiene dos malicias, de suerte q̃ no es necessario, que el que el q̃ quebranto el ayuno, se acuse de q̃ era dia, q̃ estaua obligado a ayunar por dos titulos. La razon es, porque aquellos dos titulos no sacã el ayuno de la virtud de abstiencia, y ansi no tienen dos razones formales, sino vna. Y tambien, q̃ la diuersidad de preceptos debaxo de la misma razõ formal, no causan distinctos pecados. Esta sentencia tienen comunmente los Doctores contra Nauarro, y tienela Henriquez.

Nauarr. in man. c. 11. num. 4. F. Luys Lo. instr. conf. 1. p. c. 39.

Enriq. li. 2 de pœn. c. 5

A esta dificultad se ha de responder, que la primera sentencia es probable: pero mas probable me parece la segunda. La probabilidad de la primera se prueua con la authoridad de los Doctores, que la tienen, y con la razon hecha en su fauor, que tiene fuerça para causar alguna probabilidad. De suerte, que el tal caso el quebrar el ayuno es como si quebrasse dos dias de ayuno Y ansi no equiuale a dos pecados de distincta especie, porq̃ no tiene dos formalidades, como conuece la razon hecha, por la contraria sentencia: pero equiuale a quebrãtamiento de dos ayunos, contra la misma virtud, y a dos pecados numericos. Y en este sentido tiene probabilidad aquella sentencia. La segunda sentencia es muy mas porbable por la autoridad de los Doctores, q̃ la tienẽ, y por la razon q̃ se haze en su fauor, que tiene mas fuerça para causar, y conuencer mayor probabilidad. Porq̃ no solamente el tal quebrantamiento de ayuno no tiene dos razones formales contrarias a diuersas virtudes: pero aun no tiene razõ de dos pecados numericos. Porque este tan solamẽte estaua obligado a ayunar vn dia, aũq̃ por dos caminos pertenecientes a la missmas virtud. Luego en el tal caso aun no tiene razon de dos pecados numericos. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

La tercera dificultad es de los padres de familias: q̃ cuydan de alguna casa, si estan obligados a compeler a ayunar los ayunos de la Iglesia a su familia, de suerte q̃ si no lo hazen pequen mortalmente. La razon de dudar es, porq̃ el tal tiene obligaciõ particular a cuydar de su famila. Luego obligacion tiene a hazer que guarden este precepto de la Iglesia. En esta dificultad Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion 4. enseña, que no esta obligado a cõpelerlos, sino a corregirlos fraternalmẽte, con mayor diligencia, y cuydado, q̃ a los estraños. Y dize q̃ esta es sentencia de Soto. Esto dize este autor, que se ha de entender quãdo los tales hijos, criados, y sieruos de la dicha familia, no ayunaran aunque se lo mandara el padre de familias, antes buscaran el almuerço, y la cena, pero dize que les deue negar la cena. Y cita a Nauarro.

So. de ratione regendi secretum mem. 1. q. 3 conclusi. 3. Nau. lib. 3. consi. tit. de obseruat. ieiunij cõsi. 2

A esta dificultad digo, q̃ mi parecer es, que el padre de familias esta obligado muy estrechamente a hazer, q̃ los de su familia que no estan impedidos ayunen los ayunos de la Iglesia. Esto conuence la razon puesta en el principio de la deda. Porq̃ el padre de familias esta obligado a hazer que los de su familia viuan christianamente, y conforme a las leyes de la Iglesia. Y vna dellas es la q̃ manda el ayuno, y ansi tiene obligacion de hazer q̃ ayunen, y poner todos los medios conuenientes para esto. Y en este sentido tiene obligacion de compelerlos a q̃ ayunen, y cumplã con los preceptos de la Iglesia. Y muy en particular tiene obligacion de hazer esto en orden a proprios hijos, porq̃ tiene obligacion de criarlos conforme a las leyes de la Christiandad. Si en esto fuesse descuydado el padre de familias pecaria mortalmente, porq̃ faltaria a su obligacion. El ha de hazer diligencia, para que los de su familia ayunen, y si ellos no ayunarẽ en el tal caso no correra por el, sino por ellos, porque el cumplio con su obligacion.

Toda via queda dificultad acerca del padre de familias, si pecara mortalmente, quando en los dias de ayuno que pueden sus criados ayunar, los compele, y les manda hazer obras incõpatibles con el ayuno, las quales comodamente se pueden passar a otro dia. En esta dificultad Manuel Rodrigues en el lugar citado, expressamente enseña ser pecado mortal, y cita a Paludano, y Gabriel, y Nauarro.

A esta dificultad digo lo primero, que si sin causa ni razon alguna los cõpeliesse, y mãdasse hazer semejãtes obras en dias de ayuno seria pecado

Nauarr. in man. c. 11. num. 27.

Digitized by Google

pecado mortal. En este sentido es verdad lo q̃ dize este autor. La razon està clara: porque en el tal caso seria querer, que sus criados quebrãtassen el ayuno: lo qual en ninguna manera es licito. Luego en este caso seria pecado mortal. Desto no tengo duda ninguna.

Digo lo segundo, que si con alguna causa y razõ bastante manda a sus criados en el dia de ayuno q̃ hagan alguna obra, con la qual no se cõpadece el ayuno, en el tal caso no peca mortalmente mandandoles la tal cosa y cõpeliẽdo los a q̃ la hagan. Esto consta, por el vso de todos los fieles, q̃ tienen buena consciencia, q̃ lo hazen ansi. De suerte que el padre de familias no tiene obligacion a hazer q̃ sus criados no trabajen el dia de ayuno auiendo razon y causa para ello, solamente, porq̃ ayunen. Porque aunque es verdad, q̃ aquellas obras se podriã hazer otro dia, con todo esso no tiene obligacion de hazerlas siempre passar a otro dia: porque el otro dia tendran tambien que hazer.

Toda via que la dificultad, si hiziessa, o los compeliesse a hazer a los criados alguna obra para su recreacion, y gusto, de la qual se sigue, que no puedan ayunar aquel dia, si se lo podia mandar el padre de familias. El exemplo es de vn señor, que en dia de ayuno para su recreacion manda a sus criados, que vayã con el a caça de lo qual sabe y tiene por cierto, que vendran los criados tan cansados, que no podran guardar el ayuno. La dificultad es, si sera licito compelerlos a esto y mandarles, que vayan a caça, pues no era negocio tã necessario, y preciso el yr a caça.

Digo lo tercero, que en este caso tiene alguna dificultad, de la qual se ha de dezir luego en otra duda passada la immediata. De la doctrina del padre Manuel Rodriguez, parece que se sigue no ser licito, sino que es pecado mortal. Pero esto tiene mucha dificultad, porque muchos hombres de buena consciencia vsan el mandar esto a sus criados en dias semejantes, y no hazen escrupulo de mandarselo. Porque en este caso parece que ay alguna razon para mandarselo, que es la recreacion del señor. De lo qual diremos luego en passando a otra duda.

La quarta dificultad es de los mesoneros, y bodegoneros, que en los dias de ayuno administran los huespedes indiferentemente cenas, y comeres, con los quales se quebranta el ayuno, si estos tales pecan mortalmente. La razon de dudar es, porque estos tales son causa de que los otros huespedes no guarden el ayuno de la Iglesia. Luego pecan mortalmente en esto. Porque el que es causa de que se quebrante el ayuno de la Iglesia, peca mortalmente.

En esta dificultad Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion quinta enseña, que los tales no pecan, si lo hazen con animo senzillo, y sin mala intencion.

Digo lo primero, que si los tales lo hiziessen con mala intencion, pretendiẽdo que los huespedes quebrassen el ayuno, seria pecado mortal. En esto conuienẽ todos los Doctores: la razon es, porque entonces seria concurrir con los mismos huespedes a quebrar el ayuno, y tẽrian causa moral de que lo quebrassen: lo qual es pecado mortal.

Digo lo segundo, q̃ si los mesoneros, o semejantes oficiales lo hazen sinceramẽte, y les dã los manjares q̃ piden en dia de ayuno, no pecã mortalmente. Esto enseñan tãbien communmente los Doctores. La razon es, porque los tales no tienen obligacion a saber, si tienen necessidad, ni les obliga precepto alguno a inquirir esto. Luego pueden muy bien sin pecado alguno darles los manjares que pidieren. Particularmẽte, que ellos deuen presumir, que tienen necessidad de cenar, o de comer carne, o de otra cosa semejante. Y esto enseña muy particularmente Cayetano en la Summa. De lo qual se respõde a la razon de dudar que los tales no son causa de que los huespedes quebrantẽ el ayuno: porque no tienen obligacion a saber la necessidad que tienen los huespedes, ni les pertenece a ellos, tratar desto.

Toda via queda dificultad quando el mesonero supiesse claramente, q̃ el huesped no tiene necessidad de comer carne, o de quebrantar el ayuno, si en el tal caso pecaria el mesonero ministrandole manjares, con que le quebrasse. Porque entonces parece que ya seria concurrir con el tal al quebrantamiento del ayuno.

A esta dificultad se responde, q̃ sabiendo q̃ ellos tienen determinacion de quebrar el ayuno, o comer carne, no pecan los mesoneros ministrandoles semejantes manjares. Esto enseñan communmẽte los Doctores. La razõ es porque en el tal caso los mesoneros no concurren al quebrantamiento del ayuno, pues ellos estã determinados de quebrantarle, o comer manjar contrario. Aduiertase, que en el tal caso no tienen obligacion a negar a los huespedes los mãjares por via de correccion fraterna. Porque de ordinario los mesoneros no puede corrigir a los huespedes que passan, particularmẽte tiẽdo gente authorizada. Y tambien, q̃ si les niegan los manjares, los hallaran en otros mesones, o en otras partes. Por lo qual no tienen semejante obligacion.

Toda via queda acerca desto dificultad de vno, que por algun achaque, o alguna necessidad no està obligado a ayunar, si este tal peca mortalmente combidando a cenar a otro, q̃ tiene obligacion de ayunar. La razon de dudar es, porque este tal no le combida a acto malo, sino a que le haga compañia. Luego no es pecado mortal.

En

En esta dificultad algunos Doctores enseñan, que no es pecado mortal. Assi lo enseño Nauarro, y sigue a Cayetano.

Nauarr. in Man. c. 21. num. 24.

A esta dificultad digo lo primero, que si cóbida al que está aparejado para ayunar es pecado mortal. Esta es mejor sentencia. La razó es, porque entonces es causa que el otro quebráte el ayuno. Confirmase, porque si vno q̃ esta enfermo conuidasse a otro sano a que comiesse carne el dia prohibido seria pecado mortal. Luego lo mismo es si le conuida a que quiebre el ayuno, porque es la misma razon.

Digo lo segundo, que si conuidasse a vno que está aparejado para quebrantar el ayuno, y que tiene propósito de quebrantarle, en el tal caso no seria pecado mortal. Porque en el tal caso no seria causa de que el otro quebrantasse el ayuno. De lo qual se responde facilmēte a la razon de dudar, y se ha de ver Fray Luys Lopez.

Fray Luys Lop. in instruct. cons. 1. p. c. 59.

La quinta dificultad es del que pone impedimento, con el qual no puede cumplir el precepto del ayuno, si el tal peca mortalmente poniendo el tal impedimento. El exemplo es en vno, que de su grado, y voluntad juega a la pelota: de tal suerte, y calidad, que queda despues tan cansado, que en ninguna manera puede ayunar. La dificultad es, si en el tal caso podra quebrantar el ayuno, y si pecara quebrantandole, o si pecò contra el precepto del ayuno, quando se impossibilito, y se puso a jugar, aduirtiendo esto.

En esta dificultad entre los Doctores ay diuersas sentencias, y pareceres. La primera sentencia es, que en el tal caso pecò mortalmēte, quando puso el tal impedimento, aduirtiēdo, o deuiendo aduertir, que se auia de seguir el quebrantamiento del ayuno. De manera, q̃ en el caso puesto peco mortalmente, quando se puso a jugar la pelota aduirtiendo, o deuiendo aduertir, que no auia de poder ayunar, y cúplir con el precepto del ayuno. Lo mismo es en otros casos semejantes. Esta sentencia tienen algunos graues Doctores, y entre ellos suelen referir a Cayetano, y a Cordoua, y a Vega. Y tienela claramente Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion sexta. La razon desta setencia es, porque el tal tiene obligaciō de precepto de ayunar Y pone impedimento al ayuno, como lo suponemos, y al cumplir cō este precepto. Luego peca mortalmēte impossibilitandose al tal cumplimiento. Como suelen dezir los Theologos, que el que se embriaga, aduirtiendo, o deuiendo aduertir, que ha de quebrantar el precepto de oyr missa, en fiesta peca mortalmente, quando pone impedimento al cumplimiento del precepto de oyr missa.

Caiet. 2. 2 q. 150. art. 4. Cord. lib. 5. quaest. 7. 171 Vega de iustif. 7. 13.

La segunda sentencia es cōtraria a esta, que en el caso puesto no peca poniendo impedimento al ayuno. Esto enseña Medina en su suma. Y pone exemplo en los caminātes de apie, aunque tomen el camino por su passatiempo: los quales no tienen obligacion de ayunar llegando fatigados, y trabajados. Y dize, que esto tiene verdad, aunque el camino se hiziesse por ver a su amiga, si despues quedan cansados, y fatigados. El tal pecara contra otro precepto de no fornicar: pero no pecara contra el precepto de ayunar. Tābien se puede traer otros exemplos. La razon deste Doctor es, porque el precepto de ayunar obliga a todos aquellos, que pueden ayunar, y no a los que no pueden ayunar. Y en realidad de verdad en el tal caso no pueden ayunar. Luego no los obliga el precepto de ayunar, y por consiguiente no ayunādo no pecan mortalmente.

Med. in Suma. fol. 99.

Digo lo primero, que es cosa cierta, y aueriguada, que si no se aduierte, que se pone impedimento para el cumplimiento del precepto del ayuno, o no lo deuio de aduertir, que no se peca mortalmente, quando se pone el tal impedimento. El exemplo es, si vno por su recreacion se pone a jugar a la pelota, y no aduirtió, ni pudo aduertir, que auia de quebrātar el precepto del ayuno, ni sentirse fatigado, ni cansadose de suerte, que no pudiesse ayunar. Lo qual puede muy bien acontecer. La razó es, porque en el tal caso el quebrantamiēto del ayuno no fue voluntario en si, ni en su causa, como es cosa notoria. Luego en ninguna manera fue pecado. Confirmase, porque como dizen los Theologos, si vno se embriaga no aduirtiendo, ni pudiendo aduertir, que no auia de oyr missa en el dia de precepto, no peca mortalmente contra el precepto de oyr missa. Luego lo mismo sera en nuestro caso. Porque es la misma razon.

Digo lo segundo, que de ordinario, aunque la primera sentencia tenga prouabilidad mas prouable me parece la segunda. Este dicho tiene dos partes. La primera parte se prueua con la authoridad de los Doctores, que tienen la primera sentencia, y con la razon que se haze en su fauor. La segunda parte se prueua con la authoridad de los Doctores, que tienen la segunda sentencia y con la razon que se haze en su fauor, que tiene mas prouabilidad. Confirmase, porque el no jugar a la pelota no es medio de si ordenado para el cumplimiento del precepto del ayuno. Luego no esta vno obligado a dexar de jugar a la pelota en orden al cūplimiento del precepto del ayuno. Por lo qual no es la misma razon de aquel que se embriaga, y por embriagarse no oye missa. Porque el no se embriagar, y el no se diuertir es medio de si ordenado al cumplimiento del precepto de oyr missa. De donde se sigue la solucion de la razon que se haze por la sentencia contraria. Porque no esta vno obligado a ayunar, sino quando puede, y por fuerça, y virtud del tal precepto tan solamente tiene obligació de

poner los medios de si necessarios para el cumplimiento del tal precepto, como ya queda dicho.

Capit. III. De la gula.

D. Th. 2. 2. q. 148. Summista ver. gula.

De este vicio trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Summistas.

PRrimera conclusion. La gula de su naturaleza es pecado. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el articulo primero de la question citada, y lo mismo enseñan los Sumistas. La razon es, porque la gula no es otra cosa, sino vn apetito desordenado de comer, o beuer. Luego la gula es pecado, y es pecado contra la virtud de la templança, q̃ pone medio en el apetito de comer, y beuer, para que no exceda el hóbre en lo que toca a esto.

Segunda conclusió. Quando el hombre pone el vltimo fin en el comer, o beuer la tal gula es tan desordenada, que es pecado mortal. El exemplo es, quando vno quebranta el precepto del ayuno, o de no comer carne, o otro precepto semejante perteneciente a la virtud de la templança. En el tal caso sera pecado mortal la gula. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el articulo segundo de la tal question, y todos los Sumistas. La razó es, porque en el tal caso por el pecado de la gula se aparta el hombre de Dios, y del vltimo fin. Luego peca mortalmente.

Tercera conclusin. La gula en los casos ordinarios no es pecado mortal, sino pecado venial. Como si vno come vn poco demasiado, y no con la templança deuida, peca venialméte. Esto enseñan todos los Doctores en el lugar citado. La razon es, porque en el tal caso la gula no haze, ni es causa que el hombre se aparte del vltimo fin, sino tan solamente diuierte vn poco. Luego no es pecado mortal, sino pecado venial. Pero aduiertase, que los Doctores en los lugares citados llaman este vicio capital, parque deste vicio proceden como de principio otros vicios.

De lo dicho en estas conclusiones, particularmente en la segunda, se sigue, que si vno come, o beue tan desordenadamente, que le haga notable daño a la salud peca mortalmente. La razon es, porque en el tal caso passa el precepto diuino, que ay de mirar por la salud, y vida. Dixe, si le haze notable daño, porque si fuesse poco el daño, no seria pecado mortal, si no pecado venial. Tambien se deue aduertir, que muchas vezes, aunque el daño sea notable, se puede muy bien escusar vno de pecado mortal, quando no lo aduierte, ni deue aduertirlo. El exéplo es en el enfermo, que muchas vezes beue excessiuamente, o come algunas cosas que le pueden hazer daño: el tal se puede escusar por este camino.

De lo dicho tambien se sigue lo segundo, que el que se embriaga a sabiendas, peca mortalmente, hablando comun, y regularméte. La razon es, porque el tal beue de tal suerte, y calidad, y tan destempladamente, que le haze notable daño. Porque pierde la razon, y el ser del hombre, aunque sea por breue espacio. Dixe regular, y comunmente. Porque si fuesse necessario para la cósistencia, o salud del indiuiduo, beuer demasiado en cantidad: de suerte, que vno se huuiesse de embriagar, en el tal caso no seria pecado mortal beuer vino excessiuaméte, aunque el hóbre se huuiesse de embriagar. De suerte, que el embriagarse en el tal caso no es pecado mortal. El exemplo es, si vno tuuiesse vna enfermedad, y para sanar della fuesse necessario beuer mucha cantidad de vino, de suerte, que se siguiesse embriaguez, no seria pecado mortal. Lo qual se declara luego mas extensamente.

La dificultad es acerca desto. Porque si por alguna razon es pecado mortal embriagarse: es porque el hombre por breue espacio pierde el juyzio, y la razon. Y si esta fuesse causa bastante seguirsehia, que tambien seria pecado mortal el acto matrimonial, porque en el por breue espacio se pierde el vso de la razon con la fuerça, y virtud del deleyte. Lo qual en ninguna manera se deue dezir, como consta de lo que queda dicho en la materia de matrimonio.

A esta dificultad se ha de responder, que no es la misma razon de lo vno, que de lo otro. La razon de la differencia es, porque el acto matrimonial se ordena de su naturaleza a la cóseruacion de la especie, que es bié mas diuino, y vniuersal, que la cóseruacion del indiuiduo. Por lo qual el vso matrimonial, es licito, y Sancto con detrimento alguno del indiuiduo. Y ansi no es pecado mortal, aũque aya aquel detrimento en lo que toca al vso de la razon. Particularmente, que es muy poco, y por breuissimo espacio, y no parece cosa de consideració. Pero el comer, y beuer, ordenase a la consisté cia del indiuiduo, y ansi el beuer excessiuaméte, y con detrimento del indiuiduo, embriagádose, es pecado mortal. De lo qual se sigue otra differencia clarissima entre estas casas dichas, y por la misma razon. Porque en ningun caso es licita la polucion, o acto carnal para cóseguir salud. De suerte, que aunque diga el medico, que vno no tiene remedio de cierta enfermedad, si no tiene polucion, por ninguna via es licito tenerla, aun en el tal caso. La razó es clara, porque la seminacion de su naturaleza no se ordena a la consistencia, y salud del indiuiduo, sino de la especie, y ansi no se ha de ordenar a la tal salud. Pero el comer, y beuer se ordena de su naturaleza a la conseruacion del indiuiduo, y a la consistencia del: y ansi es licito en algun caso beuer demasiado, aunque se siga

Digitized by Google

se siga embriaguez, si esto es necessario para la salud, y consistencia del indiuiduo. La razon es, porque el comer, y beuer se ordenan de su naturaleza a este fin. De lo qual se dira luego mas a la larga.

Cap. IIII. De la virtud de la sobriedad.

D. Th. 2. 2. q. 149.

De esta virtud trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el.

Primera conclusion. La sobriedad es virtud, que tiene por materia propria el vino, de suerte, que sirue de templar, y moderar el beuer el vino. Para que vno con moderacion vse del vino se pone la sobriedad.

Segunda conclusion. La sobriedad es virtud especial, y particular. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada, articulo primero, y segundo. La razon es, porque la virtud de su naturaleza se ordena a conseruar el bien de la razõ, de tal suerte, que adonde ay especial, y particular impedimento alli se ha de poner especial, y particular virtud. Y es ansi, que el beuer vino tiene especial razon de impedir el vso de la razon. Luego para templar el beuer el vino, se ha de poner especial, y particular virtud, que modere, y quite este impedimento. De suerte, que hemos de considerar, que la virtud de la sobriedad es especial, y se pone particularmente, para que el hombre se temple en el beuer. De suerte, que no se pone esta virtud para el comer, sino muy particularmente para que el hombre se temple en lo que es beuer vino.

Tercera conclusion. El beuer vino no es de si illicito: pero puede lo ser, como per acidẽs, como dizen los Theologos. Esto es por algunas condiciones, que se le puedẽ juntar, como es beuer vino excessiuamente, o beuer vino de suerte que le haga daño a la salud, o si vno beuiesse vino teniendo voto de no le beuer. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado en el articulo tercero. Porque por todos estos caminos tiene razõ de mal, y de pecado.

Quarta conclusion. La templança en el beuer, y la virtud de sobriedad, mas es necessaria en las personas graues, y de dignidad, como en los Obispos, en los prelados, y en los mayores. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado en el articulo vltimo. La razon es, porque en estos tales ha de resplandecer mas la razõ. Luego estos tales han de estar mas lexos de todo lo que fuere impedimento del buen vso de la razon. Por lo qual en los tales ha de resplandecer grandemente esta virtud, y el vicio contrario es muy feo en ello.

Cap. V. De la embriaguez vicio contrario a esta virtud.

De este vicio trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, y los Sumistas.

D. Th. 2. 2. q. 150. Sũmista ver. ebrietas.

Primera conclusion. La embriaguez, que dize vna obra desordenada en lo que toca a beuer vino es pecado, y pecado de gula. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado en el articulo primero. Declaremos esta conclusion, y luego se probara facilmente. La embriaguez puede significar dos cosas. La vna es el mismo impedimẽto del vso de la razon, que nace, y procede del beuer. Y este impedimẽto no es pecado. Y ansi la embriaguez en este sentido no es pecado, sino como effecto del pecado, o del beuer. Puedese tomar tambien de la segunda manera por la obra misma de beuer vino en demasiada cantidad: de suerte, que quite el vso de la razon. Y esto de dos maneras. La primera es, no lo aduirtiendo, ni pudiendo aduertir. Y en este sentido no es pecado. Puedese tomar de la segunda manera por la obra de beuer vino demasiadamente, viendo, y aduirtiendo, que se ha de seguir este daño de impedirse el vso de la razon, y en este sentido es pecado. La razon es, porque es obra desordenada contra el buẽ vso de la razon.

Segunda conclusion. La embriaguez de su naturaleza es pecado mortal. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el articulo segundo de la question citada. La razon es, porque es vna obra muy desordenada, por la qual se causa muy gran daño en el vso de la razon. Esto se entiende, como ya diximos, quãdo el beuer vino es sin moderacion. Porque cõmo deziamos arriba, puede acontecer, que el beuer vino demasiadamente no sea pecado, ni contra la deuida moderacion, por ser alguna vez necessario para la salud, y consistencia del indiuiduo. Aduiertase, que como dize Sancto Thomas en el vltimo articulo de la question citada, la embriaguez alguna vez escusa de pecado en orden a las obras que se hazen adelante. Y no escusa de pecado en quanto es pecado, sino en quanto quita el vso de la razon.

Cap. VI. De la virtud de la castidad.

De esta virtud trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los demas authores todos, que escriuen sobre el.

D. Th. 2. 2. q. 151.

Primera conclusion. La Castidad es verdadera virtud. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el primer articulo. La razon es, porque la razon de virtud consiste

consiste en la moderacion, y en el templar el apetito desordenado contra la razon. Y es assi que la castidad tiene por oficio proprio el moderar, y templar el apetito sensitiuo, para que no preualezca contra la razon. Luego la virtud de la castidad es verdadera virtud, y que tiene por oficio proprio el moderar el apetito sensitiuo.

Segunda conclusion. La castidad es especial virtud. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el articulo segũdo de la question citada. La razon es, porque la castidad tiene particular objecto, y materia eu la qual pone orden, y medio, que son los deleytes de la carne, que los templa de tal suerte, y calidad, que no preualezcan contra el bien de la razon. Luego la castidad es especial, y particular virtud.

Tercera conclusion. La castidad es virtud distincta de la abstinencia. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado en el articulo tercero. La razon es, porque la abstinencia hablando propriamente, tiene por oficio el moderar las delectaciones de la carne en la comida, y beuida: de suerte, que no preualezcan contra la razon. Pero la castidad templa, y modera las delectaciones de la carne en el vso venereo, y deshonesto, para que no perualezcan contra la razon, ni impidan el vso de la razon.

Capit. VII. De la Virginidad.

D. Th. 2. 2. q. 152.

De esta virtud trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que scriuen sobre el.

Primera conclusion. La Virginidad consiste en la integridad de la carne, y en su entereza. Esta enseña Sancto Thomas en el articulo primero. Declaremos esta conclusion por la doctrina de Sancto Thomas. La virginidad dize dos, o tres cosas. La primera es, la entereza de la carne: de suerte, que no aya auido delectacion venerea. Por lo qual lo primero, que dize la virginidad de parte del cuerpo es que no aya violacion del sello virginal. Lo segundo es la delectacion, que se causa de la resolucion de la simiente. Lo tercero es el proposito de jamas experimentar tal delectació. De suerte, que la virginidad dize entereza de la carne y nó auer experimentado tal delectacion venerea. Y finalmente dize proposito firme de nunca experimentar semejante delectacion. Y esto es lo mas formal, y principal que se halla en la virginidad, aunque encierre en si todas las demas cosas.

Segunda conclusion. La virginidad es cosa muy loable, y es virtud. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado en el articulo primero, y segundo. La razon es, porque la virginidad, y el proposito perpetuo de limpieza se ordenan de su naturaleza al seruicio de Dios, y para estar vno mas libre, y mas expedito para la diuina contemplacion. Luego la virginidad de su naturaleza es virtud Por lo qual en las religiones, adonde los hombres estan dedicados, y consagrados al culto diuino se professa limpieza, y virginidad.

Tercera conclusion. La virginidad de su naturaleza es mas excelente, que el matrimonio. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado en el articulo quarto. La razon es, porque la virginidad se ordena al bien del alma, y a la eleuacion de la mente a Dios, y el matrimonio se ordena al bien del cuerpo, y a la conseruacion de la especie, segũ el ser material. Luego la virginidad es mas excellente que el matrimonio.

Cap. VIII. De la Luxuria, que es vicio contrario a la virtud de la castidad, y a otras virtudes.

D. Th. 2. 2. q. 153. Summista ver. luxuria.

De este vicio disputa Sancto Thomas, y muy a la larga, y todos sus discipulos, y los Summistas.

Primera conclusion. La materia propria de la luxuria son las delectaciones de la carne, y las concupiscencias. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado en el articulo primero. Esta conclusion es facil de explicar, y de probar. Porque todos los hombres saben muy bien, y entienden, que la luxuria tiene por materia propria las delectaciones venereas, y concupiscẽcias de la carne. Las quales no se refrenan por la virtud de la castidad, y por la limpieza.

Segunda conclusion. El vso de las cosas, y delectaciones venereas, no es intrinsecamente malo, sino que puede ser bueno, como se vee claramente en el vso matrimonial. La razon es, porque el tal vso se puede moderar, y templar por la razon, de tal suerte, que no sea malo, ni pecado. De suerte, que bien ansi como el comer, y beuer, si es ordenado por la razon no es pecado sino obra de virtud, porque el comer, y beuer se ordena a la conseruacion del indiuiduo, ansi tambien el vso de las cosas venereas, puede ser regido, y gouernado por la razõ, y en el tal caso, no sera pecado, sino obra de virtud. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el articulo segundo de la question citada.

Tercera conclusion. Si el tal vso destas cosas no se temple, y modere por la razon, es pecado, y vicio, el qual se llama luxuria. Esto enseñan Sancto Thomas, y los que escriuen sobre el en el articulo tercero. La razon es, porque

Digitized by Google

que en el tal caso el vso destas cosas no es cóforme al bien de la razon, sino muy contrario a el. Luego en el tal caso sera pecado.

Quarta conclusion. La luxuria es vicio capital. Esta enseña Sancto Thomas, y todos los q̃ escriuen sobre en el articulo quarto. La razon es, porque el vicio capital es aquel, del qual manan, y proceden muchos vicios. Y es ansi, que de la luxuria manan, y proceden otros vicios como es cosa notoria. Luego la luxuria es vicio capital que se estiende a muchos vicios. Aduiertase, que este vicio tiene muchas especies, como lo enseña Sancto Thomas en la question siguiente. Porque la luxuria tiene seys especies, que son simple fornicacion, adulterio, incesto, estupro, rapto, y vicio cótra natura. De todas estas especies de luxuria hemos de dezir en particular.

Cap. IX. De la simple fornicacion, que es vna especie de luxuria.

D. Th. 2. 2. q. 154. artic. 2. Summista ver. fornicatio.

Desta materia disputa Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el, y los Sumistas.

PRimera conclusion. La fornicacion simple es pecado mortal. Esta conclusion enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, los Sumistas tambien. La razon es, porque la fornicació simple dize vna desordenacion, que es el detrimento de la vida de aquel que nace de la tal fornicacion. Porque la tal, hablando de si, no se puede criar en la vida racional conuenientemente. Luego de su naturaleza es pecado mortal. Aduiertase, que la fornicacion simple no es otra cosa, sino tener parte con vna muger soltera, siendo tambien el hombre soltero.

La dificultad es, si la fornicació simple está prohibida por derecho natural, y diuino.

A esta dificultad se ha de respóder, que está prohibida por derecho natural, y diuino. Esto enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, y ansi lo enseña Couarruuias. Y esto consta de la razó hecha, que es de Sancto Thomas. Por lo qual aquel precepto, No fornicaras, es precepto del Decalogo, y es precepto natural, y diuino.

Couarru. sup. 4. Decretaliũ. p. 2. cap. 8. §. 5. n. 17.

De lo qual se sigue, que el precepto de no fornicar, obliga en qualquier caso, y no es licito consentir en el, aunque sea por miedo de la muerte. De suerte, que si vna muger le pusierẽ vn puñal a los pechos, y la amenazassen con la muerte, sino consentia en la fornicacion, no es licito en el tal caso consentir: y si cósiente peca mortalmente. Esto enseña Soto, y Nauarro. De lo qual se sigue, que muchos mas es illicito que vn hombre con miedo de la muerte cósienta en la fornicacion. De suerte, que si a vno le amenazan con la muerte, porque cósienta en fornicació alguna, por ninguna vida de ue de cósentir. El exéplo es, si a vno le amenazassen con miedo, que cayesse en varon constãte, para que se casasse con vna muger, y juntamente consumasse el matrimonio, seria pecado mortal el consentir en la tal copula. La razon es, porque en el tal caso no es valido el matrimonio, y por consiguiente la copula es fornicaria, y illicita, aunque se haga por miedo de muerte. De lo qual se ha de ver el Maestro Soto.

Sot. li. 1. de iust. q. 1. artic. 1. Nauarr. in Man. c. 16. num. 1.

Sot. li. 5. de iust. q. 2. artic. 1.

Segunda conclusion. La fornicacion simple no es grauissimo pecado, aunq̃ es pecado mortal. Esta enseña Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado, en el articulo tercero. La razó es, porque otros pecados, ay mas graues, como son los pecados espirituales, y los sacrilegios, y otros pecados semejantes. De suerte, que este pecado, aunque es mortal, no es de los pecados mas graues.

Tercera conclusion. Los tocamientos impudicos son pecados mortales. Esto enseña Sácto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada en el articulo quarto, y esto enseñan los Sumistas. El Angelico Doctor dize, que es lo mismo de los osculos, y abraços. Declara esto desta manera, y dize, que estas cosas se puedẽ considerar de dos maneras. La primera es de su propria razon, y naturaleza, y si ansi se consideran, no tienen razó de pecado mortal. Porque estas cosas se pueden hazer sin que aya delectacion libidinosa, y mala, como se hazen quãdo se hazen por buena amistad, llana, y sincera, o por costumbre de la patria, o por otra causa razonable. En el tal caso no tienen razó de pecado mortal. Pero estas mismas cosas, pueden ser pecado mortal por razon de la causa de donde nacen, y proceden. Como el dar limosna puede ser pecado mortal, si se haze por induzir a otro a algun pecado mortal. En el tal caso por ser la intencion mala se haze la obra de dar limosna mala. De la misma suerte en nuestro proposito, estas obras pueden ser pecado mortal por nacer del consentimiento en la delectacion illicita. Deuese aduertir, que en España, donde preuale ce la malicia, y la corrupcion, y no ay esta llaneza, ni lo pide la costumbre de la patria, estas obras, y tocamientos comunmente, y regularmente son pecado mortal. Porque comunmente son libidinosas, y traen consigo delectacion libidinosa. El pecado que se halla en estas cosas se reduze a simple fornicacion, quando es entre solteros. Porque es consentir en la delectacion libidinosa, como lo dize el Angelico Doctor en el lugar citado. Si entre otras personas tienen estas obras circunstancia, lo diremos en su proprio lugar.

De lo qual se sigue, q̃ la muger comunmente,

te,y regularmente no ha de consentir tocamiētos,y semejantes obras,que se entiende ser libidinosas, porque seria consentir en obra que es pecado mortal.

La dificultad es,si en algun caso seria licito, que vna muger consintiesse semejantes obras, o tocamiētos,o osculos,sin que fuesse pecado mortal. La razon de dudar es, porque muchas vezes podria auer escandalo de lo contrario. El exemplo es,en caso que vn hōbre abraçasse vna muger en publico, y delante de mucha gente, En este caso,aunque ella entēdiesse ser abraço illicito,si se alborotasse, y no cōsintiesse semejante abraço, seria escandalizar los demas, y dar a entender que el otro comete pecado mortal. Luego en el tal caso, parece que seria illicito. Por el contrario haze, que parece que en el tal caso seria consentir en el pecado mortal,que el otro comete. Luego sigue se no ser licito el consentir el tal abraço.

Digo lo primero,que quando de las circunstancias,y de otras cosas concurrentes se entēdiesse,que los abraços,o tocamientos, o osculos no son libidinosos,la tal muger podria muy bien en publico, y en secreto consentirlos, y no seria pecado. La razon es, porque en el tal caso estas obras no son pecado. Esto se puede coligir de la circunstancias, y de la persona, y del modo de proceder de la tal persona.

Digo lo segundo,que quando de las circunstancias ya dichas se coligiesse claramente que estas obras son libidinosas, y pecado mortal, de la otra parte el consentirlas regularmente, y comunmente seria pecado mortal. Esto se prueua de lo que ya queda dicho atras. Aduiertase, que lo mismo es si de las circunstancias dichas, y de las demas cosas huuiesse duda razonable,si las tales obras son libidinosas. Porque en caso de duda se pone a peligro claro de consentir en lo que es pecado mortal, y que āma el peligro,y se pone en el pecado.

Digo lo tercero. Quando de las circunstancias dichas se colige ser cierto,que las tales obras son libidinosas, y se hazen en parte publica,donde lo veen todos, y son obras vsadas cōforme a la costumbre de la patria, en el tal caso,no parece ser pecado mortal. Dixe haziendose en publico,y siendo conformes a la costūbre de la patria. Porque si fuesse en secreto, o no siendo costumbre vsada, seria pecado mortal el consentir aquellas obras. Pero con estas circunstancias no es pecado. La razon es,porque en el tal caso seria cosa escandalosa, el no consentir semejantes obras, y por consiguiente,es pecado el consentirlas. Porque ellas de si se pueden hazer con buen animo,y se puedē hazer con mal animo.

Digo lo quarto, que algunos tocamientos ay que de su naturaleza son tan impudicos,como en las partes secretas, que en ninguna manera, ni por camino alguno se deue consentir, ni en publico, ni en secreto, y siempre son pecado mortal. Esto se entiende, sino fuesse en caso de necessidad,en orden a curar de alguna enfermedad.

Quarta conclusion. Los osculos entre solteros de suyo son pecado mortal, ordenados al acto carnal, ò libidinoso. Dixe ordenados al acto carnal,porque si no son ordenados a este acto, no son de suyo pecado mortal. La razō es porque los tales osculos,como ya queda dicho,tienen la malicia de la fornicacion. Luego si se ordenan a ella,son pecado mortal: y si no se ordenan a la fornicacion no tienen razon de pecado, porque les viene ser pecado deste fin. De suerte,q̄ todas estas obras ya dichas, quando tienen malicia, la tienen deste fin. Por lo qual muchas vezes los osculos no tienen razō de pecado,si se ordenan al amor natural, como entre los hermanos. Lo qual enseña Sancto Thomas,y Nauarro,y Cordoua. *D. Tho. in loc. cit. Nauarr. in Man. c. 16. num. 11. Cord. en te gundo sum. te mebr. 2. q. 2. con. 2.*

La dificultad es,si los osculos, y abraços, y otros tocamientos,que son pecado mortal, y los ay en la fornicacion simple,si es necessario confessarlos en la confession, que se confiessa la fornicacion. En esta dificultad Manuel Rodriguez enseña, que no son de la necessidad de la confession, ni se han de declarar en ella, sino tan solamente la fornicacion, o el hauerla pretendido. *Man. Rod. in Summa c. 201. con. dif. 2.*

A esta dificultad digo lo primero, que los osculos,y abraços,y tocamientos impudicos,q̄ comun, y ordinariamente ay en el acto carnal, no es necessario declararlos en la confession, sino basta dezir, y confessar el pecado de la fornicacion. En esto conuienen todos los Doctores. La razon es,porque confessado,y diziēdo en la confession,quedan dichos estos actos, y estas obras implicitamente, por estar juntas con el acto carnal.

Digo lo segundo, que si los osculos,y tocamientos fuessen cosa extraordinaria, y no comunmente vsada, seria necessario declararlos en la confession. La razon es,porque estos tocamientos,y osculos son pecado mortal, y no quedan dichos en la confession, quando vno confiessa el pecado de fornicacion por ser cosas extraordinarias. Luego necessidad ay de declarar en particular estas cosas dichas.

La segunda dificultad es, si pecan mortalmente los que tienen baños para hombres, y para mugeres,y mandan a sus criados, que son moços que lauen a las mugeres que entran en los baños.

En esta dificultad Manuel Rodriguez en el lugar citado en la conclusion vltima,vniuersalmente enseña, que estos tales que tienen estos baños, pecan mortalmente, y estan en estado,que no deuen ser absueltos,sino los dexan. La razon deste author es, por el gran peligro,

ligro, que ay en lo que toca a lauar los mancebos las mugeres, y cita a Nauarro en su fauor, el qual enseña, que la costumbre que ay desto es corrupcion.

Nau. lib. 5. consiliorum titul. de pœni. consil. 6.

En esta dificultad digo lo primero, que no me parece cosa digna de reprehender ansi vniuersalmente, ni se puede condenar. La razon q̃ me mueue es, porque no siempre en los baños ay este peligro, aunque los ministros sean moços, y lauen mugeres, o al contrario las mugeres lauen los hombres. Porque pueden ser tales los ministros que no aya peligro ninguno en esto. Y ansi en el tal caso no se deuen condenar aquellos, que tienen baños particularmente, que los que tienen los baños, de ordinario no entienden, ni deuen entender, que ay esse peligro, particularmente procurando tener tales ministros.

Digo lo segundo, que en caso, que se entendiesse, y se supiesse, que los ministros corren peligro, y se ponen apeligro de offender a Dios, en el tal caso los que tienen vaños eran dignos de reprehension, y se auian de condenar a pecado mortal, por el peligro que ay, y no los absoluer hasta quitar el tal peligro. El exemplo muy facil es en los mesoneros, que tienen en su casa criadas de buen parecer con peligro de los huespedes, y quiças las tienen con este intento, y para este effecto. En este caso procede muy bien la razon deste author.

Quinta conclusion Los solteros, que estan amancebados, estan en estado de pecado mortal de simple fornicacion. De suerte, que es como vna continuacion deste pecado. En esto conuienen todos los Theologos. La razon es, porque los tales estan de assiento en este pecado mortal de fornicacion. Por lo qual estos tales tienen obligacion de declarar en la confession el estado, que tienen, y mientras duraren en aquel estado no los han de absoluer, porque estan en estado de pecado mortal. Particularmente quando tienen la ocasion muy a la mano, de tal suerte, que les es causa de pecar mortalmente. Y aunque prometan la enmiēda auiendo la prometido otras vezes, y no se auiē do enmendado, no los han de absoluer, porque no traen verdadera contricion, ni proposito de enmendarse de sus pecados, lo qual es necessario para absoluerlos. De las penas que incurren los amancebados, ansi seculares, como Ecclesiasticos se ha de dezir abaxo.

Sexta conclusion. Las mugeres publicas y cantoneras estan en estado de pecado mortal. En esta conuienen todos los Doctores. Es tan notoria esta conclusion, que no tiene necessidad de probança alguna. Solamente se deue aduertir, que las tales mugeres estan en estado de pecado mortal, conforme al animo que tienen, y como estan expuestas a pecar. Porque si estan determinadas de admitir a todos de qualquier estado, y condicion que sean, ora sean seglares, o Clerigos, o religiosos, en el tal caso estan en estado grauissimo de pecar todos estos pecados. Pero si tuuiessen determinacion de admitir tan solamente solteros, en el tal caso y seria pecado, estado de pecado, solo de fornicacion. Lo ordinario, y comun es que tienen animo, y proposito de admitirlos a todos para sus interesses, y ganancias.

La primera dificultad es, si es licito, y sancto permitir estas mugeres publicas, y rameras. La razon de dudar es, porque parece que es cō sentir en sus pecados. Luego no es licito permitirlas.

A esta dificultad se ha de responder, que es licito permitir estas mugeres, y que viuan en alguna parte de la ciudad. Esto enseñan comū mente los Doctores de doctrina de San Augustin, y Sancto Thomas, y todos los Thomistas, y comunmente los Doctores. La razon es, porque esto es necessario para el bien comū, y para el bien publico, para que no aya otros mayores pecados, y delictos. Luego licito es permitir estas mugeres. Aduiertase con Nauarro, que el lugar donde estan semejantes mugeres sea conforme a lo que dispone el derecho en el lugar diputado para este effecto.

D. Th. 2. 2. artic. 10.

Nauarr. in Man. c. 17. nu. 195.

A la razon de dudar se responde facilmente que los superiores, que permiten semejantes mugeres, no consienten en sus malas obras, y mal trato, sino miran en esto por el bien comū y procurar euitar otros mayores daños, y ansi no es pecado, sino licito. De lo qual se ha de ver Nauarro en el lugar citado. En el qual dize, que Dios permite algunos males, para euitar otras mayores, o para que se sigan otros mayores bienes. Por lo qual la potestad humana, que imita la diuina, puede muy bien hazer lo mismo. Esta es doctrina de Sancto Thomas en el lugar citado, y del la trae Nauarro.

La segunda dificultad es, si es licito permitir, que estas mugeres publicas tengan patronos, y defensores. La razon de dudar es, porque parece que estos tales consienten en sus delictos, y pecados, y las ayudan, y fauorecen en ellos. Luego no es licito.

A esta dificultad se ha de responder, ser licito tener los tales patronos, no para que las fauorezcan en sus pecados, sino para que las defiendan de gente ruyn, y de los que les pueden hazer mal: y tambien para procurar saber, y entender, si las tales tienen alguna enfermedad contagiosa, para que no hagan daño en la republica. Porque esto es necessario para el buen gouiero de la republica. Y a estos tales les deuen salario, pues las defienden. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar diziendo, que estos no son patrones de sus pecados, y ansi no pecan. Si las tales mugeres pueden recebir dinero, y estipendio por su cuerpo

Digitized by Google

cuerpo, y por entregarle, queda dicho en la materia de restitucion. Adonde se hize ser licito lleuar el justo estipendio, aunque la obra sea pecado. Pero no ha de auer engaño, y manera de violencia. Porque en tal caso seria pecado mortal lleuar cosa excessiua con este engaño, o manera de violencia, y auria obligacion de restitucion.

La tercera dificultad es, si es licito alquilar casas a semejantes mugeres, que há de vsar semejante oficio en las tales casas.

En esta dificultad ay algunas cosas ciertas, que no tienen ningun rastro de dificultad. La primera cosa cierta es, que no es licito alquilar les las casas a estas mugeres por mayor precio que las alquilarian a mugeres honestas, por razon de que ganan mas, que otras recibiendo alguna parte de la ganancia. Esto enseña Nauarro en el lugar citado de doctrina de Cayetano en el lugar inmediatamente alegado de Sancto Thomas. La razon es, porque la casa no merece mayor precio por habitarla vna muger publica, y ramera, que por habitarla vna muger honesta. Luego injusticia sera lleuarle mayor precio. Confirmase, porque tambien seria participar en aquella ganancia torpe, y suzia, si por razon de ganar mas le lleuasse mayor precio por la casa. Luego en el tal caso seria pecado. La segunda cosa que es cierta es, que no es licito alquilar casas a estas mugeres en aquella parte de la ciudad, en la qual la Republica no permite que moren, y ay ley que lo defiende. Esto enseña Nauarro en el lugar citado de el capitulo, quæ cótra mores, distinctione octaua. La razó es, porque a estas mugeres les esta prohibido por ley, que mira el bien de la Republica, que no moren en aquella parte de la ciudad. Luego el que les alquila la casa en semejante parte, peca por ser causa que quebranten la ley de la Republica. Aduiertase, que en el tal caso no dezimos, que peca el que alquila la casa por alquilarla, para que alli se cometan pecados, y fornicaciones, de lo qual diremos luego, sino peca contra la ley por ser causa que el otro passe vna ley justa, y sancta. De lo qual se colige, que el que alquila casa a estas mugeres en la parte de la ciudad, que no esta prohibido, por las leyes publicas, no pecara contra esta ley, ni por este camino, pues no ay ley, que vede el morar estas mugeres en la parte de la ciudad que esta determinada para ellas.

La dificultad es, si alquilar las casas a semejantes mugeres, que se sabe que las quieren, y habitan para pecar sera pecado por alquilarlas, como para este effecto, y oficio. Porq como el sastre, y el çapatero alquila la casa para este oficio, ansi tambien las mugeres publicas alquilan las casas para exercitar sus oficios. En esta duda la razon que puede auer de dudar es, porque parece que es consentir en el pecado de las tales mugeres, y ansi no parece licito.

En esta dificultad algunos Doctores enseñan ser pecado mortal el alquilar las casas a estas mugeres en las quales se exercitan en estos oficios. Esto enseña Nauarro en el lugar citado, y lo mismo enseña vltimamente Manuel Rodriguez. Aunque Manuel Rodriguez hablando del alquiler de las casas, no dize en particular, que es pecado mortal. La razon del Doctor Nauarro es, porque se da ocasion de pecar dandoles casa en que viuan, y en la qual se exercité en sus pecados. Luego es pecado mortal, porque es como concurrir, como ayudando las mismas mugeres. Esta y otras semejantes razones trae el Doctor Nauarro en confirmacion desta sentencia. *Man. Rod. in Summa. c.203.n.3 & conc.1.*

A esta dificultad digo lo primero, que el que alquilasse las casas a estas mugeres para este fin, y para que se exercitassen en tan mal oficio, y con esta intenció, no ay duda sino que pecaria mortalmente. Esta deue ser comú sentencia de todos los Doctores, en la qual no ay dificultad ninguna. La razon es, porque este tal tiene fin, que es pecado mortal. Luego peca mortalmente.

Digo lo segundo, que si vno alquila la casa a semejantes mugeres, no con intencion de q̃ se offenda Dios, sino con intencion de que *las* viuan, y habiten, no me parece que peca mortalmente. Esta sentencia tiene Mayores, y tienenla comunmente los Doctores. Y esto significa Manuel Rodriguez en la primera conclusion. Pruevase lo primero de la vniuersal costumbre de todos los fieles q̃ tienen buenas cósciencias: los quales sin escrupulo ninguno alquilá sus casas a mugeres semejátes, sabiédo, y entédiendo q̃ en ellas se han de exercitar en estos oficios malos. Luego señal es, q̃ el alquilar estas casas no es pecado alguno. Cósirmase, porq̃ en la Corte Romana viendolo el Papa, y entendiendolo se alquilan estas casas a semejátes mugeres, y no lo reprehéde, y los Cófessores absueluen aquellos q̃ las alquilá las casas. Luego cierta cosa es, y aueriguada, que no es pecado mortal el alquilarselas. Lo segundo se prueua, porque el alquilarles las casas para q̃ viuan, no es concurrir al pecado de la fornicacion, ni consentir en el. Porque la casa se puede muy bien habitar có otro fin, y para exercitarse en otro oficio. Luego esto no es pecado mortal. Confirmase, porque la Republica justa, y sanctamente permite estas mugeres publicas, y rameras. Y esto no se puede hazer comodamente, si no es alquilandoles casas donde viuan, porque de ordinario no las tienen. Luego no es pecado el alquilarles las casas. *May. in 4. d.15.q.35.*

A la razon de dudar se ha de respóder, que en el tal caso, los que les alquilan las casas no les dan ocasion de pecar a estas mugeres, porque se las alquilan para que viuan en ellas, sino las

Digitized by Google

las mismas mugeres se toman la ocasion de pecar. Y lo mismo hizierã en otra qualquiera parte: y ansi no es pecado ninguno el alquilarselas.

La quarta dificultad es, de las moças, o moços que siruen a las mugeres malas, y cantoneras, abriendo la puerta a los que vienẽ a pecar con ellas, y las acompañan a ellas, quando van a pecar, o les hazen las camas, sabiendo que hã de pecar en ellas, y les lleuan villetes, en los quales les ruegan que vengan a tratar con ellas, y otros semejantes recaudos.

La dificultad es, si los tales pecan mortalmente en todas estas cosas. La razon de dudar es, porque estos tales no hazen estas cosas por mal fin, sino porque son criados, y reciben salario de sus amas, y por este fin les siruen. Luego hazer esto no es pecado ninguno.

En esta dificultad Manuel Rodriguez en el lugar citado, en la conclusion tercera al principio de ella, parece que resuelue, que esto no es pecado, sino fuesse que los tales criados tuuiessen complacencia del pecado destas mugeres, y se mueue con la razõ hecha. Y a este proposito trae vn consejo de Nauarro. Aunque despues en el discurso de la conclusion de la explicacion della, parece que enseña ser pecado el hazer estas cosas.

A esta dificultad se ha de responder, diziendo lo primero: que si las tales criadas, o criados tuuiessen complacencia del pecado que se auia de cometer, sin duda ninguna pecariã mortalmente. En esto han de conuenir todos los Doctores. La razon es clara, porque en el tal caso tienen complacencia, y consentimiento en el pecado de los tales. Luego pecan mortalmente, como pecan ellos mismos.

Digo lo segũdo, que los criados, o criadas, que lleuan villetes, y que lleuan a las tales personas para pecar, y que saben esto, porque es cierto moralmente hablando, o lleuan recaudos para llamarlas, estos tales sin duda pecan mortalmente. La razon es, porque estos ayudã al pecado, y son como instrumentos morales, y causas proximas del pecado que los otros cometen. Luego pecado mortal es hazer todas estas cosas. Confirmase, porque esto consta de la comun estimacion de los hombres, que tienen a estos tales por personas, que pecan en estos ministerios, y en seruir en estos oficios. Porque quando el oficio es tan malo, no se puede en ninguna manera exercitar, ni por ningũ precio. Y ansi se responde a la razon de dudar, que en ninguna manera es licito, aunque se tenga atencion al salario, y se haga por el salario. El exemplo es en la misma muger, que no puede cometer el pecado de fornicacion, aunque tenga intencion al salario, y estipendo que le dan: porque esso es malo, y ansi por ningun fin se puede hazer licito.

Digo lo tercero, que otras cosas, y otros ministerios que no son ocasion, como inmediata, sino mediata, y muy larga de pecar, no es pecado mortal hazerlas, como seruir a estas mugeres perdidas en otros ministerios, y seruicios, como es darles de comer a ellas, y a los que vienen a tratar con ellas, y hazer la cama, y seruirlas en otros semejantes ministerios. La razon es, porque estos son seruicios generales, y comunes de que ellas pueden vsar bien, y mal, y ansi no son causa del pecado. Luego en seruirlas en semejantes obras, no es pecado mortal. De lo dicho se responde facilmente a la razõ de dudar, que esta puesta al principio. Porque las obras que de su naturaleza son malas, en ninguna manera es licito hazerlas por qualquier fin que sea. Como no es licito mentir, por qualquier fin que sea, aunque tenga aparẽcia de bien. Pero quando la obra es de si, y de su naturaleza buena, o que de su naturaleza no es pecado, entonces se puede hazer por buen fin, y con el tal fin sera buena.

Cap. X. De vna especie de luxuria, que se llama stupro.

PRimera conclusion. Stupro es vna especie especial, y particular de luxuria, que consiste en conocer, y tratar de vna dõzella. De suerte, q̃ por razon del quebrãtamiento del sello virginal, es especial pecado. Esta enseña Sãcto Thom. y todos sus discipulos, y cõmunmẽte los Doctores, y Sumistas. La razon es, porq̃ por razon deste quebrantamiento del sello virginal, se impide el legitimo matrimonio, y se ponen camino d̃ ser muger perdida, y se haze agrauio al padre, en quãto tiene obligacion de guardar la hija. De suerte, q̃ es especial, y particular circunstancia el ser dõzella, y particular pecado. *D. Tho. 2. 2. q. 154. art. 6. Summista. v. stuprum.*

La dificultad es, si en el varon es particular circunstancia el ser virgen, de suerte que sea especial, y particular pecado, la primera vez q̃ vno llega a vna muger, como lo es en la muger el llegar la primera vez al varon. En esta dificultad ay diuersos pareceres, como queda dicho en la primera parte de la Summa, en el tratado del sacramento de la penitencia en el capitulo diez y nueue en la quinta dificultad.

A esta dificultad se ha de responder, que es muy mas probable, que no es particular circũstancia, ni muda la especie del pecado en el hõbre quando pierde la virginidad, y llega la primera vez a muger, ni es necessario declarar esto en la confession, como queda resuelto en el mismo lugar de doctrina de S. Thomas, y Cayetano. Ni es la misma razon de los hombres, que de las mugeres. Porque el hombre no pierde casamiẽto por esso, ni corren en el las razones que corren en las mugeres. Y ansi en los hombres no es especial, y particular pecado, como lo es en las mugeres.

Digitized by Google

Segunda conclusion. No solamente es stupro, quando vna muger consiente en la exterior obra carnal, sino tãbien quando en el acto interior consiente, y siendo donzella dessea llegar a varon, y perder la virginidad. Esta es comun doctrina de todos los Doctores. La razó es, porque en Doctrina de S. Thomas la obra exterior, y interior, acerca del mismo obiecto son de la misma especie. Luego si la obra exterior tiene especial razon de pecado, y es stupro el cõsentimiẽto interior, que va a esso mismo, tendra especial razon de pecado. La dificultad suele ser acerca desto, si vna muger que esta tenida por donzella, como vna religiosa, o otra semejante persona, y en realidad de verdad no lo es, y tiene consentimiento interior en alguna obra carnal, estara obligada a declarar en la confession, que no es donzella, aunq̃ este tenida por tal. Porque esta circunstancia disminuye grandemente el pecado, y lo haze de otra especie: porque en realidad de verdad no es stupro, sino fornicacion, o otro pecado q̃ no tiene esta circunstancia. Esta dificultad esta declarada en el lugar citado de la primera parte de la Summa, en el articulo sexto. Lo que es cierto, y aueriguado es, que si es donzella, tiene obligacion de confessar està circunstanciá, aunque sea el pecado de consentimiento interior, que no proceda a la obra. Porque siempre tiene especial razon de pecado, y pertenece á particular especie de luxuria.

De lo que toca a la restitucion que se deue hazer, quando vno conoce, y trata a vna muger donzella, queda disputado arriba en la materia de restitucion, donde se trata desto muy a la larga. Y tambien en la primera parte de la Summa, en el tratado de matrimonio, luego al principio, hablando de los desposorios. Lo que toca a la substancia, y essencia del pecado en orden al vicio de la luxuria, queda declarado en estas conclusiones, y no es necessario passar adelante.

Capit. XI. Del rapto que es vna especie de Luxuria.

Desta especie de Luxuria trata S. Thomas en la misma question, en el articulo diez, y siete,

Primera conclusion. El rapto consiste en tener parte con vna muger, por fuerça y violencia. Desuerte, que biẽ ansi como el pecado de rapina, es tomar la cosa agena, con fuerça, y con violencia: ansi tambien el rapto es vna especie de luxuria, por la qual se trata con vna persona por fuerça, y violencia. Esta es doctrina de S. Thomas, y de todos los Summistas en el verbo, raptus.

Segunda cõclusion. El rapto es especial pecado, que es necessario declararlo en la cõfession. Esta enseña S. Thomas, y todos sus discipulos, y todos los Summistas en el lugar citado. La razon es, porque en el tal caso se haze violencia a la persona con quien se trata. Luego es especial pecado, y especial circunstãcia. Desuerte, que como es especial circunstançia, y especial pecado de rapina, tomar la cosa por violencia: ansi tambien es especial pecado tratar con muger alguna por violencia.

Tercera conclusion. Esta malicia deste pecado puede estar esparzida por otros pecados de luxuria, y junta con ellos. Esta enseña Sãcto Thomas, y otros Doctores. Declaremos esta conclusion Si la muger que arrebatan, y a quiẽ hazen violencia, es donzella, el pecado de rapto esta junto con el de stupro, si es casada, esta junto con adulterio, y si es religiosa, o que tiene voto estara junto con el sacrilegio.

La dificultad es de vna muger desposada por palabras de futuro, si el esposo la conociesse carnalmente, haziendole violencia, si en el tal caso seria pecado mortal de rapto. La razó de dudar es, porque el que esta desposado, aunque sea por palabras de futuro, tiene por fuerça, y virtud del contrato, derecho alguno de justicia al cuerpo de la desposada. Luego aunque lá conozca carnalmente por violencia, no sera rapto, ni sera pecado de luxuria.

A esta dificultad digo lo primero, que sin duda sera pecado de rapto. La razon es, porq̃ el desposado por palabras de futuro, no tiene derecho al cuerpo de la desposada, perfecto y cumplido. Luego haziendole violencia, sera rapto. Porque por solo el matrimonio de presente, se adquiere perfecto, y cumplido dominio del cuerpo de la muger. Confirmase, porque si el desposado por palabras de futuro tiene parte con su desposada, peca mortalmẽte, y es pecado de fornicacion por lo menos. En lo qual se vee que no tiene entero dominio del cuerpo de la desposada. Luego si la arrebata por fuerça, y la conoce carnalmente sera rapto.

Digo lo segũdo, que si es desposado por palabras de presente, quando es verdadero matrimonio, en el tal caso no seria pecado de rapto. Porque ya el tal desposado tiene derecho de justicia entero, y perfecto, sobre el cuerpo de la tal desposada. Aduiertase, que esto se entiende despues de passado el tiempo que le da el derecho a la tal desposada para poder passar a religion. Porque dentro de aquel tiempo, no puede el desposado por palabras de presente hazerle fuerça, y violencia. Porque todo aquel tiempo tiene derecho para mirar, y considerar, si quiere passar al estado mas perfecto de la religion.

A la razon de dudar se ha de respõder, que el desposado por palabras de futuro, no tiene dereho entero consumado, y perfecto al cuerpo de la desposada. Y ansi, si la conoce carnalmente

nalmente arrebatandola, y haziendole violencia, es eſpecial, y particular pecado. Y aunque es verdad, que en el deſpoſorio de preſente, y hecho por palabras de preſente ſe adquiere perfecto dominio: pero el derecho da cierto eſpacio, para que los tales deſpoſados ſe veã, en lo q̃ toca a paſſar a eſtado mas perfecto, qual es el eſtado de la religion. Tambien ſe ha de cõſiderar, que en lo que toca al foro exterior, el tal deſpoſado aunque ſea por palabras de futuro, ſe eſcuſa del delicto de rapto, de ſuerte que no lo caſtigaran como a tal, como lo dize S. Thomas en la ſolucion del vltimo argumento. La razon es, porque el deſpoſado tiene algun derecho al cuerpo de la deſpoſada, el qual adquiere por aquel contrato de juſticia.

Capit. XII. Del adulterio que es vna manera y eſpecie de luxuria.

De ſte pecado diſputa Sancto Thomas, y todos ſus diſcipulos en la queſtion citada en el articulo octauo, y los Summiſtas, en el verbo, adulterium.

PRimera cõcluſion. El adulterio no es otra coſa, ſino conocer carnalmente la muger agena, o el varon ageno. De ſuerte, que eſte pecado puede acontecer entre hombre y muger caſados ambos, o qualquiera dellos, que ſea caſado Porque de todas maneras es adulterio. Eſto enſeña Sancto Thomas, y communmẽte los Doctores, y por ſer eſta la difinicion del matrimonio, no tiene neceſsidad de otra probança.

Segunda concluſion. El adulterio es eſpecial, y particular eſpecie de pecado. Eſta enſeña S. Thomas, y todos los Doctores. La razon es, porque como dize S. Thomas en el adulterio ſe peca de dos maneras. La vna es cõtra caſtidad, y contra el bien de lo que ha de nacer. Lo otro, ſe peca contra la fidelidad deuida en el matrimonio, y anſi tiene eſpecial razon de pecado, y ſe llama adulterio. Aduiertaſe, que aunque es verdad, que es adulterio en conociẽdo carnalmente la muger caſada, o tratando cõ varon caſado, y es pecado mortal: pero mas graue pecado mortal ſera notablemente, ſi ambos a dos ſon caſados, de ſuerte, ſera neceſſario declararlo en la confeſsion. Porque en el tal caſo el adulterio es conſumado, y perfecto de ambas partes, y de ambas partes tiene razõ de adulterio: lo qual no tiene quando ſola vna de las perſonas es caſada La dificultad es, quãdo ſe trata con vna perſona, que tan ſolamente es deſpoſada por palabras de futuro, ſi en el tal caſo es adulterio. La razon de dudar es, porque entonces no ſe llega a muger caſada, ſino tan ſolamente deſpoſada. Luego no ſera adulterio el tratar con la tal muger.

A eſta dificultad ſe ha de reſponder, conforme a lo que eſta dicho en la materia de matrimonio, ſer lo mas probable, y conforme a razon, que el tal caſo el pecado tiene circunſtancia. Y aunque no es adulterio perfecto, y cõſumado, pero reduzeſe a eſpecie de adulterio. Porque el deſpoſado comiença a tener algun derecho a la deſpoſada por el precedẽte cõtracto de deſpoſorios. Por lo qual el conocerla carnalmente tiene particular circunſtancia, la qual es neceſſario declarar en la confeſsion.

De lo que toca a reſtitucion, ſi ſe ha de reſtituyr algo al marido, a quien ſe haze el agrauio por el adulterio, o teniẽdo la adultera hijo del adultero, queda dicho muy extenſamente en la materia de reſtitucion.

La dificultad muy particular que puede auer acerca deſto es, quando el marido conſintieſſe con la muger, en que tuuieſſe copula carnal con algun hombre, ſi en el tal caſo ſeria adulterio la tal copula. La razo de dudar es, porque en eſte caſo no ſe haze injuria ninguna al marido. Porque al que lo ſabe, y lo entiende, y lo quiere, no ſe haze injuria, como dizen communmente los Theologos. Y es aſsi, que en el tal caſo el marido ſabiendolo lo quiere, y conſiente en la tal copula. Luego no ſe le haze injuria al marido, y por conſiguiente no es adulterio. Porque adulterio, dize injuria que ſe haze al marido.

En eſta dificultad algunos modernos Theologos, que no ſiguen la doctrina de S. Thomas, han querido dezir, que en eſte caſo no es adulterio, ni ſe haze injuria al marido. Conuencenſe con la razon hecha en fauor deſta ſentencia.

A eſta dificultad ſe reſponde muy facilmẽte, ſer coſa certiſsima que en el tal caſo es verdadero adulterio, aunque mas conſienta el marido en ſemejante conocimieto carnal. Eſta es comun ſentencia de todos los Theologos, particularmente Thomiſtas. Conſta manifieſtamente de la razon de S. Thomas, que ſe toma y procede de la difiniciõ de adulterio, que es copula carnal con la muger agena. Y en el tal caſo ay verdadera copula carnal con la muger agena. Luego ay verdadero adulterio. *Scienti & volenti nõ fit iniuria*

A la razon de dudar ſe reſponde facilmente de la doctrina de Cayetano en el articulo ſexto deſta queſtion, adonde dize, que la doctrina de Ariſtoteles, y de los Theologos, que dizen, que al que lo ſabe y lo entiende, y lo quiere, no ſe haze injuria, ſe ha de entẽder en las coſas, de que el hombre es ſeñor, por ſu voluntad, y por ſu libre aluedrio, y no de aquellas que no tiene el dominio, y ſeñorio por ſu voluntad y libre aluedrio. Declaremos eſto, porq̃ de ſu declaraciõ quedara facil, y llana la ſolucion deſta razon, con que ſe cõuencen los contrarios, para tener la contraria ſentencia: la qual no tengo por ſegura. Dos maneras ay de

de bienes. Vnos son, de los quales tiene el hombre dominio, y señorio, por su propria voluntad, y libre aluedrio, como son los bienes de fortuna, la hazienda, y otras cosas semejantes, Como de estos bienes tiene el hobre señorio por su voluntad, y por su libre aluedrio, digo por su misma volútad, y libre aluedrio les puede dar de mano, y echar de si el señorio que tiene de ellas. En estas cosas, por esta misma razon tiene verdad, que el que sabe, y entiéde, y quiere, no le hazen injuria. Si vno vee que le toman vna cosa destas, y cósiente el tomarsela, no le hazen injuria. Otros bienes ay naturales, en los quales no tiene el hombre señorio por su voluntad, y libre aluedrio, sino que el author de naturaleza le constituyo guarda, como natural de aquellos bienes, como son los bienes naturales, la vida, los miembros. Y en estos bienes se le haze a vn hombre agrauio, y injuria, aunque lo sepa, y consienta. Si vn hombre dixesse a otro, que le cortasse vn braço, y el otro se lo cortasse, la haria agrauio, y injuria, en quanto es guarda natural del braço. Porque esta custodia, y guarda natural no puede el hombre por su voluntad lançarla de si. Viniendo al nuestro proposito, a esta manera, y desta manera se ha de dezir, que de el vinculo matrimonial, en el qual se entregan los cuerpos, naturalméte nace, y procede la obligació de guardar el vno al otro fidelidad. Y esta obligacion, como es natural al matrimonio, en ninguna manera puede ninguno dellos desecharla de si, por su voluntad y consentimiento. Por lo qual aunque mas consienta el varon, en que otro trate có su muger, siépre queda lugar de injuria, y de adulterio. Por lo qual la razon, có que se conuencen estos Doctores, es friuola, y de ninguna fuerça, considerada atentamente, y como se deue considerar.

De lo que toca al varon, si puede con buena consciencia matar a la muger, quando la halla actualmente en el delicto, queda declarado en la primera parte de la suma, en la materia, y tratado de matrimonio. Alli se ha de ver.

Cap. XIII. Del incesto, que es especial y particular especie de luxuria.

De esta materia trata Sancto Thomas en la question citada, en el articulo nono, y los Summistas verbo, Incestus.

Primera conclusió. El incesto no es otra cosa, sino vna copula carnal entre parientes, o afines. Ansi lo determina S. Thomas, y los Súmistas en el lugar citado. Esta conclusió no tiene necessidad de probança, porque es la difinició deste pecado. De suerte que todos los Doctores ansi Theologos, como Iuristas conuienen en esto, que si vno conoce carnalméte vna parienta, que está en los grados prohibidos, es pecado mortal de luxuria, como luego diremos: porque tiene particular deformidad el tratar con parienta, o afin.

Segunda conclusió. El incesto es particular especie de luxuria, q tiene particular deformidad, de suerte q es necessario declarar esta deformidad en la confession. Esto enseña S. Tho. y todos sus discipulos, y los Súmistas en el lugar citado. La razó es, porque tiene particular deformidad, tener semejante copula carnal. De suerte, que como no es licito el matrimonio entre los tales parientes, o afines: ansi tábié la copula carnal, a la qual se ordena el matrimonio, tiene esta particular deformidad en razon de luxuria. Aduiertase, que como queda dicho en la materia de confession, tratando de las circunstacias, necessario es declarar en la cófessió el grado prohibido del parentesco, o afinidad en que estan los que tuuieron semejáte copula. La razon es porque por lo menos agraua notabilissimamente, particularméte en los primeros grados. Como si vn padre tuuiesse copula carnal con su hija, o la madre con su hijo: o si fuesse entre hermanos. Desto no ay dificultad ninguna, aunque mas digan algunos Doctores, porque proceden sin causa y razon. 7.

Tercera conclusió que se sigue de lo dicho, quando el marido tuuo copula carnal con vna parienta de su muger en primero, o segundo grado, y tiene copula carnal con su muger, pidiendole el debito conjugal, peca mortalmente pecado de incesto, si esto passa antes q dispensen con el. Esto es cierto, y aueriguado entre todos los Doctores. La razon es, porq por la tal copula, que tuuo con parienta de su muger dentro de aquellos grados, se hizo afin có ella. Luego llegando a su muger, y pidiendole el debito, peca pecado de incesto. Dixe pidiendo el debito: porque si tiene copula carnal pidiendo ella el debito, no es pecado de incesto, ni pecado alguno. Lo mismo se ha de dezir de parte de la muger. Tambien se ha de dezir lo mismo de ambas partes, quando ambas partes tuuiessen impedimento por auer tenido copula illicita con algun pariente del marido, o de la muger dentro de los grados prohibidos por el Concilio Tridentino.

Quarta conclusion, incesto es tener copula carnal con la hija del baptismo, y có las demas personas que se cótrahe parétesco espiritual. Esto enseñan todos los Theologos en el lugar citado, y los Iuristas, y entre ellos muy particularmente Nauarro. La razó es clara, porque en el tal caso se contrahe parétesco espiritual, de suerte, y calidad, q no puede auer matrimonio entre los tales. Luego en el tal caso la copula carnal sera illicita, y incestuosa. De lo qual se sigue, q si este impedimento de parétesco espiritual sobreuiene a los q está casados, la copula carnal

Iurisp. I. de eo qui cognouit consanguineam. Nauarro manual. 16. n. 3.

carnal entre ellos pidiendo el debito conjugal sera incesto, porque es copula carnal entre parentes. Esto se entiende, si ay copula antes de la dispensacion.

La dificultad es, si es incesto conocer carnalmente vna hija de confession. El exemplo es: Vn sacerdote confesso vna muger, y despues tuuo parte con ella, aunque sean algunos dias despues de la confession. La dificultad es, si en el tal caso este pecado tendra verdadera razon de incesto. La razõ de dudar es, porque el que conoce carnalmẽte la que baptizo, que es hija espiritual por el baptismo, peca mortalmente pecado de incesto. Luego lo mismo sera del que conoce carnalmente la hija de confession, porque parece que es la misma razon.

A esta dificultad se ha de responder, que en ninguna manera es pecado de incesto, aunque la copula carnal sea muy proxima a la confession. No digo que no es grauissimo pecado, y que es particular circunstancia, que desto diremos luego. Sino tan solamente determino, que no es pecado de incesto. Esto enseñan, y deuen enseñar todos los Docores. La razon es, porque del sacramento de la confession conforme a derecho no nace, ni procede parentesco alguno espiritual. Luego la tal copula no puede ser incestuosa. Porque como queda dicho en la primera conclusion incesto es copula carnal entre parientes, o afines. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, diziendo, que conforme a derecho, del baptismo nace, y procede parentesco espiritual, como esta determinado en el derecho. Por lo qual tener copula carnal con la hija del sacramento del baptismo es incesto. Pero en el derecho no esta determinado, que del sacramento de la penitencia proceda algun impedimento, ni algun parentesco espiritual, y ansi la copula con la hija de confession no es incesto. La razon porque el derecho quiso, y determinò, q̃ del baptismo naciesse impedimento espiritual, y no de la confession, pudo ser, porque el baptismo, como es sacramento, que no se puede repetir, ni iterar, no tenia gran inconueniente, que del naciesse parentesco espiritual, porque no se multiplica tanto. Pero de la confession era gran inconueniẽte, porque se multiplicaria mucho el parentesco por repetirse tanto la confession.

La duda es, si es circunstancia que muda la especie, o agrauante, de suerte, que sea necessario declararse en la confession, aunque no sea incesto. La razõ de dudar es, porq̃ no parece, q̃ ay razon ninguna, q̃ conuenga, ser circunstancia, que mude la especie, o que agraue notablemẽte. Desta dificultad queda dicho en la primera parte de la suma en el tratado de matrimonio, en lo de las circunstancias. Alli se ha de ver, porq̃ està tratado muy extensamẽte.

Quinta conclusion. No es incesto tratar vn hombre con vna muger parienta de otra, que conocio carnalmente, si era parienta en el tercero, o quarto grado, y en los demas. Esto enseñan comunmente los Doctores, y en particular Iuan Gutierrez. La razon es, porque el Concilio Tridentino quitò el impedimento de la afinidad, que nacia de la copula fornicaria en el tercero, y quarto grado, de tal suerte que el que tiene copula carnal con vna muger, se puede casar con vna su deuda en el tercero, y quarto grado. Y assi queda determinado en la materia de matrimonio. Luego el que conoce carnalmente a vna muger deuda en tercero, o quarto grado de la primera, con la qual auia tenido primero parte, no comete pecado de incesto. Dito se ha de ver lo que queda dicho en la materia de matrimonio, en la primera parte de la suma. *Iuan Gutier. in q. canonicis. §.2.n.43.*

A cerca de todo lo que queda dicho ay vna dificultad, si todos los pecados de incesto son de la misma especie. El exemplo es. El pecado de incesto, que se comete con la madre, o la hija cõ el padre, si todos estos pecados tienen vna misma deformidad, y son de la misma especie. Parece que si, porque todos son pecados de luxuria, que pertenecen a la especie de incesto. Por el contrario ay algunas razones.

La primera es, porque distincto parentesco es el de consanguinidad, que el de afinidad, y tambien el parentesco espiritual. Luego el pecado parece que ha de ser de distincta especie, quando se comete con estas personas.

La segunda razon es, porque ay algun parentesco, el qual de derecho natural impide la copula, como dirime el matrimonio, como se vee en el primer grado de consanguinidad. Y otro impedimẽto ay de derecho positiuo, como se vee claramente en otros grados, y en el parentesco espiritual. Luego el pecado cometido no sera de la misma especie. En esta dificultad ay diuersos pareceres.

La primera sentẽcia es, que los incestos son de diuersas especies, de tal suerte y calidad, que la diuersidad de los grados de la consanguinidad haze diuersas especies de incesto. Y lo mismo se ha de dezir de la diuersidad de los grados de afinidad. Esta sentẽcia sigue el Doctor Nauarro. *Nauar. in Man. cap. num. 4.*

La segunda sentencia es, que solamente es vna especie de incesto en todos grados. Esta sentencia tiene Cayetano, y lo mismo tiene Soto, y otros Doctores. *... 154.ar.9. Sot. in 4. d.38.q.2. art.4.*

A esta dificultad digo lo primero, ser muy probable, que el incesto en todos los grados es de la misma especie, y tiene la misma deformidad. La razõ es la que queda dicha, porque como significa el Angelico Doctor S. Thomas en el lugar alegado, tienen vna misma deformidad. Esta sentencia tiene grandissima

Digitized by Google

probabilidad en todos los grados de afinidad, y consanguinidad, que no son de derecho naturales, como son todos los grados de afinidad, y consanguinidad fuera del primero de consanguinidad. De los quales diremos luego vna palabra.

Digo lo segundo, que con todo esso mi parecer es, que es necessario declarar en la confession el grado de afinidad, o consanguinidad. La razon es, porque aunque no mude la especie, agraua notablemente. De lo qual queda dicho en la primera parte de la suma, en el tratado de penitencia, tratando las circunstancias.

Digo lo tercero, que el incesto que comete el hijo con la madre, o el padre con la hija, o nieta, tiene vna particular circunstancia, que parece que muda la especie, de suerte, que es necessario declararla en la cōfession. La razon es, porque estos incestos tienen vna particular deformidad contra la virtud de la piedad, que no tienen los demas incestos, cometidos con las demas parientas. Y el padre peca contra la virtud de fidelidad que deue a sus hijos. Tambien es bien aparente, que es necessario declarar en la confession, si es hermana. Porque el derecho natural impide, y irrita el matrimonio entre los hermanos. De todo esto se ha de ver lo que queda dicho en la primera parte en el tratado de matrimonio.

Capit. XIIII. Del sacrilegio, que es especie de luxuria.

DEste pecado trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada en el articulo decimo, y los Sumistas en la palabra sacrilegium.

PRimera conclusion. Sacrilegio es vna particular especie de luxuria, distincta de todas las demas especies, y que tiene particular deformidad. Esta enseña el Angelico Doctor Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el lugar citado y los Sumistas en el lugar citado. La razon es, porque algunas vezes por la luxuria se pone macula en alguna cosa, que pertenece al culto diuino, como se vee claramente en aquel q̃ ha hecho voto de castidad. Luego el sacrilegio puede ser particular y especial deformidad de luxuria.

Segunda conclusion. Sacrilegio es tener parte con vna religiosa, o vna muger secular con vno, que esta ordenado de orden sacro, o con vn religioso. Esto enseñan comunmente los Theologos en el lugar citado, y Nauarro. La razon es, porque en el tal caso ay violaciō de cosa sagrada, y de persona sagrada, y por consiguiente ay sacrilegio. Aduiertase, que como deziamos arriba, que el adulterio puede tener razon de adulterio de ambas partes por ser ambas casadas, o tan solamente de la vna parte, porq̃ solamente la vna es casada, y el adulterio es perfecto, y consumado, quando ambas partes estan ligadas cō el vinculo del matrimonio, y entonces es mas graue el adulterio, assi tambiē hemos de dezir, que el sacrilegio puede ser de ambas partes, porque ambas partes estan consagradas al culto diuino, y en el tal caso es mas graue el sacrilegio. O puede ser que de vna parte tan solamente sea sacrilegio. Y esto es necessario declararlo en la cōfession.

Nauar. in Manu. ca. 6. nu. 21.

Tercera conclusion. Sacrilegio es tener acto carnal en la Iglesia, y es necessario declarar esta circunstancia, particularmente hablando del acto ilicito. Esta enseñan comunmente todos los Doctores. La razon es, porque es contra la consagracion de la Iglesia, la qual esta consagrada para el culto diuino. Lo mismo se ha de dezir de la polucion, que se tiene dentro de la Iglesia, este tal comete pecado de sacrilegio por la misma razon. Como lo dize Nauarro en el lugar citado, en el numero nono, y decimo. Pero el que estando en la Iglesia tiene pensamientos, y deseos deshonestos, pero no de cumplirlos en la Iglesia, sino fuera de la Iglesia, este tal no comete sacrilegio. Porque el acto interior no repugna, ni es contrario a la santidad del lugar, como lo es la obra exterior. Tambien se deue aduertir, que ni las palabras, ni vistas deshonestas, tenidas en la Iglesia, tienen perfecta razon de sacrilegio. Pero si huuiesse tocamientos deshonestos en las partes secretas, estando en la Iglesia, es sacrilegio, como lo enseñan comunmente los Doctores, y particularmente Nauarro en el lugar citado en el numero diez y siete, siguiendo en esto a Saluestro. La razon es, porque esto tocamientos son obras exteriores, que tiene repugnācia con el lugar sagrado.

La dificultad es, si el tener parte con vna muger en dormitorio de vn monasterio sera sacrilegio. La razō de dudar es, porque el que tiene parte con vna muger en vn cimenterio, es sacrilegio, como lo enseña Sancto Thomas, y Nauarro, y Cordoua. Luego lo mismo sera de aquel que tiene parte con vna muger en vn dormitorio.

Nauar. in Manu. ca. 16. nu. 3. Cordo. de casibus. cōscientiæ.

A esta dificulta se ha de respōder, que no es sacrilegio. La razon es, porque propriamente hablādo, el dormitorio no es lugar cōsagrado para el culto diuino, ni dedicado a el. Por lo qual con la copula ilicita, tenida en el tal dormitorio, no ay violaciō de cosa sagrada, y por cōsiguiēte no sera pecado de sacrilegio, como no seria pecado de sacrilegio tener parte con vna muger en vnas heredades, o casas de la Iglesia.

A la razon de dudar se responde facilmēte, que el ceminterio, que tiene tāta conjuncion, y afinidad cō la Iglesia, esta dedicado al culto dini-

Digitized by Google

diuino. Por lo qual la copula carnal tenida en el tal lugar, es sacrilegio: pero la copula carnal tenida en el dormitorio, no es sacrilegio Otras cosas que pertenecen a este punto estan dichas en la materia de penitécia, hablando de las circunstancias.

Capit. XV. Del vicio contra natura, que pertenece al vicio de luxuria.

De este pecado trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos en la question citada en el articulo vndecimo, y los Sumistas en las palabras, peccatum contra natura, & sodomia.

PRimera conclusion. El pecado contra naturaleza, es vna particular y especial especie de luxuria. Esta enseña Sancto Thomas en el lugar citado. La razon es, porque el pecado contra naturaleza tiene especial, y particular deformidad dentro de la razó de luxuria. Porque repugna a la misma razon natural, y por esso particularissimamente se llama pecado contra la razon natural. Luego tiene especial, y particular deformidad dentro del vicio de luxuria. Aduiertase, que como dize el Angelico Doctor, este vicio puede acontecer de chas maneras. La primera es, sin copula carnal, teniendo polucion voluntaria, y entonces se llama polucion, o molicie. La segunda manera es, quando ay copula con algun animal que no es de la mesma especie, y en el tal caso se llama bestialidad. La tercera manera es, quãdo entre personas de la misma especie, como entre hombres, o mugeres, pero por el vaso no vsado, y en el tal caso se llama sodomia. La quarta manera es, quando no se guarda el orden natural de la copula, o quanto al instrumento de la copula, o quanto a otros modos bestiales de copula.

Segunda conclusion. Este pecado contra naturaleza es grauissimo pecado mortal, y entre los pecados de luxuria es el grauissimo. Esta enseña Sancto Thomas en la question citada en el articulo doze. La razon es, porque dentro de las especies de luxuria tiene grauissima deformidad. Porque la tal copula es contra naturaleza, y contra su deuido orden natural. Luego es grauissimo pecado entre los pecados de luxuria.

La dificultad es, si este pecado contra naturaleza es distincto especie en todos aquellos modos que diximos en la primera conclusion. La razon de dudar es, porque no parece, que ay razon alguna conueniente, que estos pecados se distinguan especie.

A esta dificultad se ha de responder, que todas estas maneras de pecado cótra naturaza, parece que se distinguẽ especie de suerte, que son de deuidas razones. Ansi lo afirma Cayeta no en el articulo vndecimo de la question citada, a donde lo explica galanissimamente. En este lugar no es possible declarar mas en particular estas razones especificas destos pecados. Tan solamente se deue aduertir, que es necessario declarar en la confession el pecado contra naturaleza, que cometio en particular, si fue polucion, o sodomia, o bestialidad, o el otro modo de pecado contra naturaleza, que no tiene particular nombre, porque estos pecados son de distincta especie, y por lo menos agrauan notabilissimamente.

La segunda dificultad es, si la bestialidad es pecado de diuersas especies. La razon de dudar es, porq la diuersidad especifica de las bestias que ay, y de los animales, que vnos son machos, y otros hembras.

A esta dificultad se responde, que la bestialidad es vicio de vna especie. Ansi lo afirma Cayetano en el lugar citado. Porq este vicio tan solamente, consiste en tener copula con algun animal de otra especie: por lo qual no es necessario declarar en la confession el animal con q se tiene parte. De todo lo qual se ha de aer Cayetano en el lugar citado, q habla muy doctamente. Porque estas cosas no se pueden declarar mas en particular en este lugar, por ser por manera de suma. Sera necessario dezir algo de las penas, que pertenecé a este delicto.

Tercera conclusion. El sodomita publico, y notorio es irregular, y queda irregular. Esto enseñan comunmẽte los Doctores. De lo qual se ha de ver Nauarro. La razon es, porque todo aquel q es notado de algun crimen enorme, y digno de deposicion, queda irregular. Y el sodomita publico, y notorio es notado de vn grauissimo crimen, y muy enorme, por el qual merece, que le depongan de Sacerdote. Luego queda irregular. Aduiertase, que el notado de tal delicto, merece ser depuesto. Y ansi este tal no se puede ordenar, ni puede celebrar sin licencia del Papa, ni sin su dispensacion.

Nauar. in Manu ca. 25. n. 73. & 77. c. 17. num. 138.

La dificultad es, si el sodomita secreto es irregular, o suspenso. La razó de dudar es, porque l irregularidad, o suspension se pone por el delicto. Y el delicto el mismo es secreto, y oculto, y publico, y notorio. Luego la misma irregularidad se incurre quando es oculto.

En esta dificultad Couarruuias, y otros Doctores Iuristas tienen, que el tal incurre irregularidad, y aun algunos dizen ser comun sentencia.

Couar. in clementina si furiosus 1. p. ca. 1. nu. 6.

A esta dificultad mi parecer es, ser muy mas probable, q en este caso no se incurre irregularidad. Ansi lo tiene Nauarro en el lugar vltimadamente citado numero 245. Y lo tienen otros muchos Doctores. La razó es, porque la irregularidad nunca se incurre, sino es que este ansi determinado en el derecho.

Y es cosa cierta, que no ay derecho ninguno, que diga q̃ en este caso se incurre irregularidad. Luego cosa cierta es, que no se incurre. De lo qual se sigue, que tampoco incurre suspension, porque no ay en el derecho donde se determine la tal suspension.

A la razon de dudar se responde facilmẽte; que en el derecho se halla ser irregular el que es notado de crimen enorme, y digno de deposiciõ, qual es el crimen de sodomia. Aduiertase, que es grandissima differencia en orden à la vida humana, la q̃ ay entre este delicto, quãdo es publico, y notorio, y quando es secreto. Porque quando es secreto, no haze tanto mal, como quando es publico. Por lo qual justamente pudo el derecho poner pena a los que estan publicamente notados deste vicio, y no ponerla a los que no estan notados deste vicio publicamente, aunque lo ayan cometido en secreto.

Quarta conclusion. Todos los sacerdotes assi seculares, como regulares, de qualquier grado, o dignidad que sean, que cometen este delicto, quedan priuados de todo priuilegio clerical, y de todo oficio, dignidad, y beneficio Ecclesiastico. Esto se prueua de vna constituciõ de Pio V. dada en el año de mil y quinientos y sesenta y ocho, en el tercer año de su Pontificado.

La dificultad es, acerca desta constitucion, si esta pena la incurre qualquier sodomita, que comete vna vez este pecado nefando. En esta dificultad ay dos differẽtes sentencias. La primera sentencia es, que afirma, que qualquier sodomita incurre esta pena aunque no se exercite en este pecado. Esto tiene Salzedo. Prueua esta sentencia de otra constitucion del mismo Pio V. De la qual hizo mencion Pio V. en la constitucion ya citada, en la qual tan solamente dize, siquis perpetrauerit, &c. Si alguno cometiere el tal crimen nefando, incurra las penas dichas. Luego qualquiera sodomita incurre estas penas. La segunda sentencia es, que no incurre estas penas qualquier sodomita, sino aquel que se exercita ordinariamente en este pecado. Esta sentencia tiene Nauarro. Prueua esta sentencia. Lo primero, porque en la misma constitucion segunda de Pio V. se dize expressamente, que esta pena se pone contra los exercentes, que se exercitan en este vicio. En la qual palabra parece que significa, que no se pone la tal pena contra aquellos que cometen vna vez este delicto, sino contra aquellos, que se exercitan en el. Tambien lo prueua, porque dize que ansi lo declaro Gregorio Tercio decimo, siendo preguntado acerca desta dificultad.

Salze. in pract. criminali. ca. 66.

Nauar. in Manu. ca. 27. num. 249.

A esta duda mi parecer es, no auiendo manifiesta declaracion del Pontifice, que ambas sentencias son probables. La primera aunque rigurosa, tiene mucha probabilidad por ambas las cõstituciones de Pio V. Y aquellas palabras exercentes, no quiren dezir otra cosa, sino que el que cometiere, o los que cometieren tal delicto seã castigados con aquellas penas. Y esto cõsta de la practica, y exercicio de los juezes.

La segunda sentencia es mas piadosa, y tiene fundamento en lo ya dicho. Deuese aduertir, que conforme a esta sentencia, la segunda constituciõ de Pio V. en la qual se pone aquella palabra, exercentes, declara la primera, siquis perpetrauerit. Porque es cosa muy ordinaria declarar los Pontifices la constitucion primera por la segunda.

Acerca de aquella constitucion de Pio V. se deue aduertir, que aunque es verdad, que la polucion voluntaria es pecado contra naturaleza, como luego diremos, con todo esso es es cosa cierta, que no es comprehendida en la dicha constitucion, ni el que comete este peca do incurre en las penas. La razon es, porque la tal pena en aquella constitucion solamente se pone a los que se exercitan en copula sodomitica. La qual propriamente hablando solamente es sodomitica, quando se consuma la copula carnal dentro del vaso contra naturaleza, como lo dize Nauarro en el lugar citado. Por lo qual a la polucion, que se haze *fuera* del vaso natural no esta puesta esta pena.

Tambien se deue aduertir acerca desta constitucion, que puede auer vna dificultad, y es, si incurren estas penas los que cometen, y se exercitan en el pecado de la bestialidad. La razon de dudar es, porque estas penas tan solamente se ponen a aquellos que se exercitan en el pecado de sodomia. Y el pecado de la bestialidad propriamente, y en rigor no es sodomia Luego conforme a la constitucion no se incurren estas penas.

A esta dificultad se ha de responder, q̃ estas penas incurren los que se exercitan en el pecado de la bestialidad. La razon es, porque como dize la Glossa. Cierto es en derecho, que la ley penal se estiende de vn caso a otro mas graue, quando en el ay la misma razon. Y es an, que es pecado mas graue el de la bestialidad, y milita la misma razon, pues es pecado contra naturaleza. Luego en el tal caso se incurren estas penas dichas.

Glos. in c. 1. de tem. por. ordi. lib. 6.

A la razon de dudar se responde facilmente de lo dicho, que aunque es verdad, que en aquella constitucion tan solamente se nombra el pecado de sodomia, pero ha se entẽder tambien del pecado de bestialidad, q̃ es mas graue, y es contra naturaleza.

Acerca de la misma cõstitucion queda otra dificultad, si estos tales incurren luego las dichas penas, antes de la sentencia del Iuez, de suerte que en el foro interior de la consciencia tengan esta obligacion. Nauarro en el lugar

Digitized by Google

gar citado dize, que ipso iure quedan los tales presbyteros priuados de sus dignidades. De lo qual coligen algunos, y lo tienen ansi, que luego quedan priuados destas dignidades.

A esta dificultad se ha de responder, q̃ estos tales presbyteros no incurrẽ las dichas penas ipso facto en el foro interior de la cõsciencia, ni estan obligados a dexar luego las dignidades, y los oficios. Esta es comun sentencia de los Doctores particularmnete discipulos de Sancto Thomas. Y esto tiene el proprio Nauarro, quando dize, que quando el legislador pone penas graues ipso facto a los trãsgressores de su ley, no estan obligados los tales trãsgressores a ser executores de su ley, ni de las penas, que se amenazan en la tal ley, porque seria ocasion de grandes pecados, si ellos estuuiessen obligados a executar en si mismos las tales penas. La razõ es, porque son leyes penales, de las quales queda dicho, que no obligan en consciencia antes de la sentencia del juez. *Nauar. in Manu. ca. 23. n. 66.*

Aduiertase, que el pecado de la sodomia, y bestialidad es reseruado a los Obispos, y no tienen autoridad de absoluer de el, sino es con facultad, y licencia del ordinario.

Capit. XVI. De la luxuria en particular, quanto a la polucion.

DEsta materia trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos en el articulo citado, y los Summistas verbo, pollutio.

PRrimera conclusion. La polucion voluntaria es pecado mortal contra naturaleza. Esta enseña Sancto Thomas, y todos los Summistas en los lugares citados. Prueuase lo primero de la doctrina de San Pablo, que dize, que el q̃ comete el tal pecado, no posseera el reyno de los cielos. Lo segundo se prueua de la razon de Sancto Thomas en el articulo, por que la polucion tiene particular deformidad contra natualeza, pues la seminacion de su naturaleza se ordena a la conseruacion de la especie. Y la polucion le quita este fin, al qual se ordena naturalmente. Luego es pecado contra naturaleza. La conclusion habla, quando es voluntaria. Porque sino fuesse voluntaria, sino mere naturaleza, no seria pecado ninguno. Como suele acontecer tener polucion en sueños, sin auer precedido voluntad alguna, sino que es meramente natural, y en el tal caso no es voluntaria, ni tiene razon de pecado. Porque para la razon de pecado, como dize San Augustin, ha de tener razõ de voluntario. *2. Cor. 5.*

Segunda conclusion. La polucion puede ser voluntaria en si, o en su causa. De suerte que puede acontecer de dos maneras el ser voluntaria. La primera manera es, quando es voluntaria en si misma, porque la quiere, y la procura. La segunda manera es quando es voluntaria en su causa. Esta conclusion es de todos los Doctores. Que pueda ser voluntaria en si misma es cosa notoria, y sin dificultad. Que pueda ser voluntaria en su causa, cõsta, porque la causa puede ser preuista. Porque puede vno muy bien preuenir, que de algunas cosas se le suele seguir polucion, como de algunos pensamientos deshonestos, o de algunos tocamientos, o de comer algunas cosas, q̃ suelen ser causa deste effecto. Luego la tal polucion sera voluntaria en esta causa, y no en si misma. Por lo qual la poluciõ sera pecado cõforme a la causa, si la causa que dio fuere pecado mortal lo sera tãbiẽ ella, y si fuere venial sera lo mismo.

Desta conclusion se sigue, que quando vno come cosas calientes, o haze otras semejantes diligencias, para este effecto pretendiendole, seria pecado mortal. Pero si hiziesse semejantes cosas no pretendiendolo, en el tal caso no seria pecado mortal. Porq̃ estas cosas de suyo no son pecado mortal, sino quãdo mucho pecado venial, y por consiguiente el effecto no tiene mas malicia, que ser pecado venial.

Siguese lo segundo, que quando se sigue polucion de disputar cosas venereas, o de oyrlas en la confession, como puede acontecer, en el tal caso, no sera pecado, porque la causa no es pecado. Para declaracion de todas estas cosas se deue aduertir con el Angelico Doctor, que tres cosas han de concurrir, para que vna cosa sea voluntaria, y querida indirectamente. La primera es, que pueda vno euitar la causa. Lo segundo, que estè obligado a ella. Y lo tercero, que no lo haga. Y estos casos dichos, aunque vno pueda dexar la disputa de las cosas venereas, y el oyr las tales confessiones, no tiene obligacion a ello. Porque estas cosas de si son licitas, y ansi no se consiente en la polucion indirectamente. *D. Tho. 1. 2. q. 6. art. 3.*

De lo qual se sigue, que aquel que sin causa ninguna se pone en peligro de polucion, peca mortalmente. Porque entonces es querida la misma polucion. Pero si con causa vrgente, y licita, no consintiendo en ella, no peca.

La dificultad es del marido, y de la muger, que sienten que de tratarse, y abraçarse y de los osculos, se ponen en peligro de polucion fuera del vaso natural, si estos tales pecã mortalmente. La razon de dudar es, porque los tales tocamientos, y obras de si son licitas, y no exceden de pecado venial. Luego la polucion, que es voluntaria en esta causa tan solamente sera pecado venial. *Caie. 2. 2. q. 74. art. 7. & in summa v. interrogatio, & ca. 6 praeceptum.*

A esta dificultad se ha de responder, que seria pecado mortal. Esto enseña Cayetano. La razon es, porque para estas cosas, y para estos tocamientos no ay causa vrgente, ni necessaria. Luego no quitando la tal causa, sera peca-

do mortal. Por lo qual no es regla cierta, y infalible, que la polucion, que en si no es procurada no tiene otra malicia, sino la de su causa: de suerte que si la causa es licita la polucion es licita. Esta regla no es del todo verdadera. Por que es licito que los casados se abracen y tengan los tocamientos ya dichos. Pero la polucion que de aqui se sigue es ilicita. Por lo qual esta regla se ha de entender, que ha de ser la causa licita, y vrgente, como lo explica Medina en su suma.

Medin. in summa, pag. 682.

Tercera conclusion. La polucion es pecado mortal, aunque sea por la salud corporal. De suerte, que si vno por consejo de vn medico de mala consciencia tuuiesse polucion, pretendiendo con ella tener salud corporal, seria pecado mortal. En esto conuiené todos los Doctores. La razon es, porque la seminacion no se ordena de su naturaleza a la conseruacion, y consistencia del indiuiduo, sino de la especie. Luego contra el orden de nataraleza es ordenar este effecto a la salud, y consistécia del indiuiduo, y por consiguiente sera pecado mortal contra el orden de naturaleza.

Quarta conclusion. El pecado de polucion es mas graue pecado q̃ la fornicacion. En esto conuienen todos los Doctores. Porque, como dize Sancto Thomas, el pecado cõtra natura, es pecado mas graue entre todos los de luxuria. Y es ansi, que la polucion es pecado cõtra natura, como es cosa notoria. Luego el tal pecado sera mas graue q̃ la fornicacion, y aun es mas graue, q̃ muchos pecados de luxuria. Lo qual se conuence con la misma razon hecha.

Quinta conclusion. Puede acontecer, que la polucion comience entre sueños, y estando vno durmiendo, y se acabe estando despierto, no consintiendo deliberadamente en ella, y entonces no es pecado, ni es pecado permitirla a mas no poder, para que no suceda alguna enfermedad del calor. Esto enseñan los Doctores particularmente Nauarro. La razon es, por que en el tal caso la polucion en ninguna manera es voluntaria. Luego no sera pecado.

Nauar. in Manu. ca. 16. nu. 7.

Sexta conclusion. Puede acontecer el tener polucion medio entre sueños, y no del todo despierto, y en el tal caso no sera pecado mortal. Esta conclusion enseñan comunmente los Doctores. La razon es, porque es comun doctrina dellos, que el defecto del vso de la razon en los que estan medio durmidos, y que no tienen entero juyzio, haze que lo que de suyo era pecado mortal, no lo sea. Luego en el tal caso no sera pecado mortal por este defecto. Pero aduiertase, que como deziamos, no es pecado mortal: pero puede ser pecado venial, como lo dize Nauarro. Porque puede acontecer, que en el tal caso tenga juyzio para pecar venialmente, y no para pecar mortalmente, como es cosa notoria.

Nauar. in Man. preludi. 9. nu. 10.

La dificultad es, quando vno puso causa de la polucion de tal suerte, que fuesse pecado mortal, si este tal podra hazer de suerte, y calidad, que la polucion no sea pecado mortal. La razon de dudar es, porque ya fue voluntaria en su causa mortal. Luego no puede dexar de ser pecado mortal.

A esta dificultad se ha de responder, diziendo lo primero, que hablando de la polucion en su causa ya parece, que no se puede quitar la malicia por auer sido querida en en su causa, y rayz.

Digo lo segundo, que hablando de la polucion en si misma, puede ser que no sea pecado. Esto enseña Medina, y otros Doctores. La razon es, porque antes que se siga la polucion en si misma, puede muy bien retraer la voluntad. El exemplo es, quando vno se hecho a dormir con peligro de no oyr Missa en dia de fiesta, y aduirtiendo el tal peligro, y despues despetto, y quiso oyr Missa, y le peso del pecado. Desta misma suerte se ha de dezir, que la polucion, a que se dio causa mortal, no sera pecado mortal en si, si antes que duerma le pesa de la causa que dio, con el dolor deuido de ella: la tal polucion, aunque se siga, no sera pecado mortal. La razon es, porque la polucion en sueños no tiene otra malicia, sino es la de su causa, y ansi quitada la malicia de su causa, como se quita por el dolor en la penitécia, queda tambien quitada la malicia de la polució. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar

Medi. 1. 2. q. 71. art. 5.

Sexta conclusion. En ninguna manera es licito dessear tener polucion entre sueños, ni deleytarse en ella. Esta enseñan muchos Doctores Medina, Soto, y Cordoua. La razon es, porque lo que es licito dessear, es licito procurarlo. Y en ningun caso es licito procurar la polucion. Luego tampoco sera licito dessearla, ni deleytarse en ella. Aduiertase, que bien puede vno deleytarse del effecto que se sigue de la polucion, como es la salud del cuerpo: pero no es licito dessear la misma polucion, ni gozarse della.

Medi. 1. 2. q. 74. ar. 6. Soto in 2. d. 21. q. 1. artic. 7. Cord. li. 2. quest. 9. 10.

Septima conclusion. La polucion volantaria, aunque es pecado contra naturaleza, con todo esso puede pertenecer a otra especie de pecado, conforme a el objecto que tiene delante, quando comete este pecado. De suerte, que si tiene por objecto vna donzella, tendra razon de stupro, si vna casada, de adulterio, y si vna religiosa, de sacrilegio. Y todo esto es necessario declararlo en la confession. La razon es, porq̃ es nueua deformidad distincta especie. Luego hase de declarar en la confession. Porque todas las circunstancias que mudan la especie, necessariamẽte pertenecen a la confession.

Vltima conclusion. Este pecado suele ser tan contino, y ordinario, que esta vno como aman-

Digitized by Google

amancebado de si mismo, de tal suerte, que es necessario quando se viene a confessar detenerle la absolucion, por falta de disposicion. El exemplo es, si vn hombre cada dia, o cada tercer dia cometiesse este pecado, seria necessario al tal penitente detenerle la absolucion por la falta de proposito que tiene. La razon es, porque a vn amancebado se le ha de detener la absolucion por falta deste proposito necessario para confessarse. Luego lo mismo sera del que comete este pecado tan frequentemente. El confessor en el tal caso deue amonestar al penitente, que se enmiende, y dar le algunos exercicios santos en que se emplee, para deuertirle deste pecado, como son rezar el Rosario de nuestra Señaria, y algunos ayunos, y otros loables exercicios. Porque desta manera podria ser, que se enmendasse, y saliesse deste pecado.

Capitu. XVII. De la luxuria cometida en el pensamiento con delectacion morosa.

DEsta materia trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos en los lugares citados, y los Sumistas en la palabra, delectacion morosa.

PRimera conclusion. La delectacion morosa, siendo voluntaria es pecado mrotal. Declaremos esto. Tiene vno vn pensamiento carnal, y cōsiente en el deleytandose en el. Este tal pensamiento se llama deleytacion morosa, y es pecado mortal. Esto enseñan todos los Theologos, y Sumistas. La razon es, porque consiēte en vna cosa, que de si es pecado mortal, y camino para pecar mortalmente. Aduiertase, que dixe en la conclusion, siendo voluntaria. Porque si no es voluntaria, ni aduertida, no sera pecado. Si vno tiene vn mal pēsamiento, y luego q̃ lo aduierte lo echa de si, no peca, aunque este pensamiento dure mucho. Pero si se detiene en el con vna imperfecta deliberacion, no peca mortalmente, sino tan solamente pecado venial. Pero si lo aduierte es pecado mortal, como queda dicho. Tambien sera pecado mortal, si es negligente en sacudir de si el mal pensamiento, no consintiendo en alguna delectacion. Tambien se aduierta, que ay gran peligro en admitir semejantes pensamientos de carne, porque de su naturaleza son peligrosos, y se pegan al coraçon, y ansi es necessario despedirlos de si.

La dificultad es, si todas las delectaciones morosas son de la mesma especie, de tal suerte, y calidad, que el que se deleyta pensando en vna donzella, o en vna casada, o en vna religiosa, cometa pecado siempre de la misma especie. La razon de dudar es, porque este tal no se deleyta, sino del pensamiento, y no de tratar carnalmente con esta differencia de personas. Luego el pecado siempre es dela misma especie en todos estos casos. En esta dificultad algunos modernos Theologos que no son de la escuela de Sancto Thomas enseñan, que todas estas delectaciones morosas son de la misma especie, y entre ellos muy particularmente Vazquez, y este autor se mueue por la razon hecha. Y dize que todas estas delectaciones no tienen otra malicia, sino la que tiene la simple fornicacion. Por lo qual no es necessario declarar en la confession mas de que tuuo vna delectaciō morosa de vn pensamiento, sin declarar en particular el pensamiento de que se deleytò, y si fue el tal pensamiento acerca de donzella, o religiosa, o casada. *Vazquez, in. 1. 2. disp. 112. cap. 2.*

A esta dificultad se ha de respōder, que esta doctrina no es verdadera, sino que se ha de dezir, que estas delectaciones morosas son de differente especie. De suerte que el que se deleyta en pensar en vna muger donzella, es stupro, y si se deleyta en pensar en vna muger casada, es adulterio, o si se deleyta en pensar en alguna religiosa, es pecado de sacrilegio. Esta es comun sentencia de los Thomistas, y de otros Doctores, y tienela San Antonino, y la suma Tabiena, y Nauarro, y Cayetano. La razon es, porque tiene acerca de tal objecto. Luego la tal delectacion tomara la malicia del tal objecto, y se ha de reduzir a la malicia del acto exterior. Y por consiguiente, como la malicia del acto exterior es de especie distincta, ansi tambien en el acto interior es de especie distincta. De suerte que se ha de dezir en el tal caso, que la delectacion morosa, y algun pensamiento acerca de vna donzella, en su manera toca virtualmente el tal objecto, y por consiguiente es de tal especie. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, diziendo, que este tal no se deleyta tan solamente del pensamiento que tiene, sino tambien del pensamiento que toca a tal persona. Y por consiguiente toca con la delectacion virtualmente en la persona, y haze que el pecado sea de otra especie de la que fuera el acto exterior. *Art. 2. p. 11 5. c. 1. § 6. 1. 1. e ma. 2. luxur. . 9. Nauar. in Man. cap. 16. nu. 9. & cap 6. num. 8.*

La segunda dificultad es, si es licito que el casado se deleyte de la copula passada, la qual tiene al presente, o que puede tener. En esta dificultad es cosa cierta, y aueriguada, que los casados en la misma copula pueden tener delectacion, sino cometer en esse pecado mortal. La razō esta clara, porque como la copula entre los casados es licita, y por lo menos no es pecado mortal. Luego tampoco lo sera el deleytarse de la copula. Porque la deleytacion es cosa, que acōpaña a la misma copula, quando se tiene de presente. Desto no ay dificultad entre los Doctores.

La

Digitized by Google

La dificultad es, quando vno que es casado se deleyta de la copula carnal con su muger la qual copula no tiene de presente, sino que esta ausente, y se deleyta como si actualmente tuuiesse copula cõ su propria muger. Desto ay dificultad entre los Theologos, y Doctores, si es pecado mortal, o si es cosa licita. En esta dificultad Nauarro tiene ser pecado mortal de la misma suerte, que si la viuda se deleytasse de la obra passada. Pero dize, que el casado se puede gozar sin pecar mortalmẽte de q̃ tuuo copula carnal con su muger, y de que en ella se deleyto, como se ha de conceder lo mismo de las viudas. Esta mesma sentencia parece que tiene Syluestro, y Cordoua, y otros modernos Theologos.

Nauar. in Manu ca. 16. nu. 10.

La segunda sentencia es comun entre los Theologos, que no es pecado mortal durante el matrimonio, tener tal delectacion. Esta sentencia tiene Palude, San Antonino, Cayetano, y otros Doctores. Esta es comun sentencia de todos los modernos. La razon es, porque si fuesse pecado mortal la tal delectacion, seria porque carece del fin de la generacion. Y esto no basta para ser pecado mortal. Porque si esto bastasse, seguirsehia, que todas las vezes que los casados se deleytan en los tocamientos, y osculos, no pretendiendo tener copula seria pecado mortal, lo qual no se ha de aduertir. Luego la tal delectacion no seria pecado mortal. Y no es la misma razon del viudo, o viuda. Porque despues de deshecho el matrimonio no ay la misma causa, que escusa de la delectacion de pecado mortal, como lo ay durante el matrimonio, y esta sentencia tengo por verdadera.

Syl. v. delecta. q. 2. Cordo. li. 1. q. 13. dub. 12. Palu. in 4. dis. 9. q. 3. art. 1. n. 7. Ant. 2. p. ti 5. ca. 1. § 5. Cai. v. delectatio.

Toda vida queda dificultad, si es pecado mortal esta delectacion, quando no solamente ay delectacion, sino que ay alguna alteracion, o algunos mouimientos torpes.

A esta dificultad se ha de responder, que en este caso, si ay polució fuera del vaso natural, o peligro della, sera pecado mortal por razon de la polucion contra naturaleza. Pero si no ay polucion, ni peligro della, sino tan solamente alguna alteracion en los miembros de solo el pensamiento, no sera pecado mortal. Pero si con algun tocamiento en los miembros naturales huuiesse alguna prouacion a deleytacion, seria pecado mortal. La razon de differencia es, porque quando la tal alteracion se sigue del pensamiẽto, o deleytacion licita con su propria muger, es cosa natural, y ansi no es mortal. Pero quando se prouoca la naturaleza con tocamientos, estando ausente la muger, no es acto conjugal, ni se consigue de acto conjugal pensando, ni se ordena al fin del matrimonio, como lo suponemos. Por lo qual no se reduze al matrimonio, y ansi no se puede escusar de pecado mortal. Si los casados tuuiessen deleyte de los tocamiẽtos mutuos no sera pecado mortal. Pero si cada vno por si con tocamientos, para deleytarse, o prouarse a deleytacion, seria pecado mortal. Pero si se hiziesse en ausencia de la muger, con intencion de tener parte con ella la qual espera que vendra luego, no seria pecado mortal, porque se ordenaria al fin del matrimonio.

La tercera dificultad es de la viuda, si es licito, que se deleyte del acto conjugal passado, o la viuda del acto conjugal que esta por venir. En esta dificultad ay diuersas sentẽcias. La primera sentencia es, q̃ no es pecado mortal, ansi lo tiene Palude, y la suma Angelica, y dizese que lo tuuo Victoria, y lo tiene Cayetano, y la suma Armilla, y Syluestro, y Cordoua, y Fray Pedro de Soto. La razon es, porq̃ deleytarse de lo que no fue pecado mortal, no es mortal, y la copula passada, o que esta por venir no es mortal. Luego la deleytacion no es mortal. Confirmase, porq̃ no es pecado mortal aprouar la copula carnal, que se tuuo en el tiempo del matrimonio. Luego no es pecado deleytarse de la tal copula. Porq̃ mas es aprouarla, que deleytarse della. Y el mismo argumẽto se haze de los desposados. Verdad es, que Syluestro, y Cordoua, ponen dos limitaciones. La primera es, q̃ no aya peligro ninguno de polucion. Porque en caso q̃ lo vuiesse seria pecado mortal. La segunda es, q̃ no aya alguna alteracion, o mouimiento sensual. Porque entonces seria pecado mortal. Porque el tal mouimiento no se ordenãdo al fin del matrimonio, nõ se podria escusar de pecado. De los desposados Cayetano, y la suma Armilla, y Cordoua, y Nauarro dizen, que es pecado mortal, tener deleytacion libidinosa en la voluntad de la obra futura. Y como despues diremos, ponen differencia entre la desposada, y la viuda.

Pal. in 4. dis. 9. q. 3. artic. 1. summa Ang. . cogit. n. 2. Caie. to. 1. opus. tra. 14. du. 2. & in summa. v. delectat. o. Armi. eodem. ver. numer. 3. Sylu. v. delec. q. 3. Cord. q. 23. dub. 11. Sot. lib. de iust. secretum. detectio. 9. Nauar. in Manu. ca. 16. nu. 9.

La segunda sentencia es, que afirma que los tales pecan mortalmente en deleytarse destos actos venereos. Esta sentencia tienen algunos modernos Theologos, y entre ellos tiene esta sentencia Vazquez en el lugar arriba citado. De suerte que aunque sea deleytarse de la copula de preterito, o de futuro siempre es pecado mortal.

En esta dificultad se deue aduertir, que en esta delectacion se pueden considerar dos cosas. La primera es la sustancia de la obra que deleyta. Lo segundo es la razon que ay por la qual deleyta, que es su bondad. Y la malicia, moral se ha de mirar de la razó y bondad, que mueue a delectacion. Y esta bondad se puede mirar de varias maneras, en la obra, y en el acto del matrimonio passada, o futura. La primera consideracion es, que aquella obra es conueniente, y deleytable al acto. Y este deleyte es venereo, y libidinoso. De suerte que esta es vna de las razones, porq̃ puede causar deley-

deleyte. Lo segũdo se puede considerar en aquella misma obra la razon de bien honesto. Porque la copula matrimonial tiene en si razó de bien honesto. Lo tercero se puede cõsiderar la bondad de comodidad, y vtilidad: y esta razon no es libidinosa. Porque se tiene atencion a que de aquella copula se siguirá hijos, y sucesion, y por aquel camino se euita la fornicacion. Esto supuesto a esta dificultad.

Digo lo primero, que si la copula matrimonial passada, o futura, se considere de la segunda, o tercera manera es licito, o por lo menos no es pecado mortal deleytarse de la copula passada, o que esta por venir, considerandola destas dos maneras. De suerte que si se deleyta de aquella copula passada, o futura por el bien honesto que ay en ella, o por la vtilidad, y comodidad que se sigue de la tal copula, no es pecado ninguno. En esto han de conuenir todos los Doctores. La razon es, porque la tal copula segun esta consideracion es buena y tiene razon de bien, y no encierra en si alguna razon de pecado mortal, como es cosa notoria y manifiesta. Luego deleytarse de tal copula, segun esta razon ya dicha, en ninguna manera sera pecado mortal.

Digo lo segũdo, que si la copula carnal passada, o futura, se considere segũ que es deleytable con delectacion venerea, el deleytarse della, sera pecado mortal. Esto enseñá muchos modernos Theologos. La razon es, porque la tal delectacion segun esta consideració no tiene razon de bien, sino de pecado mortal. De suerte que bien assi, como a la viuda no es licito deleytarse en la obra exterior, ansi tambien no le es licito deleytarse interiormente. Y lo mismo es de la desposada. Aduiertase, que como dizen algunos destos Doctores, que la delectació que agora de presente tiene la viuda, o la desposada, es absoluta, y no debaxo de cõdicion, y ansi siẽdo libidinosa, y venerea es pecado mortal. Desta manera se pueden conciliar las dos sentencias passadas.

La quarta dificultad es, si es licito deleytarse de vna obra que de si era pecado mortal, pero escusose la tal obra de ser pecado mortal por la ignorancia inuincible. Exemplo es en vno, que tuuo copula carnal con vna muger agena, pensando con ignorancia inuincible, que era su muger, como le acontecio a Iacob con Lia. La dificultad es, si de la tal obra passada podra vno deleytarse.

En esta dificultad, la primera sentencia es de Palude. El qual afirma, que si vno por ignorácia, o furioso mata vn hombre, y despues estádo en su juyzio se deleyta por auerle muerto, peca mortalmente. Por lo qual dize ser pecado mortal deleytarse de la polucion, q̃ tuuo en sueños. Y esto parece que lo entiende de la delectacion venerea, que puede tener de la memoria de la tal polucion. Porque este Doctor afirma ser licito dessear la polucion nocturna, y despues de auerla tenido gozarse della, por la vtilidad del cuerpo. Esta sentencia tiene Cordoua. Este Doctor entiende esta sentencia de la deleytacion del objecto prohibido por derecho diuino. Porque tiene no ser pecado mortal deleytarse de la obra prohibida por derecho positiuo que se hizo con ignorácia inuincible, o estando fuera de juyzio. Como si vno comiesse carne en viernes no pecando en esto, se podria despues deleytar desto. Finalmente concede con Paludano, que es licito deleytarse de la polucion que tuuo en sueños, y dessearla por la vtilidad corporal. Esta sentencia no tiene otra razon, sino es que el objecto de si es pecado mortal, y ansi parece que siempre la delectacion ha de ser pecado mortal.

Pal. in 4. d. 9. q. 3. art. 1.

Cord. li. 2. q. 30.

La segunda sentencia es de algunos modernos Theologos, que enseñan que siempre es pecado mortal el deleytarse de la tal obra, aunque sea por qualquiera vtilidad. La razon es, porque la tal obra, por ninguna vtilidad, ni prouecho se puede hazer, sino es pecando mortalmente, si se haze la obra estando en juyzio entero. Luego el deleytarse de la tal obra, sera pecado mortal.

En esta dificultad Adriano tiene otra sentencia, que parece ser la mas probable. Y esta sentencia tiene dos cosas. La primera es, que el consentir en alguna obra que de si es pecado mortal, teniendo entero juyzio, para q̃ se haga estando fuera de juyzio, o en sueño, y durmiẽdo, o cõ ignorancia, es pecado mortal. El exẽplo es. Esta vno en vela, y con entero juyzio, y consiente en vn homicidio, que se haga estando furioso, o en sueños, o con ignorácia. Este tal peca mortalmente. Esto se entiende, quádo es consentimiento eficaz, que de su naturaleza pone los medios para que se siga la obra. Este dicho de si es manifiesto, y lo han de enseñar todos los Doctores. La razon es, porque estando en su juyzio, consiente eficazmente en vna obra que de su naturaleza es pecado mortal. Luego es pecado mortal.

Adria. in 4. q. 4. de cusi. art.

Dize lo segundo, que vn consentimiento de complacencia, que no es causa de la obra, esto es, que no es causa del homicidio, o de la polucion, o la delectacion de la tal obra por buen fin, no es pecado mortal, como si se haze por alguna vtilidad. La razon es porque la tal complacencia, o delectacion no tiene contrariedad a virtud alguna. Luego no es pecado mortal.

De lo dicho se responde facilmente a la razon de dudar de ambas sentencias.

La quinta dificultad es, si es licita la delectacion de vna obra que es pecado mortal debaxo de aquella condicion, si fuesse licito. El exem-

Digitized by Google

El exemplo es ordinario, si vno tuuiesse delectacion de vn homicidio, o fornicacion, si fuera licito. En esta dificultad ay diuersas sentencias. La primera es, que afirma ser pecado mortal. Esta tiene Cayetano, y Nauarro, y la Suma Armilla.

Cai. 1. to. opus. trac. 14. d. li. 1 Nau. in sũ ma. ca. 16. n. 9. sum. Armil. v. delectat. 4

La segunda sentencia es, que la tal delectacion no es pecado mortal. Esta tienen algunos modernos Theologos.

A esta dificultad se ha de responder conforme a lo queda dicho en la duda passada.

Cap. XVIII. En el qual se han de tratar algunas cosas pertenecientes al pecado de la carne, en comun, y en general, y que se pueden hallar en todas las especies de luxuria.

De esta materia disputan los Theologos en los lugares citados.

PRimera conclusion. Quanto a las penas de los amancebados. Los clerigos deuẽ ser priuados de los frutos de sus beneficios, quanto a la tercera parte, si amonestados de sus superiores no se emiẽdan, y si amonestados perseueraren con las mismas mancebas. Esta conclusion se prueua del Concilio Tridentino, en el qual se determina esta verdad. Esta constitucion, y este decreto es muy justo, y sancto, como lo dize el mismo Concilio: porque es razon que los clerigos dedicados al culto diuino viuan muy cõforme a la ley de Dios, y limpiamente.

Con. Trid. ses. 25. ca. 14

A cerca desta conclusion la dificultad es, que se entiende en nombre de clerigo. La razon de dudar es, porque parece que tan graue pena no se deue poner, sino a aquellos que son presbyteros de Missa.

A esta dificultad se ha de respõder, que en este decreto parece q̃ habla de todos los clerigos, particularmente ordenados de ordenes mayores: y todos estos incurren esta pena. Porque el Concilio en nombre de clerigos dize en el mismo decreto, que se entienden los que estan dedicados al culto diuino: y abaxo los llama ministros de la Iglesia. Y mas abaxo dize expressamente, que prohibe a qualesquier clerigos tener mancebas. Luego del decreto del Concilio se colige claramente, que habla por lo menos de los clerigos de orden sacro. Porque estos estan ya consagrados, y dedicados al culto diuino. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar, que aunque es graue la pena, tiene lugar en estos clerigos: porque tienen obligacion a la limpieza, pues estan dedicados al culto diuino.

Aduiertase, que estos tales deuen ser amonestados de sus superiores, y sino se apartã de sus mancebas, deuen ser priuados de la tercera parte de los frutos de los beneficios, o de las pensiones, o de otras cosas semejantes. Antes, dize el Concilio, que ipso facto quedan priuados, y que se han de aplicar los tales frutos a la fabrica de la Iglesia, o a otro lugar pio, conforme al parecer del Obispo. Pero si cõ la misma, o con otras perseuerare en el amancebamiento, deuen ser amonestados segunda vez, y si amonestados no dexan el delicto, no solamente pierden todos los frutos de sus beneficios, y pensiones, sino tambien han de ser priuados por el Ordinario de la administraciõ de los beneficios por todo el tiempo que le pareciere, y quedan suspensos. Passa mas adelante la determinacion del Concilio, y dize, que si estando ansi suspensos no se apartaren de sus mãcebas, o de la cõuersacion de otras mugeres, seran priuados de todos beneficios, porciones, oficios, y pensiones Ecclesiasticas perpetuamẽte, y quedaran inhabiles para los tener perpetuamente, hasta que se vea en ellos manifiesta enmienda. Por lo qual los Ordinarios dispẽsen con ellos. Y si enmendados tornaren al delicto fuera de las sobredichas penas seran castigados por el Ordinario con pena de descomuniõ. Y sino fueren beneficiados, o no tuuieren pensiones, deuen ser castigados por el Ordinario, considerando la perseuerancia, y qualidad de su pecado, con pena de carcel, suspension del ordẽ, y inhabilidad para los oficios q̃ puedẽ tener, y con otras penas que los sacros Canones ponen. Si el Obispo fuere amancebado, y amonestado del Synodo no se enmẽdare, q̃da suspẽso ipso facto, y perseuerãdo en su vicio, siẽdo necessario se remitira al Summo Pontifice.

Todo esto esta determinado en aquel decreto celebre del Concilio Tridentino.

La dificultad es, quando el clerigo, que esta amancebado, es pobre, y necessitado, si en el tal caso le han de priuar de los fructos del beneficio.

A esta dificultad digo lo primero, que al tal clerigo, aunque padezca alguna pobreza se le han de quitar los frutos del beneficio, conforme a la determinacion del Concilio. La razon es, porque es cosa conueniente, que el que lo desmerece particularmente con delicto tan contrario a la pureza de los ministros de la Iglesia, padezca pobreza. Y esto es lo que pretendio el Concilio Tridentino castigar al tal con pobreza.

Digo lo segundo, que si el clerigo fuesse tã pobre, que no tuuiesse otra cosa de que se sustẽtar, en el tal caso le deuen dar alimentos. La razon es, porque en este caso la equidad dicta, que le den alimentos del beneficio. El exẽplo es en el clerigo pobre q̃ esta suspẽso del beneficio, al qual le deuẽ dar alimẽtos del beneficio, como lo enseñã los Doctores Iuristas, particularmẽte, Prepósito. Este dicho es de Salzedo, que

Prepos. ... prch. ... 232. ... 2. ... crim. ...

que declara ansi el Concilio Tridentino.

La segunda dificultad es, si el tal clerigo pierde no solamẽte los fructos del beneficio, y de la pension, sino tambien las distribuciones quotidianas. La razon de dudar es, porque el Concilio no solamente dize de los frutos del beneficio, y pensiones, y otras cosas semejantes. Luego no se pierden las distribuciones quotidianas.

A esta dificultad se ha de responder, que tã bien se pierden las distribuciones quotidianas. Esto enseña Nauarro, declarando el Concilio. La razon es, porque las distribuciones quotidianas tambien son fructos del mismo beneficio. Luego tambien se pierden. De lo qual se responde facilmente a la razon de dudar.

Nau. lib. 5 cons. tit. de verborũ signific. consil. 6.

La tercera dificultad es de los clerigos, que cometen tan solamente vna vez el pecado de luxuria, teniendo parte con vna muger tan solamente vna vez, si estos tales clerigos pierden los frutos del beneficio. En esta dificultad es cosa cierta, y aueriguada, conforme al decreto del Concilio, que el clerigo amonestado que se aparte de cierta cõuersacion mala, si no se apartare della, pierde la tercera parte de los fructos como queda dicho. La dificultad es, del que tuuo parte con vna muger tan solamente vna vez. En esta dificultad algunos Doctores enseñan que pierde, y deue ser priuado destos frutos el tal clerigo. La razon es, porque los derechos antiguos ordenaron, que el clerigo fuesse depuesto por sola vna fornicacion. Y el Concilio Tridentino, no quiso menos prohibir este pecado, que el derecho antiguo, antes mas, pues añadio nueuas penas. Y conforme al derecho antiguo, era prohibido a los clerigos no solamente tener mancebas, o otras mugeres sospechosas, en casa, o fuera de casa, mas aun llegar a ellas, y tener con ellas alguna conuersacion. Luego visto es, que el Cõcilio Tridentino quiso poner pena a los clerigos que tienen vna vez sola trato con las mugeres. Esta sentencia es probable.

Cap. presb. & c. nagesima prima d.

Ca. sicut. & si autẽ. & c. clerici de cohabitatione clericorũ, & mulierum.

A esta dificultad, mi parecer es, que lo contrario es mas probable. Porque el Concilio Tridentino, tan solamente habla de los amancebados, y no de los que vna vez cometieron pecado de carne, como consta del mismo contexto. Tambien se prueua esto del vso comun de la Iglesia, que nunca priua destos frutos por vn acto carnal. Y el vso es interprete de la ley. Y aunque es verdad, que el Concilio Tridentino renueua las penas antiguas, quanto a esto, que el Obispo los pueda castigar con ellas: pero no quanto a estotro. Particularmente, que no consta que aya semejante pena en el derecho. De lo qual se responde a la razon de dudar. Aduiertase acerca desto, que el amancebamiento es nombre general, que encierra en si qualquiera pecado que se comete con muger, ora sea casada, ora soltera, ora sea religiosa, o de otro qualquier estado.

La tercera dificultad es, si los amancebados clerigos, que estan suspensos dizen missa, si incurren irregularidad.

A esta dificultad se ha de respõder, que sin duda ninguna incurren irregularidad. La razon es, porque si esta suspenso de los actos de sus ordenes incurrira irregularidad exercitãdolos de los clerigos de ordenes mayores. Porque hablando de los clerigos de ordenes menores ay diferencia entre los Doctores. Porque algunos enseñan que no incurrẽ irregularidad, como lo dize Nauarro, Couarruuias, y Salzedo. La otra sentencia es, que los tales ordenados de ordenes menores, si estan publicamente amancebados incurren irregularidad. Esta es comun sentencia, como dizen estos Doctores citados, y por ser comun sentencia dizen, que se deue de aconsejar a los tales que pidan dispensacion a su Sanctidad.

Nau. ca. si quando exceptio. 11. col. 53. de rescri. Cou. in Clemen. si furiosus. 1. p. § 1. n. 5. Salzedo in pract. crimi. c. 79. pag. 264.

A esta dificultad mi parecer es, que ambas sentencias son muy probables, lo qual se conuence con la authoridad de los Doctores, que tienen ambas las sentencias. Y teniendo la primera no me parece ser necessaria dispensaciõ, pues es muy probable aquella sentencia.

Finalmente se deue considerar acerca de las penas que incurren los clerigos amancebados, que los tales si tienen hijos de mancebas, no pueden subir a otro grado de mas alta dignidad que la que tienen. Y esto tiene verdad, aunque se enmienden. Esto determinò Pio V. en vn Motu proprio, el qual refiere Rojas en su Epitome.

Rojas in Epito. ca. 27. n. 19.

Segunda conclusion, de las penas de los seglares amancebados. Los tales seglares amancebados, de qualquiera condicion que sean, si despues de amonestados del Ordinario de oficio tres vezes, no dexaren las mancebas, han de ser descomulgados; de la qual descomunió nò podran ser absueltos hasta que obedezcan. Y si descomulgados perseueraren por espacio de vn año en el amancebamiento, menospreciando las censuras Ecclesiasticas, ha de proceder contra ellos el Ordinario con seueridad, y rigor, conforme a la calidad de su delicto. Esta conclusion se prueua del Concilio Tridentino: en el qual se determina esto con estas mismas palabras. Aduiertase, que puede muy bien el Iuez proceder contra los amancebados por otras vias, y caminos, y poniendo otras penas fuera de las que estan puestas en este lugar. Porque en el Derecho estan puestas otras penas contra los concubinarios. Por lo qual el Iuez puede muy bien poner la pena que el quisiere, conforme a la grauedad del delicto.

Con. Trid. sess. 24 c. 8 de refor.

Nauar. in Man. c. 16 n. 23. Fr. Luys Lopez in instru. conscien. 1. p. c. 68.

Vltimamente se deue aduertir con Nauarro, y con el Padre Fray Fuys Lopez, que si el se-

el señor estuuiesse amancebado con su esclaua le puede muy bien compeler el juez a que la venda, si no tiene fuerça para resistir. La razon es, porque le puede compeler a que la venda, si la trata mal, y le da mala vida, açotandola con crueldad. Luego tambien le podra compeler en este caso, porque es mayor el daño que le haze pues es daño espiritual. Otras cosas auia pertenecientes a esta materia, las quales son faciles, y por esso no es necessario tratarlas en este lugar en particular. Basta tratar las que estan dichas.

Tratado XXVIII. De la Clemencia, y mansedumbre.

Desta virtud trata Santo Thomas, y todos sus discipulos.

D. Tho. 2. 2. q. 157.

Capit. I. De la naturaleza desta virtud.



PRIMERA Conclusion. La clemencia, y mansedumbre son virtud y tienen razon de virtud. Esta enseña S. Thomas en el articulo segundo. La razon es, porque la virtud moral consiste en refrenar el apetito sensitiuo, de tal suerte, que este subjecto a la razó. Y es ansi, que la clemencia, y mansedumbre subjectan el apetito a la razon, templandole, y moderandole. Luego la clemencia, y mansedumbre es virtud. Como enseña S. Thomas en el articulo primero, la clemencia, y mansedumbre son lo mismo.

Segunda conclusion. La clemencia, y mansedumbre es parte de la templança, en quanto es virtud adiuncta a la templança, como a virtud principal. Esto enseña S. Thom. en el articulo tercero. La razó es, porque la mansedúbre imita a la templança en quáto refrena el apetito, y las vehemétes cócupiscencias, como lo haze la templança. Luego es parte de la templança.

Capit. II. De la ira, que es vicio contrario a la mansedumbre.

D. Tho. 2. 2. q. 158. Summistae v. ira.

D*E la ira disputa Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Summistas.*

PRimera conclusion. La ira, puede ser licita, y sancta, y buena. Esto enseña S. Thomas en el articulo primero. La razon es, porque se puede vno enojar guiado por la razon, y de tal suerte, que la ira sea conforme a razon. Y ansi dize Dauid, que puede tener vno ira sin pecar. Luego la ira en tal caso sera licita, y sancta, y no sera pecado, como quando el padre justamente se ayra con su hijo.

Segunda conclusion. La ira algunas vezes es con pecado, y es pecado. Esto enseña Sácto Thomas en el articulo segundo. La razon es, porque puede ser que la ira no se gouierne por la razó, y en el tal caso la ira sera pecado: porque no se gouierna por la razon. Como quando vno se enoja sin razon alguna, es pecado por no se gouernar por la razon.

Tercera conclusion. La ira algunas vezes es pecado mortal. Esto enseña S. Thomas en el articulo tercero de aquella question. La razon es, porque puede vno por la ira apetecer la vengança, lo que es injusta de si, o *en orden a* aquel que la dessea. Porque puede vno *dessear*, que maten a otro, no mereciendo tal castigo. O puede dessear la muerte a otro, de tal suerte, que aunque la merece el por ser particular persona, no la puede dessear para cumplir su desseo. Y ansi en el tal caso es pecado mortal, y contra la charidad del proximo. Verdad es, que puede ser tan imperfecto el acto de parte de aquel, que esta enojado por falta de la razon, que sea pecado venial, o tambien si el castigo fuesse de poco momento.

Quarta conclusion. La ira es vicio capital. Esta enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el articulo sexto. La razon es, porque vicio capital es aquel, que es rayz, y principio de donde manan, y proceden otros muchos vicios. Y es ansi, que de la ira manan, y proceden muchos vicios. Luego la ira es vicio capital. De todo lo qual se ha de ver Cayetano en la Summa, verbo, ira.

Capit. III. De la crueldad.

D. Tho. 2. 2. q. 159. Summistas v. crudelitas.

D*Este vicio trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Summistas, particularmente Cayetano.*

PRimera conclusion. Crueldad es tener vn animo atroz en lo que toca a castigar. Esta conclusion es de todos los Doctores citados, particularmente de Cayetano. Esta cóclusion no tiene necessidad de probança: porq es la definicion de la crueldad. Consta ser esto ansi del comun consentimiento de todos los hombres que tienen por cruel al tal.

Segunda

Digitized by Google

Segunda conclusion. La crueldad es vicio opuesto a la clemencia. Esto enseña Sancto Thomas en el articulo primero. La razon es, porque la clemencia importa vna blandura de animo, y vna dulçura grande con que disminuye el castigo, y la pena. Luego la crueldad se opone a la clemencia. Porque la crueldad dize todo lo contrario.

Tercera conclusion. La crueldad de su naturaleza es pecado mortal. Esta enseña Cayetano en el lugar citado de la Suma. La razõ es, porque la crueldad dize excesso en castigar. El cruel tiene causa para castigar: pero no tiene modo. Luego peca contra el proximo castigãdole mas de lo que el merece.

Tratado XXIX. De la Modestia.

D. Th. 2. 2. q. 161.

¶ *Desta virtud trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos.*

Cap. I. De la naturaleza de la Modestia.

PRIMERA Conclusion. La modestia es parte de la templança, de tal suerte, y calidad que es adiũcta a la virtud de la templãça, como a virtud principal. Esta enseña Sancto Thomas en el articulo primero. La razon es, porque como queda dicho la templança tiene por oficio templar, y moderar las concupiscencias de la carne, que son dificultosissimas de tẽplar. Luego la modestia que tiene por oficio moderar, y templar otras cosas que no son tan dificultosas, como lo declara el Doctor Angelico, sera parte de la templança, y virtud adiuncta a ella, como a principal.

Segunda conclusion. La modestia tiene por materia propria no solamente las obras exteriores, sino tambien las obras interiores. Esta enseña Sancto Thomas en el articulo segũdo. La razon es, porque bien ansi, como la templãça refrena no solamente las obras exteriores, sino tambien las obras interiores: ansi tambiẽ la modestia tiene por oficio proprio templar, y moderar todas las obras. Aquel se llamara modesto, y en realidad de verdad lo sera, que en las obras interiores, y exteriores se tẽplare, y fuere modesto.

Cap. II. De la humildad, que es especie de Modestia.

D. Th. 2. 2. q. 161.

DEsta virtud trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos.

PRimera conclusion. La humildad es verdadera virtud. Esta enseña Sancto Thomas en el articulo primero. Humildad, segun que es virtud, importa en su propria razon vn abatirse a cosas baxas laudablemente. Ansi lo enseña Sancto Thomas en la solucion del segũdo. Esto supuesto, la razon de esta conclusion es, porque la humildad templa el animo para que no se vaya a las cosas altas sin freno, y sin moderacion. Luego la humildad es virtud, y conforme a razon.

Segunda conclusion. La humildad es parte de la modestia, o templança. Esta enseña Sancto Thomas en el articulo quarto. La razõ es, porque proprio es de la modestia, y de la templança refrenar el apetito, y las passiones, como ya queda dicho. Y ansi todas las virtudes, que tienen por oficio refrenar, son partes de la modestia, o templança. Luego la humildad que refrena el animo para q̃ no se vaya desordenadamente a las cosas altas, sera parte de modestia, y templança.

Cap. III. De la soberuia, que es vicio contrario a la humildad.

D. Th. 2. 2. q. 162. sũmista. ver. superbia.

DEste vicio trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los Sumistas.

PRimera conclusion. La soberuia con la qual vno se leuanta sobre si mismo es pecado. Esta enseña S. Thomas, y todos sus discipulos en el articulo primero, y segundo. La razon es, porque el estimarse, y tenerse en mas de lo q̃ es, es contra la recta razon. Luego es pecado.

Segunda conclusion. La soberuia, si es consumada, y perfecta es pecado mortal. Esta enseña Sancto Thomas en el articulo quinto, y Cayetano, verbo, superbia. Declaremos la conclusion. Soberuia consumada es, quando vno se engrandece de tal manera que llega a no se querer subjectar à la diuina regla. Y entonces la soberuia es pecado mortal. La razon es, porque el no quererse subjectar a la diuina regla, encierra en si menosprecio de la diuina disposicion. Luego es pecado, y graue pecado. Aduiertase, q̃ esta soberuia consumada tiene quatro especies, o quatro ramos. La primera es, quando

quando vno se ensalça tanto como sino tuuiara los bienes que tiene de Dios. La segunda es quando se ensalça de tal manera, como si los bienes que tiene los tuuiesse por sus meritos. La tercera manera es, quando se ensalça de tal manera, como si los tuuiesse singularmente, despreciando todos los demas. La quarta manera es, quando se ensalça de tal suerte del bien que no tiene, como si lo tuuiera. La soberuia consumada, segun la primera especie, menosprecia a Dios su bien hechor. En la segunda la diuina gracia. En la tercera menosprecia la multiplicacion de la diuina largueza en los otros. En la quarta menosprecia la diuina misericordia.

Tercera conclusion. La soberuia imperfecta es pecado venial, hablando comunmente, y regularmente. Esta enseña Sancto Thomas, y Cayetano en el lugar citado. Soberuia imperfecta es, quando el hombre se engrandece en su affecto, pero no de suerte, que no se quiera subjectar a Dios, y a todas aquellas cosas que son de necessidad de salud eterna. La razon es, porque esta soberuia es muy imperfecta, y sin injuria de Dios, ni del proximo. Luego es pecado venial. Pero aduierte Cayetano, que estos pecados veniales de la soberuia, se ha de tener grandissimo cuydado, cō yrlos quitando, porque impiden grandemente la vida espiritual del alma.

Quarta conclusion. La soberuia es vicio capital. Esta enseña Sancto Thomas en el articulo vltimo de aquella questiō. La razō es, porque vicio capital es aquel que es rayz de muchos pecados. Y es assi, que la soberuia es rayz de muchos pecados, como es cosa nototoria, y lo dizen todos los Sanctos. Luego la soberuia es vicio capital.

Tratado XXX. De la virtud de la Estudiosidad.

D. Th. 2. 2. q. 166.

¶ *Desta virtud trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos.*

Cap. I. De la naturaleza desta virtud.

PRIMERA Conclusion. La estudiosidad es virtud. Esta enseña Sancto Thomas en la questiō citada en el articulo primero. La razon es, porque la estudiosidad pone medio segun la razon en lo que toca a el apetito de saber. Luego es virtud. Porq̃ la virtud es la que pone medio, y se gouierna por la razon. Esta conclusion se ha de explicar en la siguiente.

Segunda cōclusion. La estudiosidad directamente, o derechamente no tiene por materia propria el conocimiēto, sino el apetito, y estudio de adquerir el conocimiento. Esta enseña Sancto Thomas en el mismo lugar. Tiene necessidad de declararse. Aduiertase S. Thomas, que de otra manera se ha de juzgar del conocimiento de la verdad, y de otra manera del apetito, y estudio de conocer la verdad. El conocimiento de la verdad de si es bueno, aũque por razon de alguna cosa que se le junta puede ser malo, porque la sciēcia algunas vezes ensoberuece. Pero el apetito, y estudio de conocer la verdad, puede ser bueno, y puede ser malo. Y assi la virtud de la estudiosidad es necessaria para poner medio en el apetito, y estudio de conocer la verdad. Por lo qual la estudiosidad, que pone medio en esto es virtud. Esto se declara mas en la conclusion siguiente.

Tercera conclusion. El apetito, y estudio de conocer la verdad puede ser malo de algunas maneras. Esta enseña Sancto Thomas en el mismo articulo. Declaremos, y probemos esta conclusion, trayendo los modos, y maneras como puede ser malo. La primera manera es, quādo vno con su estudio va a la verdad, y al conocimiento della, segun que es malo. Como si vno dessease, y procurasse el conocimiento de la verdad, segun que ensoberuece al hombre: segun esta razon sera el tal desseo, y estudio malo. Lo mismo es, si vno procurasse, y dessease saber algunas cosas para pecar. De otra manera puede ser vicio, y pecado por ser desordenado el apetito, y estudio de la verdad, y de aprehender la verdad. Y esto de quatro maneras. La primera es, quando vno estudia algunas cosas inutiles, y por estudiarlas dexa de aprender lo que es necessario. En el tal caso el estudio es pecado, y no tiene medio. La segunda manera es, quādo vno apetece saber alguna cosa de quien no es licito, como los q̃ pretenden saber alguna cosa del demonio, lo qual es curiosidad superstiсiosa. La tercera manera, quādo vno apetece conocer algunas verdades acerca de las criaturas, el qual conocimiento no refiere en el deuido fin, qual es el conocimiento de Dios. La quarta manera es, quando vno procura a conocer alguna verdad que

Digitized by Google

que es sobre la facultad de su ingenio. Porque entonces se pone a peligro de caer en algun error. Por lo qual dize el Sabio, que no hemos de pretender saber las cosas que son sobre la facultad de nuestro ingenio. La virtud de estudiosidad pone tassa, y medio, y moderacion en todas las cosas.

Quarta conclusion. A la virtud de estudiosidad pertenece el dar orden, en que el hombre Christiano sepa todas las cosas que son necessarias, y pertenecen a su estado. De suerte, que ha de saber los Articulos de la Fè, los Mandamientos, y las demas cosas que esta obligado a saber, conforme a lo que queda dicho arriba en el tratado de la virtud de la Fè. Por lo qual el Christiano que no sabe lo que deue saber, conforme a su estado, peca mortalmente contra esta virtud.

Capit. II. De la curiosidad.

PRimera conclusion. La curiosidad es vn apetito desordenado de conocer algunas cosas por el entendimiento, o por el sentido. Esto enseña Sancto Thomas en el articulo segundo de la question citada. Por lo qual la curiosidad es vicio contrario a la virtud de la estudiosidad. Porque ella pone medio, y orden en lo que se ha de conocer, y saber, y la curiosidad dize excesso, y demasia en lo que es conocer, ora sea por el entendimiento, ora sea por el sentido.

Segunda conclusion. La curiosidad es pecado. Esto enseña Sancto Thomas en el lugar citado, y los Sumistas en la palabra, curiosidad, particularmente Cayetano. La razon es, porque la curiosidad dize apetito, y estudio desordenado de saber. Luego es pecado. Confirmase, porque la curiosidad es vicio contrario a la virtud de estudiosidad luego es pecado. Porque a la virtud se opone el vicio, y pecado.

Tercera conclusion. La curiosidad de si no es pecado mortal, sino es que se haga mortal de alguna cosa que se le junte. Esta enseña Cayetano en la suma en el lugar citado. Declaremos esto. Si vno tuuiesse tanta curiosidad que quisiesse aprender del demonio, en el tal caso la curiosidad por juntarse con este vicio, seria pecado mortal, y lo mismo es en otros casos semejantes. Pero la curiosidad de si no es pecado mortal, porque no es contra la charidad de Dios, ni del proximo.

Tratado XXXI. De la Modestia.

¶ *Desta trata Sancto Thomas, y todos sus discipulos, y los que escriuen sobre el.*

Cap. I. De la naturaleza desta virtud.

PRIMERA Conclusion. La modestia es vna virtud moral, que tiene por oficio proprio, el moderar, y templar los mouimientos exteriores del ornato exterior del cuerpo. Esta pone S. Thomas en el articulo primero. Porque en los mouimientos exteriores, y en el vestido, y ornato puede auer excesso, pone Sancto Thomas la virtud de la modestia, que tépla, y modera estos mouimientos exteriores, y el ornato del cuerpo. Considera Sancto Thomas, que vn hombre, o muger se puede considerar de dos maneras, y esto aun en lo exterior. La primera manera es, segun la conueniencia de la persona y la calidad della, si es hombre, o muger, y que estado, y calidad tiene. La segunda manera es, segun que se ordena a otras personas en negocios, y en otras cosas semejantes. La virtud de la modestia templa, y modera lo exterior, quáto al ornato de la persona en si misma de suerte q̃ sea de tal y tal calidad conforme a como lo pide la persona. Tábien pone medio en los mouimientos exteriores, en orden à las demas personas, de suerte, que no aya excesso en esso, sino que aya templança. Este es el oficio proprio de la virtud de la modestia.

Segunda conclusion. Los que no guardan el deuido modo en todo esto, pecá cótra esta virtud de la modestia. En qualquier estado, y cóforme a la calidad de la persona tiene vno obligacion de guardar la deuida modestia en el vestido, y ornato de su persona, y en los mouimiétos exteriores, y a esto inclina la modestia. Y quando no se guarda esto, se peca contra la virtud de la modestia. El religioso en el ornato ha de guardar la deuida modestia, y lo mismo es en los mouimientos exteriores, quando trata algun negocio. Porque de otra manera los ha de tratar el religioso q̃ el seglar. Y lo mismo es en su proporcion de los Ecclesiasticos, y otras personas semejantes. Todo esto se declarara mas en particular en lo siguiente.

Cap. II. Del juego.

D*Esto trata S. Thomas, y todos sus discipulos en la question citada en el articulo segundo, y los Sumistas, tratando del juego.*

Digitized by Google

PRimera cóclusion. Neceſſario es alguna virtud, que tēga por oficio proprio poner medio, y tēplar los exceſſos, y defectos q̃ puede auer en los juegos, y eſta virtud ſe llama, eutropelia Eſta enſeña S. Thomas en el lugar citado La razon es, porq̃ en lo que toca a los juegos puede auer exceſſo, y ſer demaſiados, y puede auer defecto, porq̃ puede vn hōbre faltar en eſto. Luego neceſſaria es eſta virtud, que pōga medio en eſto. Puede vn hōbre faltar en lo q̃ toca a los juegos, porque es vn hōbre melancolico, y triſte q̃ no ſe ſabe refrenar, y yra la mano en eſto, virtud ſeria aprouecharſe del juego cō tēplança, y moderaciō para deſechar de ſi el eſpiritu triſte, y melācolico, y para que deſcanſe el alma, y la virtud de eutropelia inclina a eſto. Tambien puede acontecer, que ſea grande el exceſſo en jugar, y eſta demaſia templa eſta virtud; y eſto es ſu oficio proprio en todas las maneras de juegos.

Segunda concluſion. Eſta virtud de eutropelia, que pone moderacion en los juegos es adjuncta a la virtud de modeſtia. Eſta enſeña Sāncto Thomas en el lugar citado. La razō es, porque bien anſi, como la modeſtia pone orden, y modo en el ornato, y mouimientos exteriores del cuerpo: anſi tābien la eutropelia es vna manera de modeſtia, que pone orden, y moderacion en lo que toca a los juegos. Por lo qual ſera neceſſario tratar aqui algo de lo que toca al juego. Hablando en particular de lo que toca al juego, que comunmente ſe llama juego, como es el juego de los naypes, y otros juegos ſemejantes, que tienen razon de contrato entre las partes En eſtos juegos no ay duda ninguna, ſino que puede auer mucho exceſſo, y cōmunmente lo ay: y tambiē puede auer defecto. Lo comun es el auer exceſſo. Deſto ya ſe ha dicho, que puede ſer virtud, jugar algun rato, y entretenerſe, aunque ſea a los naypes. Porque ſiendo con moderacion repoſa, y deſcanſe el alma para deſpues tratar con mayor fuerça, lo que tocare al eſpiritu.

Tercera concluſion. El exceder en los juegos algunas vezes puede ſer pecado mortal. Eſto enſeña Cayetano en el lugar citado de S. Thomas. Declaremos eſta concluſion. Quando el exceſſo en el juego de ſi, y de ſu naturaleza es pecado mortal, entonces es pecado mortal. El exemplo es, quando en los juegos ſe vſa de algunas obras que de ſi ſon pecado mortal, como ſon palabras torpes, y ſuzias, y laſciuas, que ſe ordenan a mal, entonces el exceſſo en el juego es pecado mortal. Si vno para cauſar delectacion vſaſſe de palabras torpes, o de meneos, o coſas ſemejantes, como puede acontecer en las comedias, en el tal caſo el exceſſo de los tales juegos ſeria pecado mortal. Lo miſmo es, ſi en otros juegos ſe hizieſſen injuſticias, y coſas ſemejantes, el exceſſo ſeria pecado mortal.

Quarta concluſion. El jugar por codicia de ganar, no ſiempre es auaricia, ni pecado. Eſta enſeña Cayetano en el miſmo lugar. Declaremos eſta concluſion. Cierta coſa es, que nō es auaricia, ni nace de auaricia el jugar para ganar, ni es ſuficiente ſeñal de auaricia que no jugaria vno ſino fueſſe por la ganancia. La razon es, porque eſto no es, ſino querer que el juego ſea verdadero. Y trae conſigo el juego vna manera de victoria que deleyta, y recrea el alma. Por lo qual no es ſeñal de auaricia, no querer jugar, ſino ay dinero. Tan ſolamente es ſeñal de que pretende victoria en el juego, y que apetece aquella manera de excelencia. Iugar por auaricia, es, quando el principal motiuo para jugar es la ganancia, y deſta principal intencion ſe mueue. Y eſtos tales no ſe dize, que juegan propriamente hablando. Porque el fin principal del juego, es la delectacion. Y eſtos tales no les mueue la delectacion, ſino la ganancia. De lo dicho ſe colige facilmente la probança de la concluſion pueſta.

Quinta concluſion. La auaricia que interuiene en el juego, no ſiēpre es pecado mortal, aunque algunas vezes es pecado mortal. Eſta pone Cayetano en el lugar citado. La regla cierta, y infalible es, que quādo la auaricia, que ſe halla en el juego ſe opone tan ſolamente a la virtud de la liberalidad, es pecado venial, y quando ſe opone a la virtud de la juſticia por cometerſe algun pecado de injuſticia, en el tal caſo ſera pecado mortal. Aduiertaſe con Cayetano en el lugar citado, que quando vno juega por auaricia, lo que gana en el tal juego ſe llama turpe lucrum, ganancia torpe. Quando ſe comete injuſticia en el juego ſe ha de declarar al preſente para que ſe entienda, quando ay obligacion de reſtituyr.

Sexta concluſion. Eſtando en derecho natural tan ſolamente, por el juego ſe paſſa el dominio de lo que ſe juega. De ſuerte, que ſi juegan a los naypes, o al Axedrez, o a otra qualquiera coſa, por el tal juego ſe paſſa el dominio de lo que ſe pierde. Eſto enſeñan todos los Doctores en la materia de reſtitucion, y particularmente los diſcipulos de Sācto Thomas. La razon es, porque en el tal caſo es vn cōtrato de ambas partes q̃ de ſu naturaleza no trae conſigo injuria alguna. Luego eſtando en derecho natural por eſte contrato ſe paſſa el dominio. Aduiertaſe, que eſto ſe entiende con dos condiciones. La primera es, que los juegan, puedan enagenar ſus bienes. Porque ſino pueden no podran paſſar el dominio, ni jugar. La ſegunda es, que no aya engaño, ni violencia en el juego. Porque auiendo engaño, o fraude, no podran paſſar el dominio.

Acerca de lo q̃ queda dicho deſta cōcluſion ſe deue

Digitized by Google

se deue aduertir, que no es fraude vsar de las cautelas del juego, las quales son licitas en el mismo juego cõforme al aluedrio de varones discretos, y prudẽtes, y sabios en las leyes del mismo juego. Tãbien se deue aduertir, q̃ se reduze a violẽcia vna gran importunidad, y muy demasiada, y principalmẽte el solicitar a otros con palabras asperas, y duras, y afrẽtosas para q̃ jueguen, de tal suerte, que tendran al otro, sino juega, por hõbre duro, y rustico. En estos casos no es visto, querer jugar, ni passar el dominio.

Septima cõclusiõ. En el juego es necessaria igualdad de parte de ambos los q̃ juegan, y de otra manera no sera verdadero juego, ni se passara el dominio de lo q̃ se juega. En esta cõclusion conuienẽ todos los Theologos, y Iuristas, sin sacar ninguno. La razon es, porq̃ el juego es vn contrato de justicia, como es cosa notoria. Luego en el tal juego ha de auer igualdad, y sino la ay no sera juego, ni se passara el dominio, y sera pecado mortal contra justicia.

Desta conclusion se sigue, q̃ es ilicito jugar en caso q̃ vno sea mas auentajado en saber jugar q̃ el otro. Y enel tal caso es pecado mortal contra justicia, y ay obligacion de restitucion. La razon es, porq̃ enel tal caso no ay igualdad en el juego, sino grandissima desigualdad, porque se auentaja en el. Aduiertase, q̃ si el que sabe mas jugar amonesta a el otro, y le aduierte q̃ juega mas que el, y cõ todo esso el otro porfia q̃ jueguen, en el tal caso es muy aparẽte cosa q̃ puede el que sabe mas jugar lleuar al otro el dinero que se gana en el juego. Y puedeselo lleuar no por titulo de juego, pues no ay igualdad en el contrato, sino por titulo de donaciõ. Porque es visto hazer donaciõ de lo que le ganã, supuesto q̃ le aduierten del excesso que le tienen en el juego. Aduiertase tambien, que si ambos a dos ignoran, qual dellos juega mas, y con todo esso ellos se conciertan, diziendo, juguemos, exceda qual excediere en el saber el juego, en el tal caso licito es el contrato. Porque de ambas partes ay igualdad, y se ponen a igual peligro. El exemplo es, quando se celebra vn contrato, ignorando la negociaciõ, y el valor de la cosa, y diziendo, valga lo que valiere, dadme esta cosa en tanto. Porque entonces ay igualdad de todas partes.

Acerca desta conclusion ay algunas dudas. La primera duda es, de aquel que sabe que tiene juego, con el qual gana infaliblemente al contrario, y cõ todo esso apuesta, y embida sabiendo ciertamente, que gana al contrario. La dificultad es, si en el tal caso podra hazer esto. El exẽplo es enel juego de los naypes, q̃ se dize la primera, y el que es de mano tiene el maço, y el otro q̃ es de pie tiene vna grã primera y el de mano enuida cantidad de dinero, sabiẽdo certissimamente que gana al otro. La razõ de dudar es, porque entonces no parece q̃ ay igualdad en el juego, pues este sabe que gana infaliblemente. Luego no es licito hazer esto. Declaremos esto cõ el exemplo de aquel que apuesta sobre algun negocio, sabiendo que infaliblemente gana. Este tal no puede ganar, ni lleuar con buena consciencia la apuesta, porque sabe certissimamente que gana, y ansi no ay igualdad en el contracto.

En esta dificultad algunos Doctores por esta razon quisieron dezir, que no era licito enuidar en el tal caso, ni lleuar aquella mano por esta manera de desigualdad que ay.

A esta dificultad se ha de responder, q̃ esto es licito, y en esto no ay dificultad, y ansi lo tienen todos los Doctores. Prueuase lo primero del vso de todos aquellos q̃ juegan, y que tienen buena consciencia. Lo segundo se prueua, porque esta es ley del mismo juego, y lo que acontece agora a el vno de los que juegan, le acontece despues al otro, y ansi es ley de juego, y ay igualdad en todo el juego.

A la razon de dudar se ha de responder, que en el tal juego ay igualdad, como queda dicho por ser ley de juego, y q̃ en todo el juego puede suceder a ambos los que juegan, y ansi ay igualdad. No es la misma razõ del que apuesta. Porque el q̃ apuesta sabiendo ciertamẽte que gana no se pone a peligro ninguno, ni ay igualdad. Toda via queda dificultad, quando jugassen sola vna mano, y en aq̃lla mano le entrasse el maço al de mano, si entonces seria licito el enuidar, y lleuar lo q̃ se enuida. La razõ de dudar es, porq̃ entonces parece q̃ no ay igualdad ninguna, y que es lo mismo que del q̃ apuesta. Por esta razon algunos han tenido, que en vna mano no seria licito, ni se podria lleuar lo que se jugasse. Con todo esso mi parecer es ser licito. Porque ay igualdad en el tal cõtrato, porque al principio quãdo se ponen a jugar aquella mano ambos a dos, se ponen a igual peligro de que al otro le entre el maço, y le suceda la suerte, y ansi ay igualdad. Por lo qual no es la misma razon, que del que apuesta, sabiendo ciertamente que gana, porque el tal a ningun peligro se pone.

Toda via queda dificultad, quando vno que es de mano tiene el maço, y enuida, y dize el de pie, que lo quiere, si le dan vn pũto mas porque el que es de pie tenia otro maço. La dificultad es, si en este caso sera licito que gane el que es de pie. Este caso acontecio en estos reynos, y huuo varios, y diuersos pareces. Porque vnos dezian, que el de pie no podia ganar, porque aquel punto mas que le dauan se auia de entender de los puntos, que son del juego, y en el juego de la primera no ay tal punto, qual es maço de cinquẽta y seys. Otros dixeron ser licito, y que lo pudo ganar, porq̃ bien pudiera el otro entender el punto que

tenia pues el otro enuidaua añadiẽdole vn pũto que no era vsado, y lo deuia de entender ansi.

A esta dificultad se ha de responder, que en este caso es muy mas aparente ser licito, y que el de pie puede lleuar el dinero. La razon es, porque en realidad de verdad en esto no huuo desigualdad, y el de mano pudiera ganar, si el otro tuuiera cinquenta y quatro, y ansi fue licito enuidar, y lleuarlo enuidado, y deste parecer fueron muchos Doctores, y comunmente lo tuuieron todos.

La segunda dificultad es, de vna manera de juego y apuesta q̃ puede acontecer, y ha acõtecido en Salamanca. Auiendo quatro opositores a vna Cathedra, todos cõpetian la Cathedra, y todos tenian grandes apassionados. Vn estudiãte vso deste ardid, q̃ fue apostar con quatro apassionados de todos quatro opositores, y con cada vno hizo apuesta de cien reales, q̃ no lleuaua la Cathedra su amigo por quien el estaua aficionado. En este caso es forçoso auer de ganar a los tres, y es cosa cierta. Porque apuesta cõ todos quatro, y vno solo ha de lleuar la Cathedra. Por lo qual parece ser desigual el tal cõtrato, y por cõsiguiente no ser licito. Porque como queda dicho, en no auiendo igualdad no es licito el cõtrato, ni se puede lleuar lo que se gana. Por otra parte parece, q̃ ay igualdad, porque cada contrato por si es igual, y ay igual peligro, porq̃ cada vno dellos puede lleuar la Cathedra. En esta dificultad no ha faltado algũ hõbre graue, y docto, que diga ser esto licito, y que puede lleuar con buena consciencia las apuestas, y conuencese con la razon hecha.

A esta dificultad se ha de responder q̃ cada apuesta destas por si es licita, y todas juntas son ilicitas, y no puede lleuar con buena conciencia las apuestas. Esta es comun sentẽcia de todos. La razõ es, porque todos estos contratos juntos hazen vna grã desigualdad, como es cosa notoria. Y esto acontece a vezes, que vn contrato por si sea licito, y si se junta cõ otros es ilicito, o ambos juntos son ilicitos. Y ansi se responde a la razon de dudar en contrario.

La tercera dificultad es de aquel que estando jugando con otro, le falta el dinero, y buenamente coge el dinero a el otro, y cõ el juega, y le gana, si este tal guarda igualdad, y podra lleuar aquel dinero q̃ gana. La razõ de dudar es, porque si lo hurtara a vno, y jugara con otro pudiera muy biẽ lleuarle la ganancia. Luego lo mismo sera jugando cõ aquel a quien hurtò. Confirmase, porque si vno cõ el dinero hurtado negociara, y tratara pudiera lleuar la ganancia. Luego lo mismo sera en la ganãcia del juego, porque es la misma razon.

A esta dificultad se respõde, q̃ en este caso en ninguna manera es licito lleuar la ganãcia. Esta es comun sentencia de todos. La razõ es, porque el otro es del todo inuoluntario, y no jugara con el, si supiera q̃ no tenia dineros suyos. Confirmase, porq̃ en este contrato no ay igualdad, aunq̃ tenga dinero en su casa para pagar lo hurtado, porq̃ el tal juega como con dinero ausente, y el otro cõ dinero presente. De suerte q̃ en el mismo juego en ninguna manera puede ganar, aunq̃ en su casa tuuiesse dinero. La dificultad es, si en otro juego, y cõ otro podia ganar. A esto se ha de respõder, como del vsurario, que si tiene por otro camino, de dõde restituyr, el juego es valido, y passa dominio del dinero que se juega. Porque el dinero que se hurta no ay obligacion de restituyr el mismo numero, sino otro semejante. Pero sino tuuiesse de donde restituyr, qualquier contrato es inualido, y particularmente el juego. Porque es enagenar lo ageno contra la volũtad del verdadero señor.

Toda via queda dificultad, si con buena fe pensando que era suyo, tomasse algun dinero a aquel con quien esta jugando, y con aquel dinero le ganasse algo, si seria valido el tal contrato, teniendo por otro camino dinero, cõ que restituyr. A esta dificultad toda via me parece no ser valido el tal contrato, y que ay obligacion de restituyr por las razones ya hechas. Esto se declara mas en lo siguiente.

Octaua cõclusion. Los que por el juego no pueden passar el dominio, porque no pueden enagenar sus bienes, tampoco pueden adquirir dominio, de suerte que como no puedẽ perder, no pueden ganar. El exẽplo es en los menores, y en los Religiosos. Esta conclusion es cierta entre todos los Doctores. La razon es, porque en los contratos ha de auer igualdad de ambas partes. Y no auria igualdad, si pudiesse ganar, y no perder. De lo qual se ha de ver Soto, y Alcocer, y Couarruuias.

Nona conclusion. Estando en derecho natural a estas personas se les concede, que conforme a la calidad, y condicion de la persona, puedan jugar alguna moderada cantidad, y en el tal caso podran ganar. El exemplo es, vn hijo de familias, que esta en Salamanca, y le prouee su padre para alimentarle cien ducados, este tal podra jugar quatro ducados, o vna cosa assi semejante. Esto enseña Soto, y Narrarro. La razon es, porque el padre, o el prelado, o el superior, o el marido concede facultad, a aquel a quien da la administracion de aquellos bienes, para q̃ los gaste en aquellos vsos, sino los quales comodamẽte no se puede passar la vida humana. Y el juego tẽplado, y moderado es vno destos vsos. Luego parece que virtualmente, y interpretatiuamente da la tal licencia.

Sot. lib. 4. de iust. q. 5. art. 2.
Alc. in tra ctat. de lu.
Couarru. in repetitione super regu. peccatum de regu. iur. in 6. 2. §. 4.
Sot. vbi sup.
Nauarr. in Man. c. 19. & c. 28.

La dificultad es, si este tal q̃ no tiene licẽcia virtual de perder mas q̃ quatro ducados, y juega cõ otro q̃ puede perder todo quãto quiere, si podra ganarle mas q̃ los quatro ducados. La razõ de dudar es, porque no parece que auria igualdad,

igualdad, si pudiesse ganar mas, q̃ quatro ducados. En esta dificultad, y por esta razõ Soto enseña, q̃ no puede ganar mas q̃ quatro ducados. Otros Doctores tienen, q̃ le puede ganar todo lo q̃ el otro puede perder. En esta sentẽcia inclina Orellana, en vnos papeles de dominio.

Digo lo primero, que si no puede perder, si no quatro ducados, de vna mano, tampoco puede ganar mas de quatro ducados de vna mano, y esto de qualquiera de los q̃ juegã. La razon es, porque de otra manera no auria igualdad.

Digo lo segũdo, q̃ en este caso puede muy biẽ ganar todo lo q̃ el otro puede perder. Prueuase, porq̃ el pobre q̃ no tiene sino quatro ducados, puede ganar mil ducados a vn rico, como es cosa notoria. Luego lo mismo sera en nuestro caso, porq̃ es la misma razon. Lo segundo, porq̃ se siguiria, q̃ este tal estuuiesse obligado a leuãtarse del juego en el pũto q̃ ganasse otros quatro ducados. Lo qual es grãdissimo incõueniẽte. Todavia ay dificultad, porq̃ la ganãcia, q̃ gana en el juego, son bienes profecticios, como dizẽ los Iuristas. Y es ansi, q̃ estos bienes no los puede gastar el hijo, sin licẽcia del padre. Luego no sera licito boluer a jugar. A esto se ha de respõder, q̃ quando el padre dio licẽcia interpretatiua de jugar aq̃llos quatro ducados, le dio licẽcia para hazer buen juego, y por cõsiguiente para passar adelante, y no se leuãtar.

A la razon de dudar se responde, que siẽpre ay igualdad en el juego, porq̃ va creciendo el resto, y lo que tiene que jugar quando va ganando, y por consiguiente siẽpre ay igualdad.

Decima conclusion. Quando a vno le hazẽ que juegue por fuerça, cõforme a lo q̃ ya queda dicho, los que juegan con el, no le puedẽ ganar. Esta es comun sentencia de todos los Doctores, particularmente de los citados. La razõ es, porque en el tal caso, no es voluntario, ni quiere jugar, ni contraher aquel contrato. Luego el tal contrato no es valido, ni se passa el dominio del dinero.

La dificultad es, si ya que los otros no le pueden ganar, si el puede ganar a los otros que le hizieron violencia. La razon de dudar es, porque en este contrato ha de auer igualdad. Y no auria igualdad, si el pudiesse ganar, y los otros no. Luego tampoco el puede ganar. En esta dificultad ay diuersos pareceres.

La primera sentẽcia es, q̃ el que fue cõpelido no puede lleuar nada a los otros. Esta sentẽcia tiene Alcocer, y se cõuẽce cõ la razon hecha. Porq̃ ha de auer igualdad, de suerte, q̃ si no puede perder, no puede ganar. La segũda sentẽcia es, q̃ este tal puede ganar, aunq̃ no puede perder. Esta sentẽcia tienen algunos discipulos de S. Thomas, y la tiene Angles, y Manuel Rodriguez, y Orellana. La razõ es, porque los q̃ hizierõ violencia al tal, se pusieron a jugar, viendo, y sabiendo, que no podia perder. Luego es

Alcocer. de lud. c. 21.
Angles inflor. 4 de fado. dub. 1.
Man. Rod. in Summa. c. 188. conclus 8.

visto, que los tales le quisierõ hazer donacion.

A esta dificultad, mi parecer es, q̃ ambas sentẽcias son prouables, pero mas prouable me parece la primera, porq̃ la razõ ya dicha, y tãbiẽ, q̃ no parece cosa verosimil, q̃ los tales, q̃ le cõpelieron a jugar quisieron hazer donacion. Lo mismo se ha de dezir, quãdo cõpelen a jugar a vno, que no puede perder cosa alguna, como a vn hijo de familias, ò vn religioso. Porque es la misma razõ. Tãbiẽ se ha de dezir lo mismo de aquel que excede mucho en el saber jugar, quãdo le compele el otro a que juegue. De todo esto queda ya dicho mas en particular.

Lo que toca a los religiosos, si puedẽ jugar, y puedẽ ganar, y si puedẽ jugar dãdoles el prelado licẽcia en comun para gastar, se dira en su lugar en la materia de los estados. Por agora lo que es cierto es, q̃ ningũ prelado por ninguna manera dè licẽcia, de q̃ se a visto dar al religioso licencia para jugar largamente, y en cantidad. Porque la tal licẽcia seria corrupcion de la religion, y no seria para edificacion suya, sino para destruycion. Y los prelados no deuen ni puedẽ dar licencia, que sea para destruycion de la religion. Por lo qual los que juegan con los religiosos deuen aduertir, que lo que ganan a los tales religiosos que juegan excessiuamente, no se lo pueden ganar, ni se lo pueden lleuar. Y ansi tienen obligacion de lo restituyr al Cõuento, al qual pertenece el tal dinero.

Vndecima conclusion. Los q̃ pierdẽ dinero en el juego prohibido lo pueden repetir, y los q̃ le ganarõ condenãdolos el Iuez estã obligados a restituyr la tal ganãcia. Esto tiene Soto en el lugar citado, y F. Luys Lopez, y Medina, y Aragõ. La razõ es, porq̃ las leyes q̃ prohibẽ el juego dan action en el foro exterior, para repetir lo perdido. Luego pueden lo repetir. La dificultad es, si podrã los tales entregarse secretamẽte deste dinero. A esta duda se respõde, q̃ no se pueden entregar, sino lo quieren repetir por verguẽça. Esto enseñan los Doctores citados. La razõ es, porq̃ se passo el dominio, y el derecho, y las leyes solamẽte dan licẽcia para repetirlo en el foro exterior. Esto se entiẽde, quando por el juego se passa el dominio, porq̃ si no se passasse dominio, en el tal caso podriase secretamẽte entregar no auiẽdo escandalo, ni pudiẽdolo recuperar cõ authoridad del Iuez. El q̃ juega al fiar, aũque dè prẽda, o fiador, no esta obligado en consciencia a pagar lo q̃ se le gana jugando en estos reynos de Castilla. Esto tienen comunmente los Doctores. La razõ es, porque ay vna prematica del Rey Nuestro Señor, en la qual se prohibe jugar al fiado, y annulla todos los cõtratos, escripturas, y promessas, que se hizieren jugando desta manera.

La dificultad es, si el que lo gana lo puede tener con buena consciencia. En esta dificultad ay diuersos pareceres. La primera sentencia es,

Fray Luys Lop. in instruct. cons. p. 2. c. 33. Med. in Su. Arag. in 2. 2. q. 62. artic. 1.

que està obligado á restituyrlo en cõsciencia, porque las tales leyes obligan en cõsciencia, y irritan, y annullã los tales cõtratos. La segũda sentencia es, q̃ lo puedẽ tener cõ buena cõsciẽcia, y q̃ assi se vsa entre los Nobles, y q̃ su Mageſtad, y el CõsejoReal lo veẽ, y lo cõsiẽten. Cõforme a esta sentẽcia dizẽ los Doctores, q̃ la prematica de su Mageſtad esta recibida, quãto a esto, q̃ el q̃ pierde en apuestas, o en juego al fiado, no està obligado a pagar lo perdido, y tãbien quãto a esto, q̃ si lo paga lo puede repetir en juyzio. Pero no esta recibida, quãto a esto, q̃ este obligado a restituyr si se lo pagaron.

A esta dificultad se ha de respõder, q̃ esta segũda sentencia parece muy mas prouable. Todo esto se ha de entẽder, sino fuesse, q̃ vuiesse jurado de pagarlo, q̃ enel tal caso por la sanctidad del juramento, estaria obligado a pagarlo.

Duodecima conclusion. Iugar juegos, q̃ estan prohibidos cõ grauissimas penas, como son pena de muerte, o otras semejantes, es pecado mortal. La razon es, porque de la grauedad de la pena se colige euidentemente, que la intencion del legislador es obligar a pecado mortal. Otras muchas cosas auia que tratar de juegos, sino que no ay lugar, en otras partes se han dicho algunas cosas que pertenecen a esto.

Capit. III. De la Modestia, que se deue guardar en el ornato exterior.

PRimera conclusion. Licito es, y acto de virtud guardar la deuida modestia en el ornato exterior. Esta enseña SanctoThomas, y todos sus discipulos. La razon es, porq̃ poner medio, y orden en el ornato exterior conforme a la condicion, y calidad de la persona, es obra gouernada por la razon. Luego es obra de virtud, y cosa licita. La modestia tiene por oficio proprio poner tassa, y orden en esto.

D. Th. 2. 2. q. 169. artic. 1.

Segũda cõclusion. El ornato exterior puede ser pecado de siete principios, y rayzes. Esta enseña Cayetano en la summa, verbo, ornatus, y mas largamente en el lugar citado de S. Thomas, particularmente en el segundo articulo. Esta cõclusion no se puede probar de otra manera, sino declarando los principios, y rayzes.

La primera rayz de donde viciar se puede, y hazer pecado el ornato exterior, es de la intẽcion, lo qual es comun, aun a las buenas obras. Si vno se atauia, por vanidad, y soberuia, o para prouocar a mal, el ornato es malo, cõforme a la intenciõ del fin. Si el fin fuere pecado venial, sera pecado venial. Como acontece en vna muger, q̃ se atauia para parecer hermosa, o rica, es pecado venial, porq̃ es vanidad. Si el fin fuere pecado mortal, sera pecado mortal, porque el fin es pecado mortal. Como si vna muger se atauiasse para prouocar, o incitar a los otros a pecado mortal, seria pecado mortal.

La segunda rayz es, la demasiada solicitud de atauiarse. Por esta razon puede ser pecado venial, por ser cosa superflua. Pero puede acontecer, que sea pecado mortal, como si fuesse demasiada la solicitud, y el affecto a atauiarse, y adereçarse, de tal suerte que por esta razon passasse algũ precepto, como si dexasse de oyr Missa en dia de fiesta.

La tercera rayz es, si vuiesse ley, porq̃ por razon de la ley podria ser pecado venial, o mortal cõforme ala calidad dela ley, si la ley es graue, y tiene graue materia, o graue pena, qual es la descomunion latæ sententiæ, o otra semejãte, seria pecado mortal. Como si estuuiesse prohibido el tal ornato con esta pena. Pero si la ley es de cosa ligera, que tansolamente obliga a venial, sera pecado venial, sino es que aya menosprecio. Lo mismo se ha de dezir de la costumbre, quãdo tiene fuerça de ley. Porque entonces la costumbre es como ley.

La quarta rayz es, la calidad del ornato. Y esta calidad comunmẽte haze que sea pecado venial. Como si fuesse indecente, o no tan casto, y limpio, y honesto, como es el atauio de las mugeres que muestran los pechos. Cayetano enseña, que donde ay costumbre no es pecado. Pero a mi me parece, que de *ordinario es* pecado venial por lo menos.

La quinta rayz es, quando en el ornato entra el affeytarse, porque entonces comunmẽte es pecado venial, porque esto consiste en vna simulacion, y fiction vana. Porque siẽdo fea, o no tã hermosa se finge ser hermosa, o mucho mas hermosa.

La sexta rayz es, ser precioso el atauio, y el ornato, de suerte, q̃ si el atauio conforme a la calidad de la persona es precioso, y excessiuo, siẽpre es pecado. Pero puede ser precioso respecto de vna persona, y no respecto de otra. Como se vee claramẽte, q̃ el atauio puede ser precioso para vna muger ordinaria, y no para vna señora principal. Este excesso siẽpre es pecado, y comũmẽte es pecado venial, y vanidad.

La vltima rayz por donde puede ser pecado es el escãdalo, esto es la ocasiõ de pecar. Porq̃ vna muger demasiadamẽte atauiada de ordinario mueue a mal, y amor libidinoso. Pero si de parte de la muger assi atauiada no ay intẽcion de prouocar a amor libidinoso, no sera pecado mortal, aunq̃ tenga algun contẽto vano, de su hermosura, y atauio, y aunq̃ se affeyte. Porque esso es vna vanidad superflua. Y si los otros pecan mortalmẽte, mirandola, no es ocasion dada, sino recibida. Todas las demas cosas q̃ tocã en este punto se han de ver en Cayetano en el lugar citado. Todo lo demas q̃ trata S. Tho. en la 2. 2. son cosas q̃ pertenecẽ a estados particulares de Prophetas, Obispos, y Religiosos. Lo qual se ha de tratar por si mas en particular.

TABLA


BIBLIOTECA NAZ. ROMA VITTORIO EMANUELE

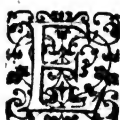
FINIS.

Digitized by Google

TABLA MVY COPIOSA DE TODAS LAS COSAS NOTABLES contenidas en esta segunda parte, por el orden Alphabetico.

La, a. significa la primera columna: la, b, la segunda.

ABOGADO.



Aborrecimiento de Dios, o odio.

Ambicion.

Acceptacion de personas.

Qual

Digitized by Google

Abstinencia.

Accidia.

Adiuinacion,Adiuinar.

Adjuracion.

Adulacion.

Adulterio.

Adoracion.

Afabilidad,o amistad.

Amor de Dios,y del proximo.

Digitized by Google

Digitized by Google

B

BENEFICENCIA.

Beneficios Ecclesiasticos.

Blasphemia.

C

CAZA Y PESCA.

Digitized by Google

Cambios.

Captiuos.

Cortar leña.

Censos.

Digitized by Google

Compañia y contrato de compañia.

Colegiales.

Correction fraterna.

La

Digitized by Google

Contencion.

Contumelia.

D

DESAFIO.

Desesperacion.

Discordia.

Diezmos.

Doctrina Christianr.

Dominio.

Digitized by Google

Donacion.

Dote.

E

ELECCION ,ELECTORES.

Embidia.

Embidi

Digitized by Google

Embriaguez.

Examinadores.

F

FE CHRISTIANA.

Fornicacion.

G

GRATITVD, INGRATITVD.

Guardas.

Digitized by Google

Regu-

Digitized by Google

Si las

Digitized by Google

Digitized by Google

Hurto.

Si los

Digitized by Google

I

IACTANCIA.

Idolatria

Ignorancia.

Impiedad.

Incesto.

Infidelidad.

Ingratitud.

Injusticia.

Digitized by Google

Si el

Iuramentos.

L

LITIGIO.

Liberalidad.

Lymoſna.

P

PVRIFCENCIA.

Paciencia,

Pensiones.

Perjurio, verbo juramento.

Piedad.

Pluralidad de beneficios.

Pertinacia.

Polucion.

Prescripcion.

Presumpcion.

Presumpcion contraria a la esperança

Prodigalidad.

Promis-

Promission.

Pusilaminidad.

R

RAPINA VERBO HVRTO.

Restitucion.

Lo

Reos.

Necessa-

Rixa.

S

SACRILEGIO.

Scandalo.

Sedicion.

Scisma.

Seruidumbre.

Simonia.

Digitized by Google

Sodomia.

Soberuia.

Sospecha y sospechar, verb. Iuyzios temerarios.

Superticion.

Esperança.

Susurracion.

Stupro.

T.

TEMPLANZA.

Testamentos.

Como

Digitized by Google

Vender

Digitized by Google

Quando

FINIS.





Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google



Digitized by Google

